

**El concepto de amor como clave del pensamiento
filosófico-teológico de Miguel de Unamuno**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Jaime Pereira Maroto

aus

Mugardos, Spanien

Bonn 2025

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Rainer Schäfer, Institut für Philosophie
(Vorsitzender)

Prof. Dr. Michael Schulz, Arbeitsbereich für Philosophie und Theorie der Religionen
(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Mechthild Albert, Institut für Klassische und Romanische Philologie
(Gutachterin)

Prof. Dr. María Martín Gómez, Universidad de Salamanca
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 20. Juni 2023

RESUMEN:

Unamuno dijo en su revelador *Diario Íntimo* que, en su pensamiento, no luchaban ya la razón y la fe, pues la primera había vencido hacía tiempo, sino que luchaban el amor y la lógica. Así, Unamuno se convirtió en el inventor de la *cardíaca*, la alternativa teológico-irracional (alguno diría supraracional) a la lógica racional. Unamuno, mucho más racionalista de lo que muchas veces se piensa, desconfía de cualquier posición doctrinal siendo su método constante el de plantear los opuestos al mismo tiempo en una agónica *complexio oppositorum*, de forma que, a la potente lógica de la que era capaz, necesitaba oponer una *cardíaca* de al menos igual potencia. El amor resulta ser para Unamuno el aliento de la vida que es necesariamente trágica e implica siempre dolor, tanto, que hay que optar entre la felicidad que mata y el amor que da la vida. De todos es sabido que para Unamuno el bien máspreciado es la inmortalidad, siempre incierta. A más amor, más tragedia, pero también más vida, y, si la inmortalidad ha de ser alcanzable, entonces sólo lo será por el amor. Aunque influido por versiones modernas del amor como las que introdujo el psicoanálisis o la del materialismo dialéctico, el concepto de amor unamuniano permanece cristiano y resulta ser una versión *sui generis* de la caridad católica. El análisis de su concepto del amor, por más humano y antropomorfo que se presente, tiene como resultado un fondo irreductiblemente teológico. La fuente y el modelo del verdadero amor, del amor que inmortaliza, es Cristo, un dios humano, un humano divino. Aunque Unamuno comienza distinguiendo amor carnal y amor espiritual, pronto se descubre que ambas formas del amor conforman una unidad inseparable, aunque a menudo agónica. Además de las categorías usadas por Unamuno, aplicamos a su concepto del amor también las que fueron usuales entre sus contemporáneos: la distinción entre *eros*, *ágape* y *caritas*, para poder captar no sólo las características y especificidades de su concepto del amor, sino también para encontrar su lugar propio en la historia de las concepciones filosóficas del amor.

PALABRAS CLAVE:

amor, *eros*, *ágape*, *caritas*, compasión, síntesis, carnal, espiritual, prójimo, dios, católicos, protestantes.

ZUSAMMENFASSUNG:

Unamuno sagte in seinem aufschlussreichen *Diario Íntimo* (Intimes Tagebuch), dass in seinem Denken nicht mehr die Vernunft und der Glaube kämpften, denn die Vernunft hatte schon lange gewonnen, sondern die Liebe und die Logik. So wurde Unamuno zum Erfinder des Herzens, der theologisch-irrationalen (manche würden sagen suprarationalen) Alternative zur rationalen Logik. Unamuno, der viel rationalistischer ist, als man oft denkt, misstraut jeder doktrinären Position, seine ständige Methode besteht darin, die Gegensätze gleichzeitig in einer quälenden *complexio oppositorum* darzustellen, so dass er der mächtigen Logik, zu der er fähig war, eine *Herzenslogik* von mindestens gleicher Macht entgegensetzen musste. Für Unamuno erweist sich die Liebe als der Atem des Lebens, der notwendigerweise tragisch ist und immer Schmerz mit sich bringt, so dass man zwischen dem Glück, das tötet, und der Liebe, die Leben schenkt, wählen muss. Es ist allgemein bekannt, dass für Unamuno das wertvollste Gut die Unsterblichkeit ist, die immer ungewiss ist. Je mehr Liebe, desto mehr Tragödie, aber auch desto mehr Leben, und wenn Unsterblichkeit erreichbar sein soll, dann nur durch Liebe. Obwohl Unamunos Liebeskonzept von modernen Versionen der Liebe beeinflusst ist, wie sie von der Psychoanalyse oder dem dialektischen Materialismus eingeführt wurden, bleibt es christlich und erweist sich als eine Version *sui generis* der katholischen *Caritas*. Die Analyse seines Liebeskonzepts, so menschlich und anthropomorph es auch erscheinen mag, hat folglich einen unabdingbar theologischen Hintergrund. Quelle und Vorbild der wahren Liebe, der Liebe, die unsterblich macht, ist Christus, ein menschlicher Gott, aber auch ein göttlicher Mensch. Obwohl Unamuno zu Beginn zwischen der fleischlichen und der geistlichen Liebe unterscheidet, stellt sich bald heraus, dass beide Formen der Liebe eine untrennbare, wenn auch oft quälende, Einheit bilden. Neben den von Unamuno verwendeten Kategorien wenden wir auf seinen Liebesbegriff auch die bei seinen Zeitgenossen üblichen Kategorien an: die Unterscheidung zwischen *Eros*, *Agape* und *Caritas*, um nicht nur die Merkmale und Besonderheiten seines Liebesbegriffs zu erfassen, sondern auch seinen Platz in der Geschichte der philosophischen Konzeptionen der Liebe zu finden.

SCHLAGWÖRTER:

Liebe, Eros, Agape, Caritas, Mitgefühl, Synthese, fleischlich, geistig, Nächster, Gott, katholisch, protestantisch.

ABSTRACT:

Unamuno said in his revealing *Diario Íntimo* that, in his thinking, reason and faith were no longer fighting, since the former had won long ago, but love and logic were fighting. Thus, Unamuno became the inventor of the *cardiac*, the theological-irrational (some would say suprarational) alternative to rational logic. Unamuno, much more rationalist than is often thought, distrusts any doctrinal position, his constant method being to pose the opposites at the same time in an agonizing *complexio oppositorum*, so that, to the powerful logic of which he was capable, he needed to oppose a *cardiac* of at least equal power. Love turns out to be for Unamuno the breath of life, which is necessarily tragic and always involves pain, so much so, that one must choose between the happiness that kills and the love that gives life. It is well known that for Unamuno the most precious good is immortality, which is always uncertain. The more love, the more tragedy, but also the more life, and if immortality is to be attainable, then it will only be attainable through love. Although influenced by modern versions of love such as those introduced by psychoanalysis or dialectical materialism, Unamuno's concept of love remains Christian and turns out to be a *sui generis* version of Catholic charity. The analysis of his concept of love, however human and anthropomorphic it may appear, has as a result an irreducibly theological background. The source and model of true love, of the love that immortalizes, is Christ, a human god, a divine human. Although Unamuno begins by distinguishing carnal love and spiritual love, it is soon discovered that both forms of love conform an inseparable, though often agonizing, unity. In addition to the categories used by Unamuno, we apply to his concept of love also those that were usual among his contemporaries: the distinction between *eros*, *agape* and *caritas*, in order to grasp not only the characteristics and specificities of his concept of love, but also to find its proper place in the history of philosophical conceptions of love.

KEY WORDS:

love, *eros*, *agape*, *caritas*, compassion, synthesis, carnal, spiritual, neighbour, god, Catholics, Protestants

Índice

Introducción.....	6
Estado de la cuestión y justificación del trabajo.....	6
Planteamiento de la tesis.....	18
Capítulo 1: Las dos formas fundamentales del amor según Unamuno: amor carnal y amor espiritual.....	30
Capítulo 2: La compasión, esencia del amor espiritual unamuniano.....	54
Capítulo 3: La caridad: amor a sí mismo, amor al prójimo y amor a dios.....	87
La ética cristiano-anarquista del amor en Unamuno.....	87
Deslinde de la compasión y la caridad. Las cuatro definiciones de caridad.....	100
a. El amor a sí mismo y el amor al prójimo.....	116
b. El amor al prójimo y el amor a dios.....	150
La caridad en el debate entre católicos y protestantes sobre la justificación.....	168
c. Amor a dios.....	206
Capítulo 4: El amor de dios.....	235
Capítulo 5: <i>Eros, Ágape y Caritas</i> : aplicación del análisis de Anders Nygren al concepto de amor unamuniano.....	286
Conclusión: la oposición radical entre <i>eros</i> y <i>ágape</i> y la solución del amor unamuniano.....	315
Bibliografía.....	366

Introducción

Estado de la cuestión y justificación del trabajo

Sobre el amor ha escrito Unamuno no sólo en sus obras filosóficas y ensayos, sino en casi todas sus novelas, cuentos y obras de teatro. Pocas son las obras literarias en las que la trama central no consista en una historia de amor. Si se tratase de establecer proporciones, sería más fácil contar aquéllas que no tienen como argumento una historia de amor, que intentar enumerar las que lo tienen, pues éstas son la gran mayoría. Además, como Unamuno apenas se repite en la composición y representación de las situaciones amorosas, resulta que cada cuento, cada novela, cada obra de teatro ensaya una disposición distinta entre los que se aman y, por eso, cada una de ellas es una nueva combinación posible de la relación amorosa. De este modo, el conjunto de sus obras literarias ofrece un abanico con prácticamente todos los tipos de amor, esto es, una exposición del despliegue dialéctico del que es capaz el amor.

No obstante, en este trabajo no nos centraremos –al menos no principalmente– en las distintas representaciones de los modos del amor que Unamuno ha elaborado en sus obras literarias. Más que de un abordaje fenoménico del amor, que resultaría en un listado de todas las formas del amor que Unamuno ha logrado plasmar, se trata aquí de un abordaje ontológico, es decir, queremos sacar a la luz lo que Unamuno entiende que es en esencia el amor. Para ello, sin perjuicio de recurrir a su obra literaria cuando sea necesario encontrar ejemplos para sus tesis teóricas, nos centraremos en los ensayos en los que Unamuno aborda filosóficamente la esencia del amor, extrayendo de ellos el concepto del amor unamuniano. Será sólo después, una vez obtenida la teoría unamuniana del amor, cuando se podrá realizar un análisis más preciso de la presencia del amor en sus obras literarias, tarea a la que exhortamos a nuestros colegas unamunistas que, sin duda, podrán realizar trabajos mejor fundados que los que se han realizado hasta el momento. Por lo general, hasta ahora, todos los estudios que se han escrito sobre el tema se centran en una obra literaria concreta de forma aislada e intentan abordar el concepto del amor circunscritos a ella; así el resultado ha sido siempre una visión parcial de lo que este término significa para Unamuno. Carecen entonces la mayoría de los trabajos con los que contamos hasta el presente del concepto general del amor unamuniano que es el que da unidad de comprensión a las distintas maneras en las que el filósofo lo ejerce luego literariamente.

Nuestro objetivo es, por eso, con la suficiente distancia filosófica, alcanzar una visión de cuál es el núcleo teórico, la idea, que Unamuno está elaborando en todos sus experimentos literarios sobre el amor. A esta idea puede llegarse por inducción, abstrayéndola a partir de todas las historias de amor que ha escrito, por supuesto; pero será más fácil acceder a ella en la exposición que el mismo Unamuno ya ha elaborado en sus ensayos y, si acaso, proceder luego a una comprobación deductiva para asegurarse de que su concepto se corresponde con los ejemplares literarios que ha ido creando.

Pues bien, el primer resultado de este acercamiento teórico al concepto unamuniano del amor es que tiene una fuerte carga teológica y que se puede entender como una versión *sui generis* del concepto cristiano de amor. Directamente conectado con este primer hallazgo, está el segundo resultado al que nos conduce nuestra investigación, a saber, que la compasión juega un papel central en el amor unamuniano, confundiéndose en muchos casos con la caridad entendida como amor al prójimo, que es el tipo de amor esencial para el resto de formas del amor. El tercer resultado ha sido descubrir en la caridad unamuniana una mezcla de dos amores que corresponden a dos tradiciones diferentes (*eros* y *ágape*) de tal forma que podríamos aproximar así su concepción del amor a la caridad católica quizá no tanto tal como ésta es entendida por los propios católicos, sino más bien tal como ésta es entendida por algunos teólogos protestantes.

De lo que no nos cabe ninguna duda tras nuestro análisis de la obra de Unamuno es de que, el tema del amor, a pesar de la poca atención que ha merecido por parte de críticos y comentaristas, no es un tema menos importante que otros que han sido profusamente estudiados. El tema de la fe¹, el de la personalidad, el de la inmortalidad o el de la existencia de dios han ocupado la mayoría de los estudios que se han escrito sobre Unamuno hasta el momento. Sería absurdo afirmar que estos temas carecen de importancia; pero lo que mostramos en este trabajo es que el tema del amor es nuclear a todos ellos y que, por eso, tiene una importancia todavía más decisiva en el interior del pensamiento de Unamuno pues sus otras concepciones dependen en gran medida de ésta.

Tendremos que explicar entonces a qué se debe esta falta de atención hacia el tema del amor por parte de la crítica. Empecemos primero por los hechos doxográficos. Por lo visto este tema

1 El tema de la fe es seguramente el que ha sido más abordado por los comentaristas: se ha tratado tan exhaustivamente que, en la doxografía unamuniana, contamos ya con toda la variedad posible de tesis interpretativas que pueden sostenerse sobre la posición de Unamuno sobre el tema. Para un esquema exhaustivo de todas estas tesis puede verse: Cucchia, Alberto: *Miguel de Unamuno y el modernismo religioso italiano* (2012), pp. 30-56. Aunque ya en 1966, Enrique Rivera de Ventosa había expuesto en su artículo «La crisis religiosa de Unamuno» (1966), pp. 118-130, las que él consideraba eran las tres variaciones posibles en la interpretación entorno a la fe unamuniana.

pasó inadvertido a sus contemporáneos y a la mayoría de los comentaristas que siguieron escribiendo sobre Unamuno después de su muerte. Sin duda, buena parte de esta falta de atención se deba a un motivo general independiente de Unamuno, incluso de su momento y situación, y haya que atribuirlo a que el amor ha sido a menudo un tema embarazoso para intelectuales y pensadores². Pero esta razón, además de muy general, no es suficiente. Incluso muchos comentadores que no se habrían sentido embarazados por tener que tratar el tema del amor, dirigieron su atención hacia otros asuntos en la obra de Unamuno. Y es que en su momento, Unamuno había escrito sobre temas que implicaban mucha más polémica y que formaban abiertamente parte del debate público y, por eso, demandaban con más urgencia la intervención de la crítica. Sin duda, el mejor ejemplo de esto son sus escritos sobre la fe una fe heterodoxa, de corte protestante, publicados en la España católica del Primer Concilio Vaticano. En un tiempo en el que el modernismo teológico estaba en boga en toda Europa³, en un tiempo de efervescencia preconiliar y luego conciliar (Concilio Vaticano Segundo) era la fe un tema mucho más crucial que el amor para las mentes preocupadas por los asuntos teológicos y por el pensamiento cristiano en general. Y quien dice la fe dice sus relaciones con la razón, la existencia de dios y la inmortalidad del alma, cuestiones que sí han merecido con efusión el trabajo de los críticos.

Sobre el tema de la fe había escrito pasajes muy provocadores que remejían el fondo temático que preocupaba a sus contemporáneos y a los que le siguieron, Unamuno había abierto paso en un contexto católico conservador y reaccionario a ideas abiertamente modernistas y protestantes, provocando el escándalo y la contrariedad de todo el que en España estaba por aquellos tiempos ocupado con temas teológicos. Vieron entonces a Unamuno como un peligro para el mantenimiento de la integridad confesional y principalmente por eso fueron teólogos los que dirigieron su atención contra él y sus escritos. En este contexto, el tema del amor era, como mínimo, un tema secundario.

Además, el tema del amor, en su tratamiento teológico, no ha sido tan afectado por los movimientos reformadores internos al cristianismo, resultando ser así una concepción bastante

2 Véase Longhurst, C.A.: *Unamuno, Bedyayev, Marcel* (2021), p. 217. Allí nos explica el profesor emérito de la universidad de Leeds cómo, aparte de Platón y los pensadores cristianos que hablaron del amor desde un punto de vista teológico, los filósofos apenas se han atrevido a dedicarle al amor un apartado en sus sistemas, como si con él se tratase de un tema demasiado mundano –quizá incluso avergonzante– que no estuviera a la altura de la filosofía.

3 Aparte de la tesis de Alberto Cucchia, antes citada, puede mencionarse sobre este tema la tesis de Juan Cózar Castañar, a saber: *Modernismo teológico y modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*, presentada en la Universidad de Granada en el año 1995, y también el apartado V. del capítulo 4, titulado «La sombra tenue del modernismo religioso en España», de la publicación coordinada por Luis de Llera, *Religión y literatura en el modernismo español, 1902-1914* (1994).

constante en comparación con concepciones como la de la fe, que sí sufrieron grandes cambios, reformas y revoluciones. La polémica modernista no fue una excepción a esta regla y el concepto del amor no ocupó en ella el primer plano. Sería falso decir que no tuvo importancia, pues es central ya desde la polémica entre reformadores y católicos entorno a la doctrina de la justificación como tendremos oportunidad de mostrar en este trabajo; pero, sin duda, ocupa un segundo plano en las disputas y parece siempre depender de lo que se resuelva en primera instancia sobre la fe. Así, el amor queda una y otra vez relegado en las polémicas, en el debate público, a un segundo plano. Pero no hemos de precipitarnos y llegar a la conclusión de que, por eso, el tema del amor es de menor importancia. Es decisivo justamente en la medida en la que es una constante más estable y esencial que la de la fe en el pensamiento cristiano. El concepto del amor en la teología resulta menos influido por los cambios de la historia, menos propenso al tratamiento apologético de las cuestiones de cada momento histórico y es, en fin, como gustaría decir a Unamuno, más intrahistórico, más profundo y menos dado a protagonizar las polémicas del momento pasajero, siendo así una constante esencial a las distintas confesiones del cristianismo.

Nuestra tesis es que el concepto de amor de Unamuno es mucho más ortodoxo, mucho menos provocador que su concepto de la fe y que, por eso, por permanecer más cercano a la concepción católica, a la tónica habitual española, no podía despertar la atención de sus contemporáneos como lo hacía su versión de la fe.

No obstante, y siendo cierto lo dicho, sería falso entender que no haya habido debates sobre el tema del amor en el contexto teológico y que mientras católicos y protestantes se distinguen por su concepto de fe, se aúnan en su concepto del amor. Tampoco es así del todo. También el concepto del amor, como cualquier otro, está implicado en la dialéctica histórica que acerca y separa a confesiones y escuelas. El principal contraste que afecta al amor es el contraste entre *eros* y *ágape* y este no es ni mucho menos una novedad, sino que lleva ocupando a los teólogos cristianos desde el comienzo del cristianismo durante más de dos milenios. A su lado, las disputas encarnizadas sobre la fe se hacen oír más porque son más recientes, están más de actualidad, y tienen su origen solamente en los tiempos de Lutero, pero no por ello son más importantes.

Con respecto al amor, los reformados tenderán a entender que el amor cristiano es solamente *ágape* y predicarán la persecución y exterminio del *eros*, mientras que los católicos se mantendrán en la tradición agustiniana que busca desde los tiempos de la patrística griega una síntesis entre ambos amores. En esa tradición se encuentra –esa es nuestra tesis– Unamuno, lo que lo hace en este punto católico y, por eso, mucho menos provocativo para sus

contemporáneos ortodoxos que en lo que respecta a su concepción de la fe, mucho más cercana a la visión protestante.

En cualquier caso, como veremos al presentar la literatura existente sobre el tema del amor, se nota un florecimiento del tratamiento del tema desde los años 90 del Siglo XX. Quizá la situación que venimos describiendo se haya invertido: el tema de la fe queda hoy en día en segundo plano debido a la falta de discusiones serias y sustanciosas y a la ausencia de grandes polémicas al respecto sobre todo después del Concilio Vaticano II. La lucha entre las confesiones cristianas ha amainado y la tendencia actual es más bien hacia el encuentro ecuménico. Esto deja el campo despejado para ocuparse de otros temas y hace del amor el elemento en el que se puede encontrar la unidad de lo que la lucha entre confesiones –distintas racionalidades– había separado.

Hasta ahora hemos explicado por qué los teólogos no han dedicado mucha atención al amor unamuniano. Tenemos que aclarar todavía por qué tampoco los otros comentadores, los que no provienen del ámbito de la teología, han prestado la atención que cabría esperar para un tema que, según nuestra tesis, es principal en el pensamiento de Unamuno.

El Siglo XX, de hecho, no sólo fue el siglo del modernismo teológico y del Concilio Vaticano II –como veníamos diciendo– sino también el siglo del auge del psicoanálisis, del comunismo y de la liberación sexual que encuentra uno de sus momentos claves en la Revolución de Mayo de 1968. No se puede decir entonces que el tema del amor careciese de importancia en este siglo ni que no hubiese polémica entorno a él. Pero el abordaje que obtuvo protagonismo era todo menos teológico, o mejor, si no completamente al margen de la teología, incluso anti-teológico. Y aquí está la clave de por qué el pensamiento de Unamuno sobre el amor no despertó tampoco el interés de los comentadores que no eran teólogos y que podían estar interesados en movimientos contemporáneos que ofrecían nuevas teorías sobre el amor.

Unamuno construyó una teoría del amor en la tradición cristiana de los *Tratados del amor* que era, como veíamos, demasiado poco provocativa para los ortodoxos católicos, aunque incluía en ella ideas derivadas del psicoanálisis y de la biología; pero que, sobre todo, era demasiado tibia para los fascinados por el psicoanálisis, por el marxismo y las teorías contemporáneas del amor. Por una parte, entonces, Unamuno no defendió ninguna de las nuevas teorías en boga sobre el amor, de forma que no podía convertirse en un maestro de referencia para los intelectuales que frecuentaban los círculos del marxismo y del psicoanálisis. Pero por otra parte, los ataques que dirigió contra estas teorías tampoco podían merecer la atención que se le presta al enemigo, pues que, en cierta medida, aceptaba y asimilaba posiciones marxistas y

freudianas y, en los casos en los que Unamuno fue crítico con estas nuevas tendencias, tampoco lo fue desde una posición integrista y reaccionaria.

Unamuno propone en su teoría del amor una reformulación bastante cercana a la visión católica del amor que constituye, como la de Gabriel Marcel en Francia, una actitud conservadora con respecto a la tradición cristiana y que polemiza sin gran acritud con el psicoanálisis y otras nuevas formas materialistas y biologicistas de entender el amor. Aunque en franca oposición a la opción materialista y biologicista que implica el psicoanálisis y que ha tenido tanto eco desde la publicación de las obras de Freud, estos dos autores no han despertado suficiente interés entre el grueso de los intelectuales de su época y del tiempo inmediatamente posterior porque tampoco habían conseguido organizar una resistencia intelectual realmente eficaz, con un perfil claro, contra las nuevas teorías.

En resumen: en España, los católicos estaban preocupados principalmente por las heterodoxias confesionales de Unamuno y más bien pudorosos con respecto al tema del amor; los no católicos no encontraban en sus teorías agarre, por ser demasiado teológicas, ni tampoco una provocación suficientemente adversa y reaccionaria como para contestarla desde posiciones marxistas o freudianas. Así se explicaría la falta de interés de la crítica por el tema del amor en Unamuno.

No obstante todo lo dicho – que es la descripción de la tónica general al menos hasta los albores del Siglo XXI–, se han dado felices excepciones. Un indicio de que el tratamiento del tema del amor habría de atraer la atención sobre todo de los comentaristas no teólogos, lo obtenemos del hecho de que los autores principales que se han interesado por este tema en lo que concierne al pensamiento de Unamuno lo han hecho desde coordenadas psicoanalíticas y marxistas. Es el caso sobre todo de Rof Carballo en su «El erotismo en Miguel de Unamuno» (1964) y de Carlos París en los capítulos que dedica al tema en su obra *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual* (1968), por ejemplo, el capítulo X titulado «El mundo de lo instintivo en la obra de Unamuno» o también el capítulo VI «La experiencia del ser y su sentido». Para ellos, el concepto del amor en Unamuno es sólo interesante en la medida en la que implica una cierta atención a la vida instintiva y sexual, les interesa en cuanto está inscrito en la vida biológica del ser humano; pero en lo que tiene de teológico les resulta un concepto desfasado, en exceso metafísico, y, lo peor, lleno de connotaciones “mitológicas” que lo hacen incompatible con la nueva mentalidad científica. En definitiva: su concepto del amor había de resultar para los que no fuesen teólogos poco menos que mitológico, a lo sumo un concepto romántico, interesante quizá para ser representado en novelas y obras de teatro, pero sin interés en el debate filosófico.

Y seguramente por su relación con la literatura romántica amorosa, el tema ha merecido un poco más de atención por parte de los filólogos, que encontraron imposible abordar obras como *Amor y Pedagogía*, *Niebla* o *La Tía Tula* sin tener en cuenta el papel que en ellas jugaba el amor. Por eso contamos con estudios como el de Luis Frayle Delgado «La dialéctica del eros en ‘Amor y Pedagogía’» (1990), el de J. A. Garrido Ardila «Nueva lectura de *Niebla*: Kierkegaard y el amor» (2008), que ha dado lugar a un estudio más extenso en el que se presta atención también a los aspectos filosóficos: *Filosofía y Literatura en Niebla de Unamuno: Kierkegaard y el Modernismo* (2019), tenemos también el de Moraima de Semprún Donahue «El amor como tema de la eternidad en las rimas “Teresa”» (sin fecha), el de Javier Herrero «Imaginación erótica en *Amor y Pedagogía*: la planta en el hogar» (2000), o el de Birute Cilplijauskaite «El amor y el hogar. Dos fuentes de fortaleza en Unamuno» (sin fecha). Lo que ocurre es que estos trabajos, que, por cierto, pertenecen todos ya a las puertas del Siglo XXI o incluso a los años 2000, valiosos cuanto son, se limitan –como ya decíamos– al análisis del tema en el interior de una sola obra literaria no alcanzando por eso una visión panorámica de la teoría unamuniana del amor y, sobre todo, no abordando en profundidad el tratamiento filosófico que recibe el amor en su obra magna, *Del sentimiento trágico de la vida*.

Desde el punto de vista filosófico, en lo que respecta a artículos escritos sobre el tema que nos ocupa, hay que señalar el artículo de Luis Andrés Marcos «Miguel de Unamuno: ¿amor a la razón o razón de amor? Lectura *Del sentimiento trágico de la vida*» (2015), que, por cierto, ha ofrecido recientemente una conferencia sobre el amor y el conocimiento en Unamuno, en el año 2020, en la Asociación de amigos de Unamuno en Salamanca y que puede encontrarse publicada en Youtube⁴, dedicados ambos, más que a un abordaje total del tema del amor, a su relación con el conocimiento. También hemos de señalar el trabajo de Alicia Villar Ezcurra: «El orden del amor en Miguel de Unamuno» (2014). Sin olvidarse de que curiosamente fue un alemán, Friedrich Schürr, uno de los pocos que ya en 1965 señalaba al amor como una clave para entender *Del sentimiento trágico de la vida* en su artículo: «El amor, problema existencial en la obra de Unamuno» (1965). Pero sin duda es el artículo de Mario Casañas titulado «Unamuno ou le Traité de l’amour de Dieu» y publicado en 1984, antes de que Nelson Orringer publicase el *Tratado del amor de dios*, con su tesis principal, el que tomamos como punto de partida de nuestra investigación. Mario Casañas llamó por primera vez la atención sobre esta obra que fuera el prototexto para la redacción de lo que finalmente fue publicada bajo el título de *Del sentimiento trágico de la vida*. La tesis de Casañas, que hacemos nuestra y convertimos en lema

4 <https://www.youtube.com/watch?v=2SyFcgp2WAw&t=1675s>

de nuestra tesis, se resuelve en esta frase: “[...] nada nos impide ver toda la obra de don Miguel como un tratado sobre el amor de Dios. Un tratado que tal vez intentó escribir durante toda su vida, pero que quedó inconcluso.”⁵

Aparte de esto, en la literatura secundaria, contamos solamente con dos monografías centradas exclusivamente en el tema del amor en la obra de Unamuno. Una de ellas es *El amor en Unamuno y sus contemporáneos* (1995) del profesor Luis Frayle Delgado, que es un desarrollo del artículo del mismo autor antes mencionado, y la otra es el excelente trabajo *The theme of love in the works of Miguel de Unamuno* (1977), tesis presentada en la Universidad de Tennessee por Nicholas Paul Kostra y al que debemos varios de los fundamentos para la elaboración filosófica de nuestra tesis.

Por su parte, en la monografía de Luis Frayle Delgado, nos encontramos con la misma carencia que en los artículos en los que se trataba del amor en algunas obras literarias de Unamuno: no se lleva a cabo un abordaje de la concepción filosófica unamuniana del amor y se dejan de lado en el análisis su obra magna y los ensayos –lo que nosotros consideramos fuentes imprescindibles e insoslayables. Da por supuesto, por otra parte, el profesor Frayle Delgado que *amor* en Unamuno es sinónimo de *eros*, suposición precipitada e infundada, ya que el profesor Delgado no nos explica por qué ha tomado la decisión hermenéutica de que el amor unamuniano es siempre *eros*, y, en definitiva, errónea, pues que si el amor unamuniano fuese sólo *eros*, no tendría entonces nada de cristiano, algo a todas luces absurdo e insostenible. Desde nuestra posición, esta suposición, además de no ser acertada, elimina justamente lo más interesante e intrincado del pensamiento de Unamuno sobre el amor, a saber, justamente la continua ambigüedad de *eros* y *ágape* en el amor cristiano del español, a cuyo análisis detallado nos dedicaremos a lo largo de este estudio.

Por estos motivos, sin perjuicio del valor doxográfico que sin duda tiene el trabajo del profesor Delgado y sin perjuicio tampoco del poder inspirador que tiene uno de sus capítulos, el dedicado a la dialéctica del *eros* en *Amor y pedagogía*, sostenemos que la única tesis interpretativa válida con la que contamos a nivel filosófico sobre el concepto del amor unamuniano es la de Paul Nicholas Kostra. Él sí elabora un acercamiento filosófico y sistemático al tema del amor en la obra de Unamuno. Para empezar, no considera solamente las obras literarias, sino principalmente su obra ensayística y, a la hora de reconstruir la teoría unamuniana

5 Casañas, Mario: «Unamuno ou le Traité de l’amour de Dieu» (1984), p. 534. En el original dice: “[...] rien ne nous empêche de considérer toute l’œuvre de Don Miguel comme tel, comme un traité de l’amour de Dieu. Un traité qu’il a peut-être essayé d’écrire tout sa vie durant et qui est resté inachevé.” La traducción al español es nuestra. Siempre que existe una traducción de la obra que citamos, hemos recurrido a ella, pero, para aquellas obras de las que no hay traducción, hemos hecho nosotros mismos la versión española.

del amor, integra la importante aportación de comentadores como François Meyer, Serrano Poncela y Javier Marías que, aunque no se centraron en sus monografías sobre Unamuno en el tema del amor, sí habían expresado intuiciones muy acertadas sobre la ontología de Unamuno que ayudaron a Kostra a dar forma a su reconstrucción de la teoría ontológica del amor unamuniano.⁶

Sin embargo, y a pesar de las críticas que dirigíamos a la obra de Frayle Delgado, lo cierto es que, en el prólogo a su obra, nos encontramos con una afirmación de un experto autorizado en el pensamiento de Unamuno, el profesor de Salamanca Laureano Robles, que nos confirma la tesis que sostenemos sobre la importancia crucial del tema del amor en el pensamiento de Unamuno y que, años después, viene a confirmar la intuición de Casañas, a saber, cuando dice:

Luis (*se refiere a Luis Frayle Delgado*) no ha elegido un tema cualquiera. Ha elegido el tema central y crucial en el pensamiento de Unamuno.⁷

Texto en el que el profesor Robles cita además un fragmento de Unamuno de gran valor para nuestra tesis que vendría a respaldarla explícitamente con las palabras del propio Unamuno sin necesitar de la confirmación de los críticos. Según este fragmento, quedaría fuera de duda que para el pensamiento que elaboró Unamuno a lo largo de su vida, el amor es una idea vectorial mucho más importante que la fe. El fragmento en el que Laureano Robles fundamenta su opinión, pertenece a la versión manuscrita del *Diario Íntimo*, a la que el profesor Robles tenía acceso directo, aunque este pasaje no hemos conseguido encontrarlo en las ediciones del *Diario Íntimo* de las que disponemos. Según Robles transcribe, escribe allí Unamuno:

En mí no lucha la razón y la fe, hace tiempo que ésta fue vencida por aquélla; lucha el amor y la lógica, lucha mil veces más terrible y de resultados inciertos⁸

6 Hemos de señalar que existe todavía una tercera monografía dedicada exclusivamente al tema del amor en Unamuno. Se trata de una tesis que se ha presentado en el año 2021 en la Universidad Pontificia de Comillas con el título *El amor en el pensamiento de Miguel de Unamuno. Hacia una filosofía práctica como forma de vida* defendida por Arrate Aparicio Marcos y dirigida por Alicia Villar Ezcurra. Por desgracia, esta tesis no está publicada y no hemos podido tener acceso a ella.

7 Frayle Delgado, Luis: *El amor en Unamuno y sus contemporáneos* (1995), p. 9

8 Fragmento citado en Frayle Delgado, Luis: *El amor en Unamuno y sus contemporáneos* (1995), p. 9

La fe no ha sido, al menos no después de la crisis religiosa de 1897⁹, la que ha mantenido la intensa lucha que Unamuno ha dirigido contra el racionalismo positivista en defensa de la mentalidad mitopoiética, teológica y, en fin, de la religión cristiana. Lo que mantiene viva esa lucha contra la mentalidad cientificista de la modernidad es el amor, que es el que continúa enfrentándole contra la pura lógica de la razón, una vez que la fe ortodoxa de la dogmática católica ha salido derrotada. Si ha quedado algo de fe en Unamuno tras sus crisis religiosas, ésta, resucitada más que mantenida en vida, proviene del amor, que es el medio y motivo por el cual Unamuno opone la *cardíaca* a la lógica. En este sentido, se encuentra en Unamuno sin duda un rasgo que hace de su irracionalismo una actitud propiamente romántica: el motivo de su irracionalismo, de su cruzada contra el racionalismo, es ni más ni menos, el amor. Se explica además así que, tras abandonar la fe católica de la infancia por considerarla increíble, siga optando por la religión del dios del amor.

Ahora bien, sin lugar a dudas, es la publicación del *Tratado del amor de Dios*, sacado a la luz por Nelson Orringer en el año 2005 en la editorial Tecnos (junto a su también valiosísima edición crítica de *Del sentimiento trágico de la vida*) el acontecimiento más relevante en el ámbito de la bibliografía unamuniana tras la publicación del *Diario Íntimo*, por lo menos en lo que toca al tema del amor. En realidad, no sería posible realizar un estudio serio sobre el amor en Unamuno sin contar con este material bibliográfico. Un indicio de ello es que, antes de esta publicación, uno de los pocos que habían escrito sobre el amor en Unamuno con acierto acerca de su importancia, el ya mencionado Mario Casañas, lo había hecho teniendo a mano el manuscrito de este tratado. La edición de Orringer, llena de notas que refieren de los textos de *Del sentimiento trágico de la vida* a los textos originarios en el *Tratado del amor de Dios* y viceversa, nos permite hacer un seguimiento detallado de cuál fue el desarrollo del pensamiento de Unamuno sobre este tema. A esto, el profesor Orringer suma todavía más: una cantidad

9 Aunque existe una multitud casi incontable de estudios sobre esta crisis y su significado decisivo en la vida y en el pensamiento de Unamuno, nos parece que la exposición que con más precisión y acierto ha logrado captar y exponer el significado de esta crisis es la de Armando Zubizarreta. Zubizarreta fue el responsable de la publicación del *Diario Íntimo*, obra en la que el mismo Unamuno ha plasmado todas las reflexiones que habían acompañado y seguido a esta crisis. Como no podía ser de otra manera, el descubrimiento de este documento, dio un giro a todo lo que la crítica había venido interpretando hasta el momento sobre la religiosidad de Unamuno. Zubizarreta señala la existencia de este *Diario* por primera vez en una noticia titulada «Aparece un Diario inédito de Unamuno» (1957). La interpretación de la crisis que este autor ha elaborado a partir de su descubrimiento la encontramos perfilada en su mejor versión un año después del descubrimiento en su artículo: «La inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897» (1958). Sin embargo, no podemos dejar de señalar la elaboración posterior de esta interpretación que Zubizarreta ha llevado a cabo en su tesis titulada *Unamuno en su nívola* (1960), especialmente en el capítulo VI, «Crisis de 1897 y crisis de 1924-25», muy especialmente en las páginas 262-270. Aquí, como en el artículo mencionado, se explica la importancia decisiva de su mujer en medio de la crisis, recuerdo del amor maternal, que fue el que sacó a Unamuno del abismo en el que había caído y le abrió los ojos a una nueva realidad de amor familiar y filial el cual sustituiría como sustento para su vida a la fe perdida durante la crisis.

ingente de citas, exhaustivas, párrafo a párrafo, que indican las influencias que otros autores han tenido en las tesis defendidas por Unamuno. Orringer nos refiere en muchas de las notas a pie de página no ya sólo al autor y la obra que han podido inspirar las afirmaciones de Unamuno, sino que nos lleva directamente al pasaje concreto de las obras subrayadas y anotadas por Unamuno en los libros que se encuentran en la Casa-Museo Unamuno en Salamanca.

En fin, a pesar de la referencia que Casañas hacía a este tratado ya en 1985, la ausencia de la publicación del *Tratado del amor de Dios*, es, a nuestro juicio, otra de las razones de la falta de atención que ha sufrido el tema del amor por parte de los críticos unamunianos. Sin embargo, tomada aisladamente, dejando de lado las demás aducidas, esta razón no sería un motivo suficiente. Es verdad que Unamuno, con agudeza de publicista, en tiempos previos al existencialismo, cambió el título con resonancias excesivamente medievales de *Tratado del amor de Dios* para publicar su obra bajo un nombre más moderno –y pagano: *Del sentimiento trágico de la vida*. A pesar de ello, en lo que se refiere al contenido no realiza cambios sustanciales que supongan un cambio de postura de la primera a la segunda obra, de forma que no puede sostenerse que el cambio del título suponga un giro radical en la importancia que Unamuno daba a los temas tratados en ella. Más bien se trató de un cambio estético, cosmético y no de un giro en lo esencial. No es por eso sostenible la tesis de Malvido según la cual el cambio de título sería un síntoma de que Unamuno ha repensado el tema y ha desplazado al amor del centro de su pensamiento¹⁰: el nervio central de *Del sentimiento trágico de la vida* es el texto del *Tratado del amor de Dios*, y en aquella obra como en ésta, el amor es el hilo por medio del cual Unamuno habla de Dios, de la fe, del conocimiento y de la inmortalidad del alma. Si en *Del sentimiento trágico de la vida*, pone el foco en la fe más de lo que lo hace en el *Tratado*, esto no debe llevarnos a engaño, la fe de Unamuno es una fe de confianza, una fe de amor, en fin, pero ese es ya otro tema. En definitiva, para terminar nuestro argumento aquí contra la tesis de Malvido: también en *Del sentimiento* el amor es el elemento que imprime el giro decisivo de la situación desesperada a la esperanza y del escepticismo absoluto a la fe tras la llegada, en la mitad justa de la obra, al fondo del abismo.

10 Esa es la tesis de Malvido que, no percatándose de que hay la misma carga y cantidad de tragicismo y desesperación así como de certeza de ser el amor la única salida al problema existencial tanto en el *Tratado del amor de Dios* como en *Del sentimiento trágico de la vida*, y, dejándose llevar por la retórica publicitaria unamuniana en lugar de fijarse en el contenido real de sus escritos, escribe: “Unamuno acabó por sustituir el título de *Tratado del amor de Dios* por el de *El sentimiento trágico de la vida*. Este último título encierra una información valiosa del sentimiento que embarga el ánimo de Unamuno al enfrentarse con esta vida. Sentimiento de tragedia, atisbo de que la conciencia personal ha de sucumbir por siempre, corazonada de desalentadores presagios para nuestro porvenir.” en Malvido Miguel, Eduardo: *Unamuno a la busca de la inmortalidad* (1977), p. 224. Como si el sentimiento de tragedia y el amor se excluyesen mutuamente, cuando es Unamuno el que nos dice que el amor es lo más trágico que hay en el mundo, aliento indispensable del sentimiento trágico de la vida y de la agonía.

Además, no es necesario recurrir a ningún recóndito texto o alambicado análisis para descubrir la importante presencia del tema del amor en *Del sentimiento trágico de la vida*. Echando un vistazo superficial al índice de esta obra nos damos cuenta de que el tema tiene más protagonismo que cualquier otro. Es el único al que Unamuno dedica su atención en más de un capítulo: primero en el capítulo VII titulado «Amor, dolor, compasión y personalidad», en el que lo aborda por primera vez directamente después de que en el capítulo VI haya llegado “al fondo del abismo”; pero luego también en el capítulo IX «Fe, esperanza y caridad», en el que el amor es considerado como caridad, como virtud teologal junto a la fe y a la esperanza; pero es que además, sin riesgo de excederse, podríamos contar todavía un tercer capítulo dedicado al amor, nos referimos al capítulo VIII titulado «De Dios a Dios», que, sin traicionar su contenido, podría haberse titulado “Del dios de la razón al dios del amor”. Tendríamos como resultado que al menos tres capítulos tienen como tema principal el amor en tres formas diferentes: el amor en general definido a partir de su esencia, que sería la compasión; el amor como caridad, que se analizaría en sus dos vertientes como amor al prójimo y amor a dios y, por último, el amor de dios.

Por si esto fuese poco, que el tratamiento que lleva a cabo Unamuno sobre el amor es exhaustivo lo muestra no sólo la extensión que le dedica en su obra –mientras otros temas de crucial importancia que también atraviesan la obra (la inmortalidad, la fe, la existencia de dios) merecen solamente un capítulo o parte de él– sino la variedad de modos del amor que logra abarcar en su tratamiento. En el capítulo VII, encontramos la distinción principal con respecto a las formas del amor: hay un amor carnal y un amor espiritual, siendo la compasión la esencia del amor espiritual; podemos ver en este capítulo también la intrincada relación del amor con la personalidad. Luego, en el capítulo IX, vemos que el amor se entiende como caridad y que ésta acoge al menos tres formas: amor propio, amor al prójimo y amor a dios. Por fin, sobre todo en el capítulo VIII, descubrimos el amor entendido ahora como amor de dios.

El amor no ha dejado de estar en el centro del pensamiento de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*. Pero sí es cierto que la importancia del amor quedaba todavía más patente, más a la vista, en la obra embrionaria de *Del sentimiento trágico de la vida*. Al menos si miramos su índice, vemos que el primer capítulo del *Tratado del amor de Dios* comienza con una cuestión esencial en el pensamiento de Unamuno que ha de determinar su pensamiento sobre la fe y la esperanza, a saber, «¿A Dios por el amor o por el conocimiento?», es decir, el amor estaba ya al comienzo de la obra. Esta pregunta es el verdadero punto de partida de la reflexión unamuniana: se trata de llegar a Dios, de eso no hay duda, pero ¿por qué medio? Al dios viviente se llega, claro, por el amor, si acaso por medio del conocimiento amoroso, pero sin duda no por

medio del conocimiento racional. A este primer capítulo le sigue otro que profundiza todavía más en el tema y que responde a la pregunta «¿Qué es el amor?», necesaria tras la respuesta dada a la cuestión del primer capítulo. Todo nos indica que el “amor” es un principio de su pensamiento. Por lo demás, sólo después de resolver la pregunta sobre el amor se preguntará qué es la fe, qué es la verdad y sólo más tarde llegará al problema de la inmortalidad, para volver, ni más ni menos, después del encuentro con el “misterio de la inmortalidad” al tema del amor en otra de sus formas en el capítulo «¿Qué es la caridad?», al que seguirán reflexiones sobre lo que significa la “vida en Dios”, la “religión” y, por supuesto, el “cristianismo”.

Una vez más encontramos el papel eminente del amor en el pensamiento teológico-filosófico de Unamuno, pues que su dios es un dios de amor, no de razón, y que llega a él por el amor, no por la razón o el conocimiento; si por la fe, por una fe de amor, siendo así que se vive en dios por el amor y el cristianismo se define como la religión del dios del amor.

Planteamiento de la tesis

El pensamiento de Unamuno sobre el amor, sobre todo su plan de componer una obra con el título *Tratado del amor de Dios*, nos lleva a pensar que es necesario situar a Unamuno en una tradición secular de la literatura cristiana poniendo su obra en línea con otras como el *Traité de l'amour de Dieu* de Francisco de Sales o el homónimo *Traité de l'amour de Dieu* de Bernardo de Claraval. Al menos hemos de entender que esa debió de ser la intención de Unamuno al ponerse a escribir un tratado con ese nombre¹¹. Tal título tiene, sin duda, reminiscencias medievales, como las tiene la posición a menudo romántica de Unamuno. Pero la idea de escribir un tratado sobre el amor en clave cristiana en el Siglo XX no fue exclusiva de Unamuno. Si bien los compatriotas de Unamuno no mostraron un gran interés por el tema, no ocurría lo mismo entre los teólogos contemporáneos e inmediatamente posteriores a Unamuno en otros países de Europa. La centralidad de este tema en el pensamiento de Unamuno coincide con un renacimiento en su tiempo del interés por tratar el amor desde el punto de vista teológico; aunque

11 Para abundar en esta idea, puede leerse Zambrano, María: *Unamuno* (2015), el capítulo V titulado «La Guía de Unamuno: *Vida de Don Quijote y Sancho*», pp. 107-128, texto que, aunque no se refiere al *Tratado del amor de Dios*, sí sitúa la obra ensayística de Unamuno, sobre todo *Vida de Don Quijote y Sancho*, pero por lo mismo también a *Del sentimiento trágico de la vida*, en la tradición cristiana de las Guías espirituales, es decir, escritos que no siendo de filosofía sistemática, tampoco son simples confesiones o autobiografías, sino la exposición de una experiencia personal que ha de servir de referencia edificante a los que la lean.

en España creemos que Unamuno fue el mejor ejemplo. Los teólogos que escriben sobre este tema, lo hacen en un movimiento de reacción contra las teorías modernas del amor, esto es, más específicamente, en reacción contra la tendencia del pensamiento moderno a alejarse de las concepciones cristianas del amor para volver a abrazar concepciones eróticas solamente deudoras del platonismo y del neoplatonismo –del paganismo heleno, en fin– y que tienden, en su visión exclusiva del amor como *eros*, a rechazar la tradición evangélica del *ágape*¹². El *eros*, reinterpretado sobre todo en su versión naturalista y biologicista como instinto y deseo, es, para el común de la modernidad, el único amor verdadero. Éste es, por ejemplo, el diagnóstico de teólogos como el suizo reformado Emil Brunner (1889-1966). Entre estos se cuenta también el sueco y luterano Anders Nygren (1890-1978), autor del que retomaremos la tesis según la cual reformados y católicos se distinguen esencialmente debido a sus concepciones sobre el amor para demostrar luego que Unamuno, en esto, se mantuvo católico. Además de estos dos autores, encontramos también otros teólogos preocupados con el tema del amor, pero desde una perspectiva diferente, esto es, tan preocupados con la erotización del pensamiento moderno como con la reacción de rechazo total de *eros* por parte de los teólogos reformados más radicales. Este segundo grupo de teólogos, ocupados con el tema del amor, intentarán más bien encontrar un compromiso entre *eros* y *ágape*, entre la tradición evangélica y las otras tradiciones, como ya lo había hecho San Agustín y como fue lo habitual en la tradición católica hasta la Reforma. Así como en los tiempos de los primeros padres de la Iglesia, los teólogos católicos trataron de asimilar los conceptos del amor helénico (platónico y neoplatónico), esto es, el *eros* y quizá en menor medida la *filia*, tratarán ahora estos teólogos modernos de incorporar los elementos integrables de las nuevas tendencias de pensamiento como, por ejemplo, del psicoanálisis. Ese es el caso del luterano, aunque también pensador existencialista, Paul Tillich (1886-1965) y del católico Josef Pieper (1904-1997).

Lo cierto es que todos estos teólogos pertenecen al ámbito germánico. En España, sería Unamuno el único que, al mismo tiempo consciente de los movimientos contemporáneos y conocedor de la tradición católica, habría abordado el tema desde coordenadas filosófico-teológicas, elaborando un trabajo equiparable al de los autores mencionados. Gabriel Marcel (1889-1973), católico convertido, en Francia, es un caso similar al de Unamuno, de un filósofo y

12 Véase por ejemplo: Brunner, Emil: *Eros und Liebe*, p. 8: “Esta interpretación de la vida de corte platónico, neoplatónico y místico, en la cual al Eros le corresponde una posición predominante, ha tenido también, como todo el mundo sabe, un significado decisivo en la reciente vida espiritual europea.” La traducción es nuestra, ya que no hay otra disponible en lengua española. El texto original es el que copiamos a continuación: „Diese platonisch-neuplatonisch-mystische Lebensdeutung, innerhalb deren dem Eros eine so dominierende Stellung zukommt, hat aber auch, wie allgemein bekannt ist, im neueren europäischen Geistesleben eine entscheidende Bedeutung gehabt.“

teólogo que ha escrito en polémica dialéctica con las nuevas teorías del amor. Marcel se ha centrado, sin embargo, dentro del espectro cristiano, en el tema de la esperanza y no contamos – como sí ocurre con los otros mencionados– con una obra suya en la que analice a fondo la cuestión del amor.

En qué medida y en qué sentido preocupaba el tema del amor a los autores europeos contemporáneos y directamente posteriores a Unamuno, podemos verlo en la obra de Josef Pieper *Über die Liebe* (1972), traducida al español con el título *Amor* (y que se encuentra en la recopilación de obras de Pieper titulada *Las virtudes fundamentales* (2015)). Pieper señala en uno de sus pasajes el rasgo fundamental que cruzó el pensamiento teológico sobre el amor en el Siglo XX: en la mayoría de los tratados sobre el amor (publicadas en los años 30 del Siglo XX) se expone el conflicto entre *eros* y *ágape* y, como si se tratase de un contragolpe de la teología dirigido a las nuevas formas de pensar el amor, se difama a *eros* y al amor erótico en general para elevar a *ágape* como el único amor verdadero. Pieper, como Tillich y Unamuno, como veremos, dará el tono que completa el panorama de las obras teológicas sobre el amor escritas en aquel siglo, a saber, el de la reconciliación de *ágape* con el *eros*.

El texto de Pieper al que nos referimos dice así:

Para decirlo ya al comenzar, se trata de la oposición entre «Eros» y «Ágape», en la cual el «Eros», que no tiene que significar necesariamente el amor sexual, sino más bien, en su sentido más amplio, todo amor que exige o necesita la posesión de su objeto, aparece como lo contrario de ese amor que sería el único digno de los cristianos; por lo que el «Eros» ha sido víctima de una expresa y siniestra difamación. La contraposición puede cambiar de matiz y decirse «Eros y caridad», «Eros y Ágape», «Eros y Amor»: las tres variantes fueron otros tantos títulos de tres libros aparecidos en los años treinta. Lo común en los tres es la denigración del Eros.¹³

Las tres obras que cita aquí Pieper son, en su versión original: *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums* (1929), de Heinrich Scholz; *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* (editada en dos tomos, 1930/1937) de Anders Nygren y *Eros und Liebe* (1937) de Emil Brunner. La más importante, sin duda, por su precisión y por la polémica que plantea, es la de Anders Nygren, *Eros und Agape* (*Eros och Agape*, en el original sueco). Aunque en nuestro trabajo tendremos la obra de Brunner en cuenta, nos centraremos principalmente en la de Nygren y en la de Pieper para guiar nuestro análisis del concepto del amor en Unamuno. A la de Heinrich Scholz no le hemos prestado especial atención en este trabajo, en parte porque trata temas o aspectos que no tienen relación con los que ocupan

13 Pieper, Josef: *Las virtudes fundamentales* (2017). *Amor*, V. Eros y Ágape, p. 335

a Unamuno, y en parte porque sus ideas están ya recogidas en los textos de los otros autores mencionados.

Pues bien, los autores reformados a los que nos referimos entienden que *eros* ha pervivido desde la Grecia pagana hasta nuestros días, a menudo transportado por la tradición católica, amalgamado con el amor cristiano verdadero (que sería solo *ágape*); en la modernidad el *eros* habría llegado a convertirse en la forma hegemónica del amor. Reaccionan ante esta situación proponiendo un regreso al amor de los Evangelios como solución liberadora de la que entienden como una degeneración paganizante de la mentalidad moderna. Dicho regreso ha de suponer la eliminación de todos los elementos eróticos del amor. Pieper, por su parte, consciente del problema, propondrá una solución que, en lugar de consistir en un desprecio y un rechazo total de *eros* en favor de *ágape*, supondrá –entroncando con la tradición católica desde San Agustín– un compromiso entre ambas formas del amor, sin que conlleve menosprecio de ninguna de ellas, sino más bien la integración de las formas más bajas y más imperfectas en las más altas y perfectas. La obra del profesor de teología católica alemán, *Über die Liebe*, la consideraremos una referencia en nuestro trabajo a la hora de trazar las coordenadas y el marco en el que abordar correctamente el tema del amor en Unamuno, un pensador católico que también cristalizó su pensamiento sobre el amor a principios del S. XX.

Pieper, católico como Unamuno, conocía las teorías de Brunner y de Nygren, aunque desgraciadamente no la de Unamuno. Unamuno, aunque conocía a multitud de teólogos reformados y su manera de pensar, no conocía, que sepamos, las obras mencionadas de Brunner y Nygren. Así, Pieper se convierte en un vínculo desde el que podremos relacionar las teorías de autores que se desconocieron. Establecer comparaciones entre estas diferentes teorías es parte de la tarea que nos proponemos en este trabajo.

No obstante, a pesar de este desconocimiento recíproco, la muestra de que el tema del amor era un problema objetivo en la atmósfera intelectual europea de principios del Siglo XX es que todas las obras mencionadas fueron escritas entorno a las mismas fechas. Es verdad que Unamuno había cristalizado ya sus ideas sobre el amor un poco antes, en 1912, antes de la publicación de las obras de Scholz, Nygren y Brunner y, por supuesto, antes de las de Pieper y Tillich; sin embargo, seguía profundamente preocupado con el tema todavía en los años 30, década en la que fueron publicadas las obras de esos autores. Lo vemos en el Prólogo a su obra de teatro *El hermano Juan*, escrita en 1929, en el que presenta explícitamente su teoría como una alternativa a la de Freud y Marx y lo vemos en *San Manuel Bueno, Mártir* (1931), en la que queda definitivamente clara la prioridad que el amor y sus obras tienen sobre la fe en el pensamiento del pensador español.

Y es que es también en el marco de esta polémica de reacción ante el pensamiento moderno donde hemos de situar la teoría de Unamuno, que si bien es anterior a la de los autores a los que se refiere Pieper, y no aborda el tema con los términos de la dicotomía *eros/ágape*, puede ser perfectamente analizada desde estas coordenadas, pues que en el fondo se trata de la misma situación: el choque entre la tradición cristiana y el pensamiento moderno secularizado deudor del paganismo helénico que bien se enfrenta directamente al cristianismo y a su tradición, bien toma distancia de él y lo considera un evento del pasado. Además, sostenemos que, aunque Unamuno no exponga la polémica con esos términos, su pensamiento implica también un quiasmo análogo al que se propone entre *eros* y *ágape*, que, en sus términos se expresará como el enfrentamiento entre amor carnal y amor espiritual. Veremos, sin embargo, que en el fondo no son oposiciones equiparables. La primera diferencia de Unamuno con estos otros autores (Nygren, Brunner) es que no disocia, como ellos, de forma radical *eros* y *ágape*, por lo que no puede llegar a la conclusión de un rechazo de uno de ambos modos del amor y tendrá que buscar más bien una forma sintética. De hecho, aunque se da entre el amor carnal y el amor espiritual una tensión y un conflicto muy similar al que describen aquellos teólogos entre *eros* y *ágape*, lo cierto es que *eros* está presente en el amor espiritual tanto como *ágape* en el amor carnal, es decir, *eros* y *ágape* componen conjuntamente ambas formas del amor. Podremos alcanzar esta tesis en la medida en la que, retornando sobre los textos de Unamuno desde la terminología expuesta por estos autores (en especial Pieper), podamos reinterpretar en los fenómenos de amor a los que se refiere el español rasgos eróticos y rasgos agápicos, pues que él no habla en estos términos. En el pensamiento de Unamuno, por lo demás, en muchas ocasiones, los dos modos del amor aparecen amalgamados hasta la mezcla más perfecta, estando su posición filosófica más cercana por ello a la de Pieper, el que también rechaza una disociación radical de *eros* y *ágape* tal como la proponen los autores reformados. Aunque también es cierto que Unamuno pasará, en ocasiones, al extremo contrario al de los luteranos y, alzándose en dichas ocasiones como pensador moderno, valorará más en su amor los rasgos propios de *eros* y dedicará menos atención a las especificidades de *ágape*, distanciándose en estos caso de la ortodoxia católica y no, como en la fe, para aproximarse a los protestantes, sino, en este caso, para aproximarse a las versiones paganas del amor. Unamuno, con respecto al tema del amor, aunque católico, lo es, como es habitual en él, de un modo *sui generis*, debido, por un lado, a su preferencia por la tradición clásica helénica y, por otro, a un influjo del pensamiento moderno en él mayor del habitual entre otros autores católicos más ortodoxos.

Pues que, como decíamos, ha faltado en su tiempo el mutuo conocimiento entre los autores mencionados y Unamuno y con ello el intercambio entre sus teorías y, puesto que han faltado

también comentadores de Unamuno que hayan establecido las oportunas relaciones entre dichas teorías contemporáneas del amor para aclarar así la importancia que tuvo en su tiempo la teoría de Unamuno, queda esta tarea y esta responsabilidad completamente a nuestra disposición.

Revisar y valorar la teoría del amor de Unamuno –tras recomponerla– relacionándola dialécticamente con las que ofrecieron sus contemporáneos es entonces el método y tarea de este trabajo. Por ello, no hemos de cerrar esta introducción sin exponer, al menos a grandes rasgos, el gran contraste que existe entre las que se perfilan como las dos teorías fundamentales sobre el amor a principios del Siglo XX en el ámbito de la filosofía cristiana: por una parte, la tesis principal de los teólogos reformados y, por otra, lo que nosotros entendemos que es la alternativa a esa tesis, es decir, la posición que comparten Pieper, Tillich y Unamuno.

La obra de Nygren será para nosotros una referencia en un doble sentido: por una parte, recogeremos dialécticamente su tesis fundamental para reinterpretar desde ella a Unamuno, pero, por otra parte, tomaremos partido por la posición de Unamuno para enfrentar desde ella las posiciones de Nygren. Su tesis es la más clara y polémica de todas las presentadas. Según ella, existen dos formas principales del amor: *eros*, el amor pagano, y *ágape*, el amor cristiano o, dicho de otro modo: *eros*, el amor natural del mundo, y *ágape*, el amor sobrenatural que viene de dios. Hasta este punto su tesis no supone una gran novedad con respecto a la tradición teológica. Pero continúa el desarrollo de su tesis y con él su novedad: hay una tercera forma del amor: *caritas*. *Caritas*, el nombre del amor católico, sería en realidad una síntesis de las dos formas primordiales del amor: *eros* y *ágape*. Ésta es la tesis que aceptamos para leer desde ella a Unamuno. Esta síntesis la habría operado por primera vez San Agustín y determinaría hasta hoy la piedad católica, además, sería ésta la forma de amor que más impacto habría tenido, incluso entre los reformados, a pesar de las críticas de Lutero contra la *caritas*. Así lo describe Nygren:

La idea cristiana del amor ya no es la misma después de San Agustín. [...], la visión del amor de Agustín es sin duda la que más influencia ha tenido en la historia de la idea cristiana del amor. [...]. Ni siquiera la Reforma ha podido cambiar esto verdaderamente. En la cristiandad evangélica la comprensión agustiniana del amor cristiano ha sido, hasta el día de hoy, mucho más decisiva que la de Lutero.¹⁴

14 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 352. La traducción es nuestra, el texto de la traducción alemana, al que hemos podido tener acceso, dice: „Der christliche Liebesgedanke ist nach Augustin nicht mehr derselbe wie vorher. [...], daß Augustins Liebesanschauung den zweifellos größten Einfluß in der Geschichte des christlichen Liebesgedankens ausgeübt hat. [...]. Nicht einmal die Reformation hat dies im Ernst ändern können. In der evangelischen Christenheit ist Augustins Verständnis der christlichen Liebe bis auf den heutigen Tag in weit höherem Grade entscheidend gewesen als dasjenige Luthers“. Aunque existe una traducción parcial de la obra de Nygren al español, no hemos podido hacer uso de ella, ya que, de los dos tomos que constituyen la obra original de Nygren –publicados en la versión alemana reunidos en un solo tomo– sólo ha llegado a publicarse la traducción española del primer tomo; el segundo tomo, por razones que desconocemos, no está publicado.

Frente a la síntesis que supone la *caritas* agustiniana, síntesis de dos amores provenientes de dos tradiciones opuestas, pero, sobre todo, de dos fuentes ontológicas distintas (una natural, la otra sobrenatural), la Reforma, con Lutero a la cabeza, supondría, en primer lugar, el desvelamiento de la imposibilidad de dicha síntesis. Lo que había hecho San Agustín se descubre como una traición y como una contaminación del amor cristiano tal como éste se había revelado en los Evangelios. La Reforma sería además el proceso de purificación del *ágape*, retirando de él todos los elementos de *eros* que se le habrían ido adhiriendo a lo largo de la tradición, degradándolo, y esto por causa del concepto impuro de *caritas*. El amor unamuniano, que identificamos principalmente con la caridad católica, caería entonces desde este punto de vista, junto con toda la caridad, dentro del saco del amor impuro, deudor del error agustiniano, y habría de ser por eso rechazado. Pero justamente en este juicio nos separamos de la posición de Nygren y defendemos la versión del amor unamuniano por considerarla más equilibrada y adecuada a la realidad que la del reformado. El concepto del amor unamuniano, a diferencia de su concepto de la fe, coincide mucho más con la noción católica y no se asemeja en nada a la noción reformada tal como la presenta el teólogo sueco, por eso la defensa del amor unamuniano frente al puro *ágape* equivale a la defensa de la caridad católica frente al purismo protestante y viceversa.

Así continúa exponiendo Nygren su tesis:

“Por *síntesis* se entiende la tendencia que adapta al cristianismo a su entorno. La tendencia sintética intenta construir una visión unitaria a partir de un material que proviene tanto del cristianismo como de otras proveniencias. [...]. Por *reforma* se entiende la tendencia que purifica al cristianismo. Aquí de lo que se trata es de trazar lo más nítidamente posible límites en todas direcciones y dejar aparecer al cristianismo en su singularidad.”¹⁵

Para añadir poco después, a modo de resumen:

Síntesis y Reforma – ese es el ritmo propio de la historia de las ideas cristianas.¹⁶

Siendo el caso que todos los textos que nosotros hemos utilizado para nuestro trabajo de esta obra pertenecen al segundo tomo y que no pudimos tener acceso al original sueco, hemos optado por la versión alemana por considerarla la más fiable de las disponibles, traducida, por cierto, por un familiar de Nygren, Irmgard Nygren. La versión española fue traducida por José A. Bravo directamente no de la versión original sueca, sino de la versión alemana que nosotros usamos y fue publicada por la editorial Sagitario en Barcelona en el año 1969 bajo el título *Eros y Ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Tomo I.

15 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 168. Y la versión alemana: „Mit *Synthese* ist die Tendenz gemeint, die das Christentum seiner Umgebung anpaßt. Die synthetische Tendenz versucht aus Material, das sowohl vom Christentum als von anderer Seite her geholt wird, eine einheitliche Anschauung aufzubauen. [...]. Mit *Reformation* aber ist die Tendenz gemeint, die das Christentum rein züchtet. Hier geht es hauptsächlich darum, so scharf wie möglich die Grenzen nach allen Seiten zu ziehen und das Christentum in seiner Eigentümlichkeit hervortreten zu lassen.“

La razón del desprecio de *eros* por parte de los protestantes, siendo el más radical entre ellos Anders Nygren en su persecución del *eros*, se debe seguramente no sólo a su deuda con Lutero y al rechazo que la Reforma ha supuesto con respecto a la tradición pagana, helénica, presente todavía hoy en día en el cristianismo, en especial en el catolicismo; sino que se debe sin duda también –como ya decíamos– a una reacción defensiva en contra de la invasión por parte de *eros* en todo lo tocante al amor, tanto en su práctica como en su teoría, que, en la época en la que escribían estos autores, estaba desplazando casi por completo todo elemento espiritual que pudiese implicar el *ágape* cristiano.

Emil Brunner, en el contexto de su análisis sobre el pensamiento moderno en el que señala una fuerte influencia platónica y neoplatónica y en la que destaca como rasgo fundamental de la Modernidad el que los seres humanos pretenden concebirse como absolutamente autónomos, sin depender ni mucho menos de un creador, sino siendo ellos sus propios creadores¹⁷, sentencia a la época moderna y al pensamiento moderno como una época y un pensamiento eróticos:

El pensamiento del hombre moderno es erótico.¹⁸

No se puede negar que alguno de los rasgos que Brunner señala en su obra como característicos del pensamiento erótico de la Modernidad corresponden a Unamuno, mas no sin matices. Adelantábamos antes que acaso Unamuno se encontraba a la izquierda de Pieper –si ponemos a éste en el centro y a los luteranos mencionados a su derecha–, en lo que respecta a su actitud ante el *ágape* y el *eros*. Estaría en este eje en el extremo derecho la opción que elige únicamente a *ágape* y en el extremo izquierdo la opción que elige sólo a *eros*, estando entonces en el centro una posición sintética que no optaría por el uno en detrimento del otro, sino que trataría de integrar los dos modos y tradiciones del amor. Se podría estar tentado entonces de clasificar a Unamuno como un autor moderno sin más y entender que es de los que optan por reducir todo amor a *eros*. Posiblemente así habría de pensarse si se aceptasen las premisas y las coordenadas de Brunner. Lo que ocurre es que éstas, así entendidas, llevarían a resultados absurdos, como el de considerar a un teólogo luterano como Tillich también como un pensador erótico de la modernidad, pues que concede un importante papel al *eros* en su concepto del amor. En su obra, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit* (1955), traducida en español como *Amor, poder y*

16 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 169. La versión alemana dice: „*Synthese und Reformation –das ist der eigene Rhythmus der christlichen Ideengeschichte.*“

17 Brunner, Emil: *Eros und Liebe*, p. 13

18 Brunner, Emil: *Eros und Liebe*, p. 9. La traducción es también nuestra, en el original dice: „Das Denken des modernen Menschen ist erotisch.“

justicia (1970), Tillich, teólogo luterano y filósofo existencialista alemán dirige sus argumentos contra los que se empeñan en separar radicalmente *eros* de *ágape*, sin por eso posicionarse en contra o al margen de la tradición cristiana y a favor de la modernidad y del pensamiento erótico. Tillich, más cercano en este punto a la posición católica de Pieper que a la de sus colegas luteranos, rompe la alternativa propuesta por Brunner y Nygren y rechaza el principio según el cual todo lo que no implique persecución del *eros* implica concesión al pensamiento erótico del paganismo y de la modernidad. Tillich defiende, como Pieper, la posibilidad y la conveniencia de un compromiso entre las dos formas del amor en la base de la tesis según la cual no habría realmente dos amores distintos, sino uno sólo a nivel ontológico que toma luego diferentes formas fenoménicas:

La ontología del amor nos conduce a la afirmación fundamental de que el amor es uno. Tal afirmación contradice la tendencia principal de las recientes discusiones acerca de la naturaleza del amor. Estas discusiones eran útiles porque obligaban a prestar atención a las diferentes cualidades del amor. Pero eran y son desorientadoras porque consideraban las diferencias cualitativas como diferencias de clase.¹⁹

El error, según Tillich, de aquéllos que pretenden separar un amor del otro, sería haber confundido lo que son dos cualidades del amor con la existencia ontológica de dos amores realmente diferentes. Desde esta posición, entonces, habría sido un acierto por parte de Unamuno el no haber establecido una división entre dos amores. La consecuencia natural de este punto de partida será que los distintos amores de los que hable, serán siempre cualidades distintas de uno y el mismo amor, esencia común de sus distintas modalidades. Se tratará por eso de analizar en las distintas representaciones del amor que nos ofrece Unamuno la proporción de cada una de estas cualidades (de *eros* y de *ágape*) como cualidades no excluyentes y no como formas esencialmente distintas o como principios ontológicos dispares.

Los pasajes de la obra de Tillich en los que presenta su teoría sobre el amor serán junto a la obra de Pieper, el material en el que apoyaremos la parte positiva de nuestra tesis sobre el amor en el pensamiento de Unamuno siendo las tesis de los otros autores reformados el material en el que apoyaremos la parte crítica de nuestro trabajo; crítica porque desde sus tesis podremos criticar el pensamiento de Unamuno, pero crítica también porque podremos volvernos luego críticamente contra esas tesis para defender la versión católica y unamuniana del amor.

19 Tillich, Paul: *Amor, poder y justicia* (1970), «El ser y el amor», Una ontología del amor, p. 45

Recapitulando lo expuesto sobre este conflicto a la hora de interpretar el amor según Unamuno podemos decir: pues que en toda forma de amor Unamuno entiende que se encuentran rasgos eróticos, se entiende la sospecha de que el pensamiento de Unamuno sobre el amor sea un pensamiento exclusivamente erótico que pueda encuadrarse en el pensamiento moderno tal como lo define Brunner y como lo entienden los otros autores que rechazan de plano todo *eros*. Pero es que tampoco deja de ser cierto que, aunque los elementos eróticos del amor en Unamuno son muy llamativos, también se pueden señalar elementos que recuerdan indudablemente al *ágape* cristiano. Sería injusto entonces despreciar este otro aspecto del amor unamuniano. Además, de lo que no cabe duda –y esto es ya algo que no se deriva de un análisis crítico de su concepto sino de la literalidad de sus escritos–, es que Unamuno identifica en gran medida su amor con la *caritas* católica. Entonces, a no ser que defendamos las tesis de Nygren, no será posible afirmar que la caridad unamuniana sea completamente equiparable a *eros*, pues si así fuese, ocurriría lo propio por los mismos motivos con toda caridad católica. Y es que si abordáramos aún el amor espiritual unamuniano, el que más nos recuerda a la caridad católica y al *ágape*, desde la perspectiva de autores con criterios tan estrictos como Nygren o Kierkegaard –más tarde ahondaremos en este autor y veremos cómo es un digno precedente de las tesis de Nygren–, tendríamos que concluir con respecto al amor espiritual unamuniano que no hay en él nada de *ágape*, sino que se trataría de una forma refinada del amor propio, de *eros*, que es lo que dichos autores concluyen desde sus premisas acerca de cualquier caridad católica, que quedaría rebajada entonces a simple sublimación de *eros*, indigna de ser comparable con el amor de dios, único y verdadero amor cristiano²⁰. Esto lo consideramos insostenible.

Teniendo en cuenta la radicalidad de estas posiciones luteranas y atendiendo a posiciones teológicas cristianas más equilibradas, tomaremos esta conclusión hipotética como indicio de que no puede entenderse a Unamuno de esa manera en lo que respecta al amor, es decir, no como un autor puramente moderno y pagano que opta exclusivamente por *eros*, pues entonces ya no sería posible establecer la diferencia entre Unamuno o Marcel y Freud, por ejemplo.

Más nos convence la tesis que clasifica a Unamuno como un pensador que en lo relativo a este tema se encuentra claramente dentro de la mentalidad católica, cristiana, y no aparte de ella con los pensadores modernos y ateos, pues que su concepto del amor, con todas las salvedades

20 La idea de que el *eros* se esconde también en formas de amor que comúnmente se entenderían como formas del amor cristiano, de *ágape*, es algo que señala una y otra vez en sus análisis no sólo Nygren, por ejemplo en Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 513, refiriéndose al amor de la mística católica como una versión sofisticada, refinada y encubierta de *eros*; sino también Kierkegaard, refiriéndose a todos los fenómenos de amor platónico o cortés e incluso a la amistad, como formas no de *ágape*, sino de un *eros* ennoblecido, sublimado, por así decir, pasado por una operación cosmética. Véase sobre esto por ejemplo: Kierkegaard, Søren: *Las obras del amor* (original 1847/traducción española 2006), Primera Parte, II.2. Amarás a «el prójimo», p. 68

que se puedan hacer, se identifica fundamentalmente con el concepto de caridad católica que depende directamente de la divinidad de Cristo y no podemos aceptar que ésta sea sólo una versión sublimada de *eros*. Acaso se trata en Unamuno de una aportación específica dentro de la historia de las concepciones cristianas del amor, quizá se trata de una caridad católica exacerbada, agónica, de un amor en el que la síntesis entre *eros* y *ágape* y entre lo corpóreo y lo espiritual es especialmente polémica y descarnada, pero eso no autoriza a descartar la presencia de lo agápico y lo espiritual en su concepto del amor y, por lo tanto, no permite denegar la pertenencia del amor unamuniano al género del amor católico.

Expongamos para finalizar esta introducción la estructura de nuestro estudio. En este trabajo procederemos de la siguiente manera para recomponer y exponer exhaustivamente el concepto de amor unamuniano: empezaremos en el primer capítulo abordando la distinción fundamental establecida por Unamuno entre el amor carnal y el amor espiritual para descubrir que, pese a las apariencias, se trata de eso, de una distinción y no de una división o disociación, pues que Unamuno no concibe ningún amor espiritual que no tenga algún componente carnal ni ningún amor carnal que carezca en absoluto del soplo espiritual. Profundizando en su concepto de amor espiritual, que resulta un concepto más fuerte que el de amor carnal, más próximo al concepto de amor en general, por compartir con él más rasgos genéricos que el amor carnal, se llega a su esencia, la compasión, que expondremos en el segundo capítulo. Veremos cómo para Unamuno la compasión se confunde prácticamente con la caridad cristiana, llegando en ocasiones a ser muy difícil diferenciar la una de la otra. Pese a todas las dificultades y apoyados en el orden de exposición con el que el mismo Unamuno procede en *Del sentimiento trágico de la vida*, podremos llegar en el tercer capítulo a deslindar el concepto de caridad del de compasión y exponer las cuatro definiciones que Unamuno da de la caridad: 1) la caridad como desbordamiento de la compasión, 2) la caridad como la esperanza en la acción, 3) la caridad como impulso a la producción y 4) la caridad como impulso a liberarse y a liberar a todo prójimo del dolor, lo que para Unamuno significa un impulso a eternizarse y a eternizarlo todo. Una vez expuestas las definiciones generales de la caridad, descubriremos que puede acoger tres formas distintas: como amor a sí mismo, como amor al prójimo y como amor a dios, siendo el amor al prójimo el modelo de todas sus formas. Muy cercana a la caridad así definida se encuentra el amor de dios que, si bien se puede caracterizar también como caridad, bien es cierto que, pues completamente sobrenatural y ejercida solamente por dios, ha de ser considerada a otro nivel que la caridad de que son capaces los seres humanos, por eso dedicaremos un capítulo separado al amor de dios, el capítulo cuarto. Tras la exposición de todo el despliegue de formas y facetas del

amor unamuniano, en el capítulo quinto, podremos volver a dedicarnos en exclusiva y por extenso a su contraste con las tesis de Anders Nygren y otros teólogos reformados sobre *eros*, *ágape* y *caritas*, con lo que quedará presentada toda la problemática entorno al concepto cristiano del amor. Una vez expuesto a lo largo de estos cinco capítulos todo el material bibliográfico y argumentativo que es la base de nuestro estudio, presentaremos en la conclusión una vez más la tesis que iremos elaborando a lo largo de todo el trabajo y que hemos esbozado en esta introducción, a saber, que el concepto de amor unamuniano permite una comprensión unitaria y no disociada del amor y ofrece una solución a la oposición excluyente entre *eros* y *ágape* planteada por sus contemporáneos. Unamuno plasmará esta solución especialmente en su concepción de la meterótica, que, como superación de la dinámica simplemente erótica del amor, supone también una feliz, aunque trágica, resolución del problema planteado por el sentimiento trágico de la vida.

Capítulo 1: Las dos formas fundamentales del amor según Unamuno: amor carnal y amor espiritual

Tanto en el *Tratado del amor de Dios* (redactado entre 1905 y 1908) como en *Del sentimiento trágico de la vida* (1911-1912), cuando Unamuno pregunta por la esencia del amor en busca de una definición, procede de la misma manera: comienza con una distinción entre el amor carnal y el amor espiritual. En un principio, podrá entenderse que el amor carnal es básicamente el amor sexual y que el amor espiritual se identifica con la compasión.

Esta distinción tiene sin duda sus raíces en una concepción dualista según la cual habría un mundo físico y un mundo espiritual, un mundo sensible y otro inteligible, concepción cosmológica que implicaría a su vez una concepción asimismo dualista a nivel antropológico que haría consistir al ser humano en un cuerpo y en un alma (o espíritu). Según este dualismo, el cuerpo y el espíritu ocuparían dos planos ontológicos diferentes y, por eso, a cada uno de ellos correspondería un tipo de amor, un tipo de relación de atracción entre los entes de cada uno de esos planos. Los seres humanos carnales, exteriores, se juntarían con los otros seres humanos exteriores en el mundo físico mientras que el ser humano interior se encontraría con el otro ser humano interior en el mundo espiritual por medio de una fusión de las almas²¹.

Sin embargo, Unamuno, al mismo tiempo que distingue estos dos planos y estas dos formas del amor, establece ya desde el principio la relación de implicación que se da entre estos dos niveles de forma que queda impedida cualquier interpretación que pretenda ver en esta distinción una disociación. Esa implicación de los dos planos, del cuerpo y del espíritu, proviene de su comprensión de la encarnación de dios en Cristo, que sería el punto central del encuentro de la carne y del espíritu, del hombre carnal y del hombre espiritual, exterior e interior. Cristo, el hijo de dios, es el ser en el que ambas realidades se dan conjuntamente y, por eso, es para Unamuno el modelo de la vida –especialmente de la humana– y del conflicto agónico entre los extremos que constituyen al ser humano de carne y hueso. Esa implicación tensa y hasta agónica de la carne y del espíritu, de ambos amores, es la solución unamuniana al problema de la disociación

21 Sobre esta teoría puede encontrarse un desarrollo en el artículo de Unamuno titulado «Soledad» (1905), en Unamuno: OC VIII, Soledad, pp. 777-795; teoría con la que a su vez se combina otra que distingue persona e individuo, siendo el individuo lo corpóreo y la persona lo espiritual, presentada, por ejemplo en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 411.

de los dos ámbitos, de los dos amores, proveniente de la filosofía dualista, problema que él mismo había diagnosticado en su obra *En torno al casticismo* (1902) al abordar este tema en relación al espíritu castellano²².

Es Juan Rof Carballo en su artículo «El erotismo en Unamuno» (1964) el que nos señala el contexto de esa separación disociadora del amor corpóreo y del amor espiritual. Carballo comenta que Unamuno es consciente de esa separación que llega a ser una disociación entre ambas formas del amor:

No se le escapa a Unamuno que esta actitud, que niega toda línea de continuidad entre el puro instinto sexual y sus manifestaciones sublimes o sublimadas en el amor *courtois* o en los refinamientos eróticos de otras naciones acaba, forzosamente, por conducir a una actitud disociada, a una separación abismal entre el amor físico y el amor espiritual.²³

Notemos, antes de continuar, que Carballo, como psicoanalista, traduce la distinción unamuniana a los términos de instinto sexual (amor carnal) y sublimación de este instinto (amor espiritual), lo que será inaceptable una vez se entienda que el amor espiritual en Unamuno no proviene del carnal, por medio de sublimación, sino de otra fuente, sobrenatural, de la gracia divina. Se dará entonces más bien la situación inversa: habría que decir que más bien proviene el amor carnal del espiritual debido a un descenso –o incluso debido a un decaimiento– del espíritu sobre la carne. La traducción a los términos del psicoanálisis que hace Carballo sería igualmente inaceptable si se descubre que tanto el amor carnal como el espiritual comparten una misma raíz, pues que entonces no podría tampoco entenderse el espiritual como una sublimación, es decir, un derivado, del carnal. Por lo demás, Unamuno no utiliza el término de sublimación cuando habla del amor espiritual.

Pero salvadas esas precauciones, podemos continuar, pues, a pesar de la distancia de su paradigma con respecto al de Unamuno, hay mucho de aprovechable en la interpretación de Carballo. El psicoanalista sostendrá que Unamuno, aún consciente de la disociación entre ambos tipos de amor operada por el espíritu hispano –en especial en la tradición castellana que el mismo Unamuno analiza en el ya mencionado *En torno al casticismo* (1902)–, no es capaz de lograr en su pensamiento una fusión de ambos amores. Sin embargo, lo que esto implica es que será tan imposible reducir el uno al otro como llevarlos a una síntesis perfecta que los absuelva en un tercero. De eso resultará, como ya decíamos al final de la introducción, una visión agónica del amor en el que ambos extremos, irreductibles, permanecerán en tensión indefinidamente;

22 Para el tema del amor disociado según el espíritu castellano, puede leerse en *En torno al casticismo*, sobre todo, el capítulo III titulado *El espíritu castellano*, en especial pp. 136-137, en Unamuno: OC VIII.

23 Rof Carballo, Juan: «El erotismo en Unamuno», p. 76

pero porque en tensión, también inseparables el uno del otro, imprescindibles el uno para el otro, esto es, indisociables tal como los dióscuros en la mitología griega que, siendo el uno exactamente lo contrario del otro, no pueden existir el uno sin el otro. Así, la interpretación de Carballo resulta inesperadamente útil para respaldar la tesis de la indisociabilidad de ambos amores. Pues que, por un lado, cancela la posibilidad de afirmar una visión disociada de ambos amores en el pensamiento de Unamuno según la cual se pudiese optar por uno de los amores dejando el otro de lado; pero, por otro lado, también cierra la posibilidad de sostener que en el fondo, en realidad, no existiría más que uno de los amores en contienda y que mientras que un amor sería sustancial, el otro sería solamente un fenómeno, una apariencia que emergería del primero. Si Unamuno no consigue una síntesis perfecta es justamente porque mantiene las dos formas del amor existiendo como tales la una junto a la otra o, quizá mejor, la una en la otra.

Se ve en especial en lo tocante a la inmortalidad cómo Unamuno no termina por decidir si ésta, que es el fin último de la vida del ser humano, se alcanzará por medio del amor espiritual o por medio del amor carnal, tema con el que estará ocupado todavía en su obra *La agonía del cristianismo* (1924). Agrava la indecisión aún más el hecho de que, al parecer, el compromiso con el uno de los amores le resta fuerza al compromiso con el otro. Esta situación lleva a una verdadera agonía en relación a la ansiada inmortalidad; pero desde nuestro punto de vista muestra en realidad hasta qué punto ve Unamuno en ambos amores, el carnal y el espiritual, la fuerza y efectividad que es propia del amor en general: la de generar vida y sostenerla hasta la inmortalidad,²⁴ de tal manera que no se puede en realidad prescindir en el amar de ninguno de los dos amores.

Un fragmento como el que transcribimos a continuación muestra a la perfección de qué manera se encuentran unidos en tensión (no fusionados, no en perfecta síntesis, pero sí unidos de una manera muy peculiar) estos dos amores y los dos correspondientes modos ontológicos del ser humano (cuerpo y espíritu):

Porque el amor no es en el fondo ni idea ni volición; es más bien deseo, sentimiento; es algo carnal hasta en el espíritu. Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu.²⁵

Dejemos por el momento de lado la primera parte del texto, en la que Unamuno define el amor como deseo o sentimiento más bien que como volición o idea –este aspecto tendremos ocasión de tratarlo cuando hablemos de *eros* y *ágape*, hacia el final de este trabajo. Centrémonos

24 Para el tema del amor en relación a la inmortalidad y la disputa sobre qué amor es el que ha de llevar a ella, puede leerse en *La agonía del cristianismo*, en especial el capítulo X titulado *El padre Jacinto*, en Unamuno: OC X.

25 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 381

en la segunda parte del fragmento. Vemos que el acento está puesto en la carne, en el cuerpo, pues que hasta el espíritu es carnal; pero no es una acentuación de la carne que excluya o aparte al espíritu. Aquí Unamuno expresa la tensión y la implicación del amor espiritual y del amor carnal cuando nos dice que el amor nos muestra lo que de carne tiene el espíritu. La intención de Unamuno es señalar que no hay espíritu completamente incorpóreo. Pero habría podido decir también perfectamente la inversa: que el amor nos muestra lo que de espíritu tiene la carne y es que, es conclusión lógica que si el espíritu es carnal, la carne de ese espíritu habrá de ser espiritual.

Constantemente a lo largo de su exposición recurre Unamuno a estos quiasmos, que se podrían resumir en la fórmula “carne espiritual y espíritu carnal” para dejar claro que su posición no es ni la de un materialismo grosero ni la de un espiritualismo puro, sino la de una síntesis tensa, agónica entre ambos polos. Estas expresiones dejan entender la diferencia, la distancia, sí, pero sobre todo la compenetración y dependencia de ambos aspectos de la realidad y de ambos modos del amor.

Con palabras como estas, Unamuno se distancia de la tradición hispana representada en posiciones paradigmáticas sobre el amor en la literatura española como pudiera ser la de San Juan de la Cruz, un referente para Unamuno en muchos otros aspectos de su pensamiento. En su comentario a la *Noche Oscura* (1577), hablando de la diferencia entre el amor sensual y el amor a dios, escribe San Juan:

[...] porque como son contrarios amores, no sólo no ayuda el uno al otro, mas antes el que predomina anega y confunde al otro y se fortalece a sí mismo, [...].²⁶

Y agrega luego, para que no quede ningún género de duda sobre la distancia abismal que separa a ambos amores, el sensual y el espiritual, y para dejar claro que esa diferencia depende de su origen ontológico:

Por lo cual dijo nuestro Salvador en el Evangelio que *lo que nace de carne, es carne, y lo que nace de espíritu, es espíritu;* (Juan, III, 6) esto es: el amor que nace de sensualidad para en sensualidad, y el que nace de espíritu, para en espíritu de Dios y hácele crecer.²⁷

La dicotomía aquí sí es total, como señalaba Rof Carballo, y la elección de uno de los dos amores resulta obligatoria, pues el uno excluye al otro. Esta dicotomía absoluta que establece San Juan entre el amor carnal y el amor espiritual sí es semejante a la que establece Nygren entre

26 San Juan de la Cruz: *Comentarios a «Noche oscura»*, pp. 57-58

27 San Juan de la Cruz: *Comentarios a «Noche oscura»*, pp. 57-58

eros y *ágape*, pues que, en primer lugar, en ambos casos se trata de dos realidades ontológicamente distintas que tienen un principio, una fuente, también distinta –un amor tiene una fuente mundana y el otro, divina– y, en segundo lugar, porque en ambos casos el abismo que se abre entre los dos amores obliga a la persona a elegir uno y a rechazar al otro. Pero aunque en el carácter de la disyunción se asemeje San Juan de la Cruz a Nygren, en la terminología está en la misma línea que Unamuno. De hecho, no sería correcto equiparar directamente amor carnal o sensual con *eros* y amor espiritual con *ágape*. *Eros* puede ser celestial, acoger formas espirituales y no tener el carácter de carnal o de sensual aún manteniendo el carácter de *eros*. Por su parte, *ágape* tampoco es siempre espiritual entendido esto como contrario a lo carnal, pues incluso según Nygren, el *ágape* puede expresarse por medio carnal cuando el cristiano actúa en el mundo real como canal del amor de dios. El modo de la disyunción es el mismo, pero la disyunción entre amor carnal y amor espiritual no es directamente equiparable a la disyunción entre *eros* y *ágape*.

Algo de esta oposición irreductible que propone San Juan quedará en el pensamiento de Unamuno, pues él también hablará de amor carnal y de amor espiritual. También algo de la disyunción queda, pues que también según él, ni el amor carnal puede ser completamente integrado y absorbido en el amor espiritual ni hay un amor espiritual completamente separado de la carne; pero con esto también se ve que en las coordenadas de Unamuno se trata siempre de una intromisión y una mezcla de un modo del amor en el otro que resulta imposible en las coordenadas de San Juan de la Cruz. Por lo demás, la fuente en la que Unamuno fundamenta su conjunción agónica es en parte la misma fuente en la que San Juan de la Cruz fundamenta su dicotomía completa, a saber, Cristo y el Evangelio.

Ambos amores no son entonces dos formas que coexistan simplemente en paralelo, pues tampoco están dispuestos así, sin cruzarse, los dos planos de la realidad, el carnal y el espiritual. Entre ellos se da una imbricación agónica, pero no siempre caótica, a menudo se podrá entender como una relación de gradación a veces ascendente, a veces descendente. La primera relación de jerarquía entre el amor carnal y el amor espiritual con la que nos encontramos en los textos de Unamuno es ascendente y se daría desde el amor carnal hacia el amor espiritual, siendo aquí el carnal la base del amor espiritual:

El amor sexual es el tipo generador de todo otro amor.²⁸

28 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 382

Tomado así, aislado y por sí sólo, este fragmento podría precipitarnos a dar la razón a la interpretación de Rof Carballo según la cual el amor espiritual es una emergencia del amor carnal o, más bien, de una forma específica del amor carnal que llama Unamuno aquí “amor sexual”. Las reminiscencias en este fragmento de la teoría psicoanalítica –o más bien de los precedentes filosóficos de ésta– son indudables, pero hay que interpretar el pasaje no aisladamente, sino en su contexto.

Si en lugar de escribir “amor sexual” hubiese escrito “amor carnal”, esta afirmación coincidiría plenamente con la idea unamuniana de que el punto de partida de toda filosofía, de toda ciencia, de toda construcción y logro espiritual, es siempre el hombre de carne y hueso²⁹. Al escribir “amor sexual” da un paso atrás, por reduccionista, y se aproxima más bien a las teorías contemporáneas del amor. Pero hemos de ser cuidadosos al interpretar este adjetivo, “sexual”, tanto como el otro, “generador”. No teniendo ese cuidado podríamos pensar inmediatamente que se trata de un pensador biologicista que, siguiendo la estela de Freud y de las interpretaciones naturalistas del amor, entiende que la fuente principal y única del amor es el cuerpo biológico y dentro de él el instinto y los órganos sexuales, y que todas las demás formas y fenómenos del amor no serían sino variaciones o sublimaciones de esa forma primordial³⁰. Sin duda esta frase supone una innegable asimilación al menos de parte de esas teorías del amor; pero, aunque las palabras utilizadas puedan llevar a engaño, no se trata, como veremos, de una actitud de completa adhesión por parte de Unamuno.

Si el instinto sexual fuese así, sin más, la forma primordial y originaria de todo amor, entonces en nada se distinguiría Unamuno de aquellos a los que tan fuertemente critica por su materialismo biologicista, en especial y explícitamente en el Prólogo a su obra de teatro *El hermano Juan* (1929). Allí se refiere a Marx como el pensador que ha reducido al ser humano a

29 Ver Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, II, p. 297

30 “Teorías naturalistas del amor” es el término que utiliza Max Scheler en su trabajo *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (1913) –del que no hay traducción española, pero cuyo título vendría a decir *Para una fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y de amor y odio*– para referirse sobre todo al psicoanálisis de Freud y, en general, a las teorías que pretenden explicar el fenómeno del amor reduciéndolo a los fenómenos del cuerpo biológico individual. En la p. 76 de esta obra, podemos encontrar una enumeración pormenorizada de los cuatro tipos de estas teorías naturalistas del amor. En la p. 91, explica Scheler que estas teorías, en las que incluye también la teoría de Feuerbach, basan el fenómeno del amor en impulsos instintivos que luego, por medio de un proceso de desplazamiento y represión, darán lugar a la sublimación y, por un proceso de proyección e introyección, a la transferencia. En el capítulo VI de la parte B de su obra, bajo el título *Kritik der naturalistischen Theorie und Grundzüge einer auf die Phänomenologie aufgebauten Theorie* –Crítica de la teoría naturalista y rasgos fundamentales de una Teoría basada en la Fenomenología–, desarrolla el filósofo alemán su crítica de estas teorías naturalistas para pasar luego a exponer su teoría fenomenológica como alternativa. La versión revisada de esta obra, que más tarde titularía Scheler *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), sí cuenta con traducción española, a saber, bajo el título *Esencia y formas de la simpatía* (1943).

su estómago y a Freud como el que lo ha reducido a sus genitales³¹ y a ambas teorías las engloba bajo el término de “concepciones materialistas de la historia” o de “materialismos históricos”. Unamuno ofrece en cambio una alternativa a la que llama, invirtiendo los términos, “concepción histórica de la materia”, en la que lo importante no es la biología sino la biografía y según la cual lo decisivo no es tanto el cuerpo biológico con sus instintos y necesidades sino la personalidad que los humanos forjan en el transcurso de sus vidas y a lo largo de la historia, transformando y aún despendiéndose de dichos instintos y necesidades del cuerpo biológico:

No es lo que aquí juega la necesidad física, material, de conservarse ni la de reproducirse, sino la necesidad psíquica, espiritual, de representarse y con ello de eternizarse, de vivir en el teatro que es la historia de la humanidad. O en este caso bíblico (*se refiere al pasaje de Caín y Abel*), la de ser recibido en la mente, en la memoria, del Creador de cielo y tierra, de que este Señor le mire.³²

Los ecos de la concepción calderoniana según la cual el mundo y la vida son teatro es innegable³³. Es con esta tradición del cristianismo hispano –y en confrontación dialéctica con las corrientes positivistas de la modernidad– remodelada y adaptada a su manera con la que entronca el pensamiento de Unamuno. Aunque tampoco niega su importancia, no sería, según Unamuno, ni el hambre ni el instinto sexual lo que decide en última instancia sobre el curso de la historia, sino la personalidad consciente del individuo humano inspirado por la personalidad de dios. Importantes cuanto sean el hambre y el deseo sexual, que acaso guíen la vida de los animales, no son las fuerzas que guían principalmente la historia humana, pues que las personas son capaces de dejarse morir de hambre y reprimir completamente sus deseos sexuales si con eso salvan un valor superior a la vida pasajera de su individualidad biológica. La inmortalidad de la personalidad es el verdadero objetivo y motor de la vida humana, pues las personas son capaces de modular y aún suprimir las otras dimensiones de su ser con tal de salvar una representación de sí mismos que quede en la memoria de los otros seres humanos y que de esa forma llegue a ser elevada hasta la memoria y la mente de dios. Aquí se encuentra entonces la clave de su oposición

31 Unamuno: OC III, *El hermano Juan*, o el mundo es teatro, Prólogo, pp. 468-469

32 Unamuno: OC III, *El hermano Juan*, o el mundo es teatro, Prólogo, pp. 468-469

33 Unamuno dedica un artículo exclusivamente a este tema, ver Unamuno: OC VIII, «La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España» (1898), pp. 299-311. Por aquellos tiempos sostenía Unamuno que en la medida en la que no se cree en la inmortalidad del alma a la manera cristiana, esto es, en la inmortalidad corpórea de ultratumba, es en la medida en la que se cree en sucedáneos de esta inmortalidad verdadera y se busca la inmortalidad en la Historia, la inmortalidad del nombre, de la fama. Esta inmortalidad consistiría, en definitiva, en dejar la representación de nuestras personalidades plasmada en la memoria de los vivos para que nuestro personaje, nuestra persona, siguiese vivo en ellos. No obstante, no se encuentra en este artículo la quintaesencia de la adaptación de la idea de Calderón a su pensamiento, sino que la irá perfilando con ocasión de distintos escritos, sobre todo a lo largo de *Del sentimiento trágico de la vida*. Sin duda, esta posición teórica es clave para entender el significado profundo que tiene en sus palabras una escena como la de *Niebla* cuando Augusto Pérez se encuentra con su creador.

a las teorías naturalistas del amor y lo que impide leer aquel fragmento como si se tratase de la afirmación de un freudiano.

Tenemos que indicar, sin embargo, que no todo el psicoanálisis es unánime en abrazar el reduccionismo biologicista de su fundador y que ya Erich Fromm, en 1956 escribía algo que lo coloca en la misma línea en la que hemos de colocar a Unamuno en este respecto:

Hablé antes del error que cometió Freud al ver en el amor exclusivamente la expresión —o una sublimación— del instinto sexual, en lugar de reconocer que el deseo sexual es una manifestación de la necesidad de amor y de unión.³⁴

Los motivos de Fromm para criticar a Freud son otros que los de Unamuno, pero la crítica efectiva del uno y del otro están en sintonía: se pone en valor el poder de la personalidad sobre los instintos, se presenta por ello una reserva sobre la omnipotencia de los instintos sobre la conducta personal humana y, lo que es más importante, se hace del instinto sexual, del amor carnal, una manifestación, es decir, una más entre las formas de expresarse que tiene el amor que, en esencia, es simplemente necesidad de unión, sea del tipo que sea.

Pero en fin, lo que nos importa es que ninguna de las dos opciones, ni la de Marx ni la de Freud convencer a Unamuno por ser excesivamente materialistas. Unamuno, más cercano en este punto a un pensamiento como el que elaboraría Scheler, intentará explicar el comportamiento humano centrándose no tanto en su organismo biológico cuanto en su capacidad representacional, en la capacidad de guiar y formar su vida orientada en valores que no tienen su origen en la biología o que no son reductibles a ella y que, por lo mismo, tampoco se pueden explicar en función de una supuesta “sublimación” de elementos biológicos. En el caso de Unamuno el valor que orientará toda acción vital humana será la inmortalidad, cuyo anhelo surge en medio del sentimiento trágico de la vida y que es, en el hombre de carne y hueso, el motivo esencial de cualquier acción³⁵.

No obstante, sería injusto dejar de señalar que Unamuno es un autor que bebe de las más diversas fuentes y que, en su combate dialéctico contra las posiciones a las que se enfrenta, se apropia también de muchos de los elementos de estas posiciones, como ya venimos viendo. No puede por eso negarse que haya recibido elementos de la teoría psicoanalítica y de otras teorías naturalistas en su comprensión del amor, y no es imposible que estuviese pensando en ella cuando escribió aquello de que el amor sexual es el tipo generador de todo amor. Lo que

34 Fromm, Erich: *El arte de amar* (original 1956/ traducción 1970), II. La teoría del amor, 1. El amor, la respuesta al problema de la existencia, p. 49

35 Ver Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, II, p. 304

queremos mostrar es cómo ha de cuadrarse una afirmación de tal índole en el conjunto de su pensamiento.

Como ya adelantábamos, consideramos que más que de Freud, la inspiración para una idea así proviene de Schopenhauer, en el que una afirmación tal tiene un significado muy distinto al que puede tener en el pensamiento freudiano. Schopenhauer también pone el amor sexual al comienzo de todo fenómeno amoroso cuando sostiene en su obra *Die Welt als Wille und Vorstellung* – *El mundo como voluntad y representación*, en el segundo tomo (1844):

Pues todo enamoramiento, por muchos tintes etéreos de que se quiera revestir, tiene su único origen en el instinto sexual e incluso no es más que un instinto sexual determinado, especializado e individualizado en un sentido muy estricto.³⁶

Pero para el metafísico Schopenhauer el amor sexual no es sin más un instinto biológico, como lo era para el médico Freud, sino la forma más básica y perfecta por medio de la que actúa la voluntad de vivir³⁷. No se trata entonces sencillamente de un instinto biológico, sino de la acción en la naturaleza de lo que en el sistema de Schopenhauer es un principio metafísico, esto es, la voluntad. En ese sentido sí podría entenderse que también en Unamuno es la sexualidad la forma original en la que se expresa y lleva a cabo el anhelo de perpetuarse. La forma adecuada de entender entonces su afirmación sería que el amor sexual es la forma más básica del amor –en el sentido de accesible, asequible, pues que veremos no es la forma fundamental del amor–, la forma que los humanos comparten con los animales, la forma del amor con la que ineludiblemente se topan todas las personas en algún momento de su vida, y que es también condición del amor carnal, pues que no habría cuerpo carnal sobre la tierra si no hubiera reproducción sexual. Pero forma básica para Unamuno aún en otro sentido, pues es con la experiencia del amor carnal con la que se ha de encontrar toda persona necesariamente antes de pasar a la experiencia del amor espiritual. El amor espiritual no se desarrolla necesariamente como consecuencia natural del amor carnal, sino más bien como reacción a la conciencia de su fracaso en su choque con la realidad. Fracaso debido a la impotencia del amor sexual para garantizarnos la inmortalidad por medio de la procreación. Reacción que sólo puede darse

36 Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II, Complemento al libro cuarto, Capítulo 44. Metafísica del amor sexual, p. 586

37 Véase, por ejemplo en Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II, Complemento al libro cuarto, Capítulo 42. La vida de la especie, p. 567: “La voluntad de vivir se manifiesta ante todo como tendencia a la conservación del individuo; pero este no es más que un escalón en la tendencia a la conservación de la especie, y esta última tendrá que ser mucho más vehemente en la medida en que la vida de la especie supere en duración, extensión y valor la del individuo. Por eso el instinto sexual es la más perfecta manifestación de la voluntad de vivir, su tipo más claramente expresado [...]”

mediada a su vez por la conciencia refleja de ese fracaso que implica nociones como las de finitud, separación, unidad primordial y anhelo de inmortalidad, pues que el amor espiritual es:

[...] [d]el amor que tiene conciencia de serlo, [d]el amor que no es puramente animal, [d]el amor, en fin, de una persona racional.³⁸

El amor sexual es el tipo generador de todos los amores en la medida en la que es el más eficaz, al menos a primera vista, a la hora de cumplir con la finalidad del amor: la perpetuación, la prosecución de la vida en dirección a la inmortalidad. Reflexionando sobre la naturaleza del amor carnal desde la perspectiva del amor espiritual, en el que la persona ya es consciente de que la finalidad del amor es la perpetuación y la inmortalidad, podemos interpretar en los movimientos impulsivos causados por el instinto sexual la voluntad unitiva del amor y, por medio de esta unión, la pretensión de pervivir, de alcanzar la inmortalidad por medio de la prole. Podemos ver también en el amor sexual una superación del instinto de conservación en favor del instinto de perpetuación, pues que los progenitores sacrifican su conservación en favor de la próxima generación. Así descubre Unamuno en el amor sexual, por medio de una interpretación regresiva desde la posición consciente del amor espiritual, la raíz común que comparten los dos amores: el instinto de perpetuación³⁹. El instinto de perpetuación sería entonces el principio del amor sexual y éste sí sería “generador” pues que sin amor sexual no existiría cuerpo carnal y ya sabemos que para Unamuno no hay existencia si no es de carne y hueso. Todo dicho, no obstante, con la única reserva de que el término “instinto” designa para Unamuno, como para Schopenhauer, un principio metafísico, aunque encarnado, que se hace consciente a la persona espiritual, y no un principio biológico.

38 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 385

39 En Oromí, Miguel: *El pensamiento filosófico de Unamuno* (1943), p. 111, puede encontrarse un excelente esquema de los instintos de conservación y perpetuación según los entiende Unamuno. En dicho esquema se puede percibir cómo el amor está asentado en el instinto de perpetuación y no en el de conservación. Además, la interpretación de Oromí de la dinámica de los dos instintos resulta muy útil para entender el trasfondo de este tema que ahora nos ocupa.

Por otra parte, de nuevo encontramos en Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II, Complemento al libro cuarto, Capítulo 44. Metafísica del amor sexual, p. 587, algo idéntico a la dinámica que expone Unamuno entre los dos instintos con respecto al amor: “El fin último de todo comercio amoroso, sea con zueco o con coturno, es realmente más importante que cualquier otro fin de la vida humana y por eso es merecedor de la profunda seriedad con que cada uno lo persigue. En efecto, lo que aquí se decide es nada menos que *la composición de la próxima generación*.” Es decir, como en Unamuno: el instinto de conservación del individuo será sacrificado en favor del instinto de perpetuación, si bien en Schopenhauer es claro que lo que se perpetúa es la especie en detrimento del individuo, mientras que en Unamuno hay más espacio para pensar que lo que se perpetúa es también el individuo, ya que, de algún modo, ganaría él mismo la inmortalidad por ese medio.

Así, en el contexto de estas reflexiones, indica con pleno acierto Nicholas Paul Kostra en su tesis *The theme of love in the works of Miguel de Unamuno* (1977) cómo el instinto de perpetuación es el principio de las otras formas del amor:

Hay de hecho muchas otras formas de amor, [...]. Pero la primordial y primaria forma de amor se origina en el instinto básico de perpetuarse el ser humano en la sociedad.⁴⁰

El amor sexual es la primera forma en la que este instinto de perpetuación se realiza y ejercita, una forma en la que ya se da una conciencia, aunque oscura, de la limitación individual y una voluntad de trascender esa limitación:

Es como si el impulso sexual fuese el primer movimiento inconsciente del ser humano para escapar de las limitaciones de su ser.⁴¹

Una vez que el individuo despierta de la ilusión que supone el instinto de conservación, que pretende mantener el ser finito en cuanto finito indefinidamente en la existencia, el individuo maduro se lanza cuanto puede a ejercer su instinto de perpetuación que consiste en salir de sí para ganar mayor y posterior vida por medio de los otros. La forma más rudimentaria y fisiológica de este impulso es el amor sexual, pero no puede ni mucho menos reducirse la perpetuación a esa su forma primaria. Por eso Unamuno define el amor en general como un anhelo de ser eterno, entendiendo que ser eterno es la única forma de ser real, lo que supone ya trascender los límites del amor carnal y sexual:

Este anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es real.⁴²

40 Kostra, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Unamuno* (1977), p. 47. La traducción es nuestra, el original dice: "There are indeed many other types of love, [...]. But the primordial and primitive form of love originates in the basic instinct to perpetuate man in society." La práctica identificación entre el amor y el instinto de perpetuación la podemos ver de forma más evidente todavía en este texto de Unamuno: "Y si hay una realidad que es en cuanto conocida obra del instinto de conservación personal y de los sentidos al servicio de este, ¿no habrá de haber otra realidad, no menos real que aquella, obra, en cuanto conocida, del instinto de perpetuación, el de la especie, y al servicio de él? El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano; el instinto de perpetuación, el amor, en su forma más rudimentaria y fisiológica, es el fundamento de la sociedad humana. Y así como el hombre conoce lo que necesita conocer para que se conserve, así la sociedad o el hombre, en cuanto ser social, conoce que necesita conocer para perpetuarse en sociedad." en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, II, p. 295. Aquí se identifica claramente el instinto de perpetuación con el amor y se dice que en su forma más rudimentaria y fisiológica (amor sexual) es el fundamento de la sociedad humana.

41 Kostra, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Unamuno*, p. 101: "It is as the sexual urge is the first unconscious move of the human being to escape the bonds of his being."

42 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, III, p. 306

Se escuchan en estas líneas de nuevo los ecos del Calderón unamuniano, ecos que en realidad se remontan hasta el monismo ontológico de Parménides pasando por Spinoza: sólo lo que es eternamente, lo que es sin más, es realmente y todo lo demás no es sino apariencia de ser, en realidad no ser. Ahora bien, el ser que es realmente, que es eternamente, en la mentalidad cristiana, es dios y con esa eternidad del ser mantiene el amor una relación estrecha. En este texto no se dice todavía que dios sea amor, pero sí que el amor en los seres humanos es lo que los lleva a buscar la eternidad, lo que nos impulsa hacia dios. Que el amor carnal pertenezca a la clase del amor entendido como anhelo de lo eterno es algo que solamente se puede descubrir en el regreso reflexivo sobre el amor carnal desde la experiencia consciente, desde la perspectiva del amor espiritual. Así puede Unamuno interpretar las pulsiones sexuales como movimientos inconscientes en la búsqueda de inmortalidad después de haber alcanzado por medio de la razón nociones como las de perpetuación y de eternidad. Sin estas nociones y sin efectuar este regreso desde ellas hasta los fenómenos del amor carnal, sería imposible relacionarlo con la eternidad y con la inmortalidad. Visto aisladamente, el amor carnal se resumiría en un impulso plenamente irracional, incluso sin sentido, destinado a producir individuos destinados a morir o, como mucho, en su punto más álgido, con el único sentido de generar y conservar la especie. Pero visto desde la experiencia del amor espiritual, se puede descubrir en él la esencia del instinto de perpetuación, superación del simple instinto de conservación, del ciego conato de mantenerse en la existencia, y con ello se descubre en él la semilla del anhelo de eternidad que es algo divino en el ser humano finito. Así, sorprendentemente, en la forma más básica y rudimentaria del amor vendría a encontrarse ya la forma más eminente del amor, el amor de dios.

Esta idea según la cual se puede regresar desde el punto de vista del espíritu para determinar desde él al amor carnal es una idea que encontramos ya, a su manera, en Kierkegaard, quien, en su obra *O lo uno o lo otro* (1843), nos explica que la sensualidad, el aspecto carnal del amor, en cuanto fuerza distinta e incluso opuesta a la espiritualidad, es algo que ha introducido el cristianismo, no porque no existiese antes, sino porque como tal ha sido definido desde el punto de vista de la espiritualidad:

Como principio, como fuerza, como sistema en sí, la sensualidad es puesta por primera vez por el cristianismo, [...]: en el cristianismo, la sensualidad es puesta por primera vez bajo la determinación del espíritu. Es totalmente natural que así sea, pues el cristianismo es espíritu, y el espíritu es el principio positivo que aquél introdujo en el mundo. [...]. Es cierto, por tanto, que la sensualidad ya estaba en el mundo, pero no determinada de manera espiritual.⁴³

43 Kierkegaard, Søren: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, Primera Parte, 2. Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical, Preámbulo intrascendente, pp. 85-86

Pero de lo que habla aquí Kierkegaard es de una “determinación” del amor sensual desde el espíritu, de una calificación de la sensualidad desde el exterior y no de la presencia *per se* del espíritu en el amor carnal. Para Kierkegaard, el corte entre sensualidad y espiritualidad es tajante como lo era para San Juan de la Cruz y sólo aparentemente se asemeja a la distinción que opera Unamuno. Como veíamos, para Unamuno, no se trata simplemente de una “determinación” externa realizada entre dos fuerzas separadas por un abismo, sino del descubrimiento, tras alcanzar el nivel del espíritu, de elementos espirituales (el anhelo de eternidad) también en las entrañas del amor carnal, de la sensualidad.

No obstante, también Kierkegaard se verá obligado a aceptar que la determinación espiritual del amor carnal, en especial en el cristianismo, aunque en un principio solamente externa, llegará a afectar a la esencia de ese amor siendo capaz de integrarlo al amor espiritual. Esto ocurrirá según Kierkegaard en el matrimonio cristiano. Como tal, está basado en la parte sensible del amor y, en este sentido, según él, separado abismalmente del espíritu; pero al mismo tiempo se orienta a la eternidad que es algo sin duda espiritual y se transforma así la necesaria parte sensual del amor matrimonial en amor espiritual.

Así lo explica Kierkegaard en la obra citada:

Pese a que este amor está esencialmente basado en lo sensual, lo ennoblece su conciencia de eternidad, pues lo que diferencia el amor de la voluptuosidad es que aquél lleva en sí el sello de la eternidad. Los amantes están íntimamente convencidos de que su relación es un todo completo en sí mismo que nunca podrá transformarse. Claro que cuando esta convicción se funda sólo en la determinación natural, lo eterno se basa en lo temporal y, de esa manera, se suprime a sí mismo. [...]. Sólo la verdadera eternidad del amor, por tanto, que es la verdadera eticidad, lo libera propiamente de lo sensual.⁴⁴

Kierkegaard se refiere en este contexto al matrimonio que podríamos llamar sacramental (aunque en el mundo reformado el matrimonio ha dejado de ser un sacramento), a aquél que une a un hombre y una mujer por encima de toda contingencia y circunstancia y para toda la vida, por la eternidad. No se refiere al matrimonio entendido como contrato civil. Es interesante percatarse de los reparos con los que Kierkegaard acepta esta forma de amor como una forma de amor espiritual: si se fundase sólo en lo temporal, en la determinación natural (por ejemplo, las generaciones), no sería suficiente; es sólo el sello de la eternidad, que le es impreso desde el exterior, lo que lo absuelve de lo sensual, esto es, de lo temporal y pasajero.

44 Kierkegaard, Søren: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, Segunda parte, «La validez estética del matrimonio», p. 28

Unamuno tiene una concepción en algunos aspectos similar del matrimonio cristiano. Pero para Unamuno el matrimonio es una vía por la que el amor carnal se transforma y perfecciona en amor espiritual. A diferencia de Kierkegaard, la semilla del más elevado amor espiritual se encuentra ya en el amor carnal y en él está en potencia el desarrollo de la forma espiritual del matrimonio. En Unamuno no se trata de que lo espiritual haya de imprimirse completamente desde fuera, desde otra dimensión y liberar así al amor de lo carnal, sino que lo espiritual es, entre otras cosas, en un caso feliz, un desarrollo posible de lo carnal, quizá no sin intervención externa de algo espiritual aparte de lo sensual, como en Kierkegaard, pero sin duda no exclusivamente por medio de una intervención desde el exterior. No todo en lo sensual es defectuoso, también en el amor carnal se puede encontrar ya un valor espiritual intrínseco. El amor sensual no necesita ser ennoblecido absolutamente por otro principio que le imprimiría la conciencia de eternidad donde no la había; lo que necesita es que se den las condiciones para desplegar la conciencia de eternidad que está en él en forma de semilla. El matrimonio es para Unamuno un compromiso en el que el amor carnal se desarrolla y perfecciona hasta sacar de sí todo lo que de espíritu hay en la carne, concientizando todo lo que de instinto de perpetuación hay en la atracción sexual. Su finalidad ya no es solamente el mantener la pervivencia de la carne, de la tradición, de los valores, de la memoria, por medio del cuidado y de la educación (todo esto serían todavía determinaciones naturales y temporales); sino que se da en él una unidad ontológica entre los individuos que la conforman, unidad que, en cuanto los amantes se aman en espíritu, los sacaría de su individualidad pasajera y los pondría al nivel de la eternidad.

Pero Unamuno es más materialista que Kierkegaard y, mientras el danés no cree que se pueda alcanzar la eternidad a base de temporalidad, a menudo pareciese que así lo espere Unamuno: la unión matrimonial, dando paso a las generaciones, consigue no solamente que la especie se perpetúe sino que hace también posible la historia humana, la vida espiritual del linaje, que no sería posible sin herencia ni tradición, es decir, sin el cruce entre lo carnal y lo espiritual. De esta forma, se haría posible, por una especie de mérito de ser recordados, el acceso desde la historia humana a la mente divina y con ello a la eternidad. Pero entender que por medio de la temporalidad, si esta se hace de algún modo infinita, se ha de alcanzar la eternidad, es, según Kierkegaard, un error en el que se intenta operar un salto imposible entre las categorías de la temporalidad y las de la eternidad. Una vez más vemos así que se da para Unamuno una estrecha contigüidad entre la carne y el espíritu, entre lo pasajero y lo perdurable, lo temporal y lo eterno, allí donde un autor como Kierkegaard pone un abismo de separación: la eternidad no puede brotar de lo temporal ni en lo temporal, en rigor, tampoco la eternidad puede alcanzar la a lo temporal, sino que la única salida es que lo temporal se disuelva en favor de la eternidad.

Según Unamuno, el individuo humano al convertirse en persona por medio de la historia se eleva del amor sensual al amor espiritual pudiendo alcanzar de algún modo por esta vía su ansiada inmortalidad:

Mas el amor de fruto, y de continuidad, y de conservación, y de tradición, nos da la santa costumbre. Reproducirse es conservar la identidad espiritual del linaje, la personalidad histórica.⁴⁵

Creemos que el “amor costumbre” al que se refiere Unamuno en el texto citado es el matrimonio cristiano. Unamuno no recurre a la palabra “matrimonio” en este contexto, quizá queriendo evitar las connotaciones contractuales que esta palabra pueda implicar, pero sin duda se refiere al compromiso cristiano para la eternidad entre un hombre y una mujer que se comprometen a dar vida y cuidado a la próxima generación de la misma manera que les fueron dadas a ellos la vida y el cuidado. En el contexto en el que Unamuno escribe estas palabras –el del mito de Don Juan–, esta idea de una unión comprometida que tiene por objetivo la generación aún a coste del sacrificio propio, es la única alternativa, lo único directamente opuesto a la vida de la persona sensual que se pierde en los placeres sin ser capaz de entrar en el ritmo de las generaciones y colaborar en la silenciosa perpetuación del linaje, en el mantenimiento de la intrahistoria, forma material de entender la eternidad. En esta concepción según la cual existe un amor que se pierde en el tiempo, que es pasajero, y un amor que logra alcanzar supervivencia en el tiempo coincide de nuevo Unamuno con Kierkegaard, que contrastando el amor sensual al espiritual escribe en la obra mencionada:

El amor anímico es la permanencia en el tiempo; el sensual, la desaparición en el tiempo, [...].⁴⁶

Aceptando las categorías de Kierkegaard, el amor costumbre de Unamuno sería un amor anímico y no simplemente sensual.

Por si quedasen dudas de que es al matrimonio a lo que se refiere con su “amor costumbre”, Unamuno escribe poco más adelante del lugar en el que se encuentran los textos citados, un fragmento en clara alusión al pasaje de Mateo 10, 8⁴⁷ que dice:

45 Unamuno: OC III, *El hermano Juan*, Prólogo, pp. 475

46 Kierkegaard, Søren: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, Primera Parte, 2. Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical, Tercer estadio, 1. La genialidad sensual determinada como seducción, p. 114

47 El versículo del Evangelio según San Mateo dice: “y los dos serán una sola carne; así que no son ya más dos, sino uno”

[...] al amor nuestro de cada día [...] al que hace a la mujer y a su hombre hombre. Los dos un hombre solo, una persona, dos espíritus en una carne. Que es lo mismo que dos carnes en un espíritu.⁴⁸

A diferencia del pasaje bíblico, Unamuno recurre de nuevo a la figura del quiasmo para expresar más intensamente la mezcla y lo agónico de la mezcla entre cuerpo y espíritu, hombre y mujer. Se expresa así la completa intrincación entre la carne y el espíritu, tanto así que, mientras el Evangelio se conformaba con decir que “serán una sola carne”, Unamuno dice que serán dos carnes en un solo espíritu o, lo que para él es lo mismo, dos espíritus en una sola carne. Llega así Unamuno a lo que para él es el verdadero ideal de la humanidad, el ideal de carne y hueso de la humanidad: la situación en una relación humana en la que los dos seres humanos, los dos polos de la especie humana, logran recuperar la unión mítica y mística del primer Adam⁴⁹ que no era todavía ni hombre ni mujer, sino simplemente humano:

Y aquí conviene que el lector recuerde que en latín *homo* [...] es el nombre de la especie, que incluye a los dos sexos: [...]. Es la categoría común de humanidad. Y cabe decir que el verdadero hombre, el hombre acabado, cabalmente humano, es la pareja, compuesta de padre y madre.⁵⁰

Para alcanzar el ideal, los humanos no han de estar sólo unidos, sino ser generadores y educadores, han de dejar de ser solamente mujer y hombre para ser madre y padre. Es esa relación generadora el punto común en el que convergen los dos polos de la humanidad, es el lugar en el que tiene su principio, pero también el punto por el que transcurre la historia, un punto carnal, sin duda, corpóreo, que no puede prescindir del aspecto físico del amor, pero que implica también una buena porción de espíritu pues que la educación y la herencia, la tradición, implica no solamente al cuerpo animal, sino facultades exclusivamente humanas que Unamuno denota como espirituales tales como el lenguaje, las relaciones familiares, la memoria personal, la biografía:

Con el hombre acabado, con la pareja humana, aparecen la paternidad y la maternidad concientes, y con esto alborea el nombre, esto es, la historia. Y con la historia, con la tradición histórica, la religión. Los animales no conocen ni abuelos ni nombres; carecen de abolengo y de lenguaje.⁵¹

48 Unamuno: OC III, *El hermano Juan*, Prólogo, p. 478

49 Ver Génesis 1:26-27

50 Unamuno: OC III, *El hermano Juan*, Prólogo, pp. 471-472

51 Unamuno: OC III, *El hermano Juan*, Prólogo, p. 472

Rof Carballo se refiere justo a esta situación privilegiada en la que, según Unamuno, el amor carnal y el espiritual se encuentran y se mezclan hasta casi la plena identidad refiriéndose a esa totalidad como “erotismo” y entendiendo, por lo tanto, que *eros* es más que concupiscencia (voluptuosidad, decía Kierkegaard) y más también que amor carnal y sensual:

El erotismo, en fin de cuentas, no es sino la fuerza que hace surgir a la familia. Dije en más de una ocasión que muchas de las confusiones sobre el erotismo brotan de no tener presente más que la vertiente concupiscente del mismo, es decir, el erotismo en cuanto fluir impetuoso de un instinto de procreación. Tan importante como esta vertiente es la que podemos llamar vertiente diatrófica (Spitz); es decir, el impulso tutelar, protector, maternal, aun en el varón.⁵²

Aunque en este pasaje Carballo no menciona explícitamente a Unamuno, parece por el transcurso de su artículo que identifica el caso de Unamuno como el de alguien que se ha percatado de estas dos vertientes del “erotismo”. Si no fuese así y pretendiese dirigir esto como una crítica a Unamuno, sería una crítica errada a la vista de los textos de Unamuno que acabamos de leer. Lo que pasa una vez más es que Carballo se refiere a ambas formas del amor como “erotismo” y esto resulta muy problemático. Llamar al amor más o menos unitario del que habla Unamuno “erotismo” lo connota ya con unos presupuestos que estarían cerrando la puerta a encontrar en el amor de Unamuno algo más allá del aspecto erótico y que es justamente lo que viene dado por el aspecto espiritual, agápico del amor, en cuanto implica también entrega y sacrificio y no sólo deseo. Se trataría entonces del mismo error de procedimiento que en la introducción achacábamos a la interpretación de Frayle Delgado en su obra *El amor en Unamuno y sus contemporáneos*. Estamos de acuerdo con ambos autores cuando señalan que el amor de Unamuno es algo unitario y que, a pesar de la distinción entre amor carnal y amor espiritual, no es necesario hablar de dos amores en Unamuno con dos nombres diferentes, sin embargo, al decidir hablar de “*eros*” o de “erotismo” para designar esa forma unitaria del amor lo que se está haciendo es practicar una reducción –a nuestro entender indebida– a unos aspectos del amor unamuniano que deja fuera del concepto los aspectos del amor espiritual que habría que identificar no con *eros*, sino con *ágape*. Un procedimiento tal no es fiel ni con los textos ni con la terminología de Unamuno, quien conociendo a la perfección los términos griegos, habla siempre de “amor” a secas y nunca de *eros*. Tan errado sería entonces referirse al amor de Unamuno llamándole *eros* como llamándole *ágape*, pues implicando a los dos no es ninguno por separado. Insistimos entonces en que, aunque la explicación de Carballo sea válida en lo básico al señalar que ambas preocupaciones, la procreación y el cuidado, provienen del amor y forman parte de un

52 Carballo, Rof: «El erotismo en Unamuno», p. 73

principio unitario, no es adecuado ni reducir todo el amor de Unamuno a esos fenómenos del amor ni tampoco siquiera tildar ese amor sin más de “erotismo”, desconsiderando así todos los elementos provenientes del amor cristiano que están integrados en el concepto unamuniano de amor y que justamente son otra cosa que “eróticos” en la medida en la que conectan el amor con la eternidad por medio del sacrificio. Sobre esto profundizaremos más adelante, cuando hablemos de la compasión y de la caridad.

El amor matrimonial es entonces, como vemos, el punto medio entre el amor carnal y el amor espiritual, es la situación privilegiada en la que ambos amores forman una síntesis más o menos armónica. Sin embargo, no es el matrimonio la forma más elevada y pura del amor ni la última escala en la dirección ascendente desde el amor carnal hacia el amor espiritual. Seguramente sea la forma más equilibrada del amor por lo que tiene de mezcla entre los dos amores; pero el amor espiritual va más allá, pues que la experiencia muestra que también el matrimonio es una realidad finita y que no alcanza por sí mismo la eternidad.

Lo que ocurre con la perpetuación que un ser humano puede alcanzar por medio de la familia es que, siendo un paso más hacia la inmortalidad en comparación con la simple conservación individual, tampoco la concede con total garantía. La persona plenamente consciente se percata de dos características de esta “inmortalidad de la carne” que despiertan de nuevo la angustia y la idea de la mortalidad. Entonces retorna la resistencia egoísta enraizada en el instinto de conservación: la persona consciente se percata de que por medio de la procreación no alcanza realmente su inmortalidad individual, puede que su hijo le sobreviva y que sea muy semejante a él, puede que consiga transmitirle muchos de sus valores, pero su hijo nunca será él, y él, el padre, en fin, no sobrevivirá a la muerte. Esta frustración provocará, en una de sus vertientes, el anhelo de fama y renombre en la historia, pues que de esa forma creerán los individuos poder sobrevivir mejor que por medio de la progenie. Pero, por otra parte, surge en las mentes de las personas más dotadas de inteligencia una preocupación todavía mucho mayor relacionada esta vez con el instinto de perpetuación: es aceptable que los individuos no sobrevivan si sobrevive la siguiente generación, si sobrevive la especie, si la intrahistoria es realmente eterna y si el individuo pasajero hunde sus raíces en ella; pero si la especie entera está destinada a desaparecer algún día, si también la especie es finita y ha de extinguirse como sabemos se han extinguido otras especies, entonces todo este esfuerzo carece en último término de sentido. Así, resulta ser el instinto de perpetuación de nuevo una ilusión como se había descubierto ser el instinto de conservación: puro conato sin garantía de realización.

Es así que la visión de la perpetuación por medio de la personalidad histórica entra en crisis y la certeza de alcanzar la eternidad por medio de la historia, en cualquiera de sus formas, ya de forma silenciosa ya llamando la atención, se tambalea. Ante esta duda, la única solución será la religiosa, la creencia en la inmortalidad del alma individual y de la existencia de dios, único capaz de mantener en su memoria nuestro recuerdo y nuestra persona por la eternidad. La inmortalidad no se alcanzará ya entonces ni en la especie ni en la historia, lo que llevará a muchos a prescindir incluso de la procreación y de cualquier compromiso político para así poder dedicar más energías a lograr la inmortalidad por medios sobrenaturales, únicos capaces de superar la finitud y mortalidad naturales. Surge aquí, como resultado de una extenuación a la hora de intentar alcanzar la eternidad a base de la determinación natural de la temporalidad, la necesidad de abrirse a una intervención divina, a una acción de la gracia. Es de esta frustración de la que nacerá el genuino amor espiritual, de innegable tono religioso en el pensamiento de Unamuno.

Así expresa su razonamiento Unamuno:

Y si al morirme el cuerpo que me sustenta, [...] vuelve mi conciencia a la absoluta inconciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada [...].⁵³

Para escribir luego, relacionando el tema con el del amor carnal:

Porque lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne de dolor, es el dolor, es la muerte, [...].⁵⁴

El amor carnal, por espiritualizado que sea por medio del matrimonio, la familia y la tradición histórica, por más que alcance una cierta duración trascendental a la vida del individuo, sigue siendo un amor tocado de muerte. Será en esa indefectible experiencia del dolor y conciencia de la mortalidad ligada a todo amor humano y mundano que nacerá el amor espiritual puro, el amor que comienza compadeciéndose del dolor y de la muerte del amor humano y que pretenderá librar al ser humano definitivamente de la mortalidad.

Sin duda entramos aquí ya en terreno no sólo religioso a secas, sino claramente cristiano, siendo las asociaciones con la vida y muerte de Cristo evidentes:

53 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, III, p. 309

54 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 383

Esta otra forma del amor, este amor espiritual, nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal; [...].⁵⁵

Aunque el amor carnal lleva en su interior la esencia del amor, la voluntad de perpetuarse, se descubre que sus intentos no son sino provisionales, se siente en ese amor una falta que provoca la angustia y el desconsuelo con respecto a la inmortalidad anhelada. Es de esta desesperación, de esta experiencia del constante fracaso del amor carnal del que, en el fondo del abismo –pues que el abismo de Unamuno tiene fondo– aparece el amor espiritual. El amor carnal es entonces como un fruto que ha de descomponerse y “morir” para dejar paso a la semilla y convertirse en algo nuevo.

Es entonces cuando Unamuno empieza a plantearse el completo rechazo del amor carnal por parecerle éste una pura ilusión, un engaño, una tentación en la búsqueda de la perpetuación, de la inmortalidad. Se repite la situación que se había dado ya con el amor sexual con respecto al instinto de conservación, pero ahora es el amor carnal el que se descubre como un camino ilusorio y engañoso a la hora de alcanzar la verdadera perpetuación, para Unamuno la inmortalidad. Los textos que mejor muestran esta nueva situación provienen de su obra *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) y los elegimos a causa de la precisión y claridad de su expresión; aunque textos como estos en los que Unamuno señala lo engañoso de la perpetuación prometida por el amor carnal, pueden encontrarse también en *Del sentimiento trágico de la vida* y aún en *La agonía del cristianismo* (1924).

Dice por ejemplo:

Solo los amores desgraciados son fecundos en frutos del espíritu; solo cuando se le cierra al amor su curso natural y corriente es cuando salta en surtidor al cielo; solo la esterilidad temporal da fecundidad eterna.⁵⁶

Y en otra parte cercana a este texto:

Acaso sea nuestro sino que haya de renunciar la carne a perpetuarse si ha de perpetuarse el espíritu.⁵⁷

Unamuno está convencido de que el fracaso del amor carnal, la frustración que experimenta en él cualquier persona lo suficientemente consciente como para percatarse de la vanidad de sus logros, es el momento en el que se da entrada al amor espiritual en la persona humana. Sobre los

55 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 383

56 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 68

57 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 66

amores trágicos, los amores que no pueden encontrar su realización en la carne –que serían en el fondo todos los amores conscientes del verdadero significado de la inmortalidad, aunque aquí se refiera explícitamente sólo a los amores que no generan descendencia– dice:

Porque nada nos penetra más de la esperanza y la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique de veras en este mundo de carne y de apariencias.⁵⁸

Entender este proceso como una sublimación del amor carnal después de su frustración sería insuficiente para calar el pensamiento de Unamuno y como se ve, tampoco la hipótesis de una ascensión voluntaria desde el amor carnal al amor espiritual sería adecuada. Ni sexo ni *eros* agotan su concepto de amor. No negamos que sus palabras impliquen a ambos; pero, en la frustración del amor carnal, más que de una ascensión voluntaria se trata de una ascensión forzada por el choque con la realidad y más que de una sublimación por refinamiento o ennoblecimiento del amor carnal en base a las facultades intelectuales humanas, de lo que se trata es de una apertura hacia otro tipo de amor que en principio se muestra muy distinto del amor carnal, proveniente de una dimensión bien lejana a la de éste, –aunque se descubra luego que ese amor proveniente de la divinidad viene a nosotros encarnado y que, como hemos visto ya, en el fondo del amor carnal se encuentra la semilla de ese otro amor y la puerta de entrada a esa otra dimensión ontológica .

A pesar de estos textos en los que Unamuno parece tomar claro partido por el amor espiritual basado en la negación del amor carnal, textos en los que elogia el ascetismo, la virginidad y afirma que sólo por medio de este amor no sensual puede lograrse la inmortalidad, no debemos dejarnos llevar a engaño y tomar a Unamuno por un defensor del espíritu puro. Estos textos exageran ahora el valor exclusivo del amor espiritual tanto como los comentados al principio parecían valorar en exclusiva el amor carnal. En realidad, Unamuno no llega a optar claramente por ninguna de las dos vertientes del amor, justamente porque ambas realizan a su manera la esencia del amor y al mismo tiempo tampoco ninguna de las dos lo consigue por completo. Así, Unamuno oscila más bien del uno al otro, saliendo de la frustración del uno para ir al otro y viceversa, manteniéndose de este modo en el ciclo del amor completo, que implica el momento carnal y el momento espiritual, ciclo que a menudo vive como una situación agónica.

Esto podemos verlo incluso ya en la misma obra de la que extraíamos estos textos, en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), cuando escribe en el último capítulo, cuando comenta la muerte de Don Quijote:

58 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 384

Te morías sin haber gozado del amor, del único amor que a la muerte vence.⁵⁹

Se refiere, claro, a que su amor por Dulcinea no pasó nunca de ser amor romántico, cortés, frustrado en el terreno carnal, y a que Don Quijote se moría sin dejar hijos suyos vivos sobre la tierra. Pero esto lo dice Unamuno después de haber dicho también que Don Quijote había alcanzado el amor perfecto y acabado, el que da la inmortalidad por medio de la memoria y la gloria eternas⁶⁰. En realidad, lo que ocurre es que Unamuno quiere decidir en estos pasajes sobre algo sobre lo que no puede decidir, pues no hay una vertiente del amor que por sí sola nos garantice alcanzar la inmortalidad. Si ésta es alcanzable, lo es desde la experiencia total del amor. Por eso, Unamuno nunca dejará de sostener el valor ineludible del amor carnal y de sus consecuencias generadoras en la procura de la inmortalidad al mismo tiempo que no dejará tampoco de hablar de los hijos del amor espiritual (las obras) como creaciones quizá más perdurables y más adecuadas para ganar la eternidad que las de la carne. Esta tensión se mantiene todavía en *La agonía del cristianismo* (1924) cuando escribe:

Y, sin embargo, hay que propagar la carne. Y al mismo tiempo hay que economizar virilidad para engendrar hijos de espíritu. ¿Por cuáles nos salvaremos? ¿Por los de la carne en la resurrección de la carne, o por los del espíritu en la inmortalidad del alma? ¿No son acaso en el fondo dos sobrevivencias contradictorias entre sí?⁶¹

Sin duda son concepciones *sui generis* de resurrección e inmortalidad del alma con las que opera aquí Unamuno, en cualquier caso no ortodoxas, pero en eso no podemos entrar ahora.

En este texto, se ve claramente la indecisión elevada a agonía a la hora de optar por una de las formas de inmortalidad que corresponden a cada forma del amor; las dos las encuentra valiosas y al mismo tiempo se pregunta si no serán incompatibles, como lo entendía San Juan de la Cruz. Pareciese que se trata de una situación en la que hay que elegir, o lo uno o lo otro, pero ante la incertidumbre, la elección resulta imposible y, en la práctica, el hombre unamuniano se lanza en ambas direcciones alternativamente.

Quedémonos solamente, en todo caso, con que, según Unamuno, la idea de ganar la inmortalidad por medio de la carne es una idea judía, que busca la inmortalidad por medio de la prole, y que la idea de alcanzar la inmortalidad por medio del alma, ya sea gracias a su inmortalidad natural (se trataría entonces más bien de no perderla) o a la inmortalidad del

59 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 259

60 Ver Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 66

61 Unamuno: OC X, *La agonía del cristianismo*, VI, p. 574

nombre, es una idea pagana. El cristianismo ofrecería, según él, una mezcla agónica de ambas tradiciones y su verdadero padre sería San Pablo, un judío espiritualizado o cristiano carnal que espera al mismo tiempo la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne⁶². San Pablo —o mejor, este San Pablo que parece una proyección del mismo Unamuno—, es el modelo de hombre unamuniano.

Que el cristianismo no es una solución definitiva sino una salida agónica y desesperada que vive en la incertidumbre de esa alternativa entre la carne y el espíritu, lo muestran a la perfección, según Unamuno, los casos de monjes que en el último momento, desconfiando de la inmortalidad del alma, han dejado sus votos de castidad atrás y se han lanzado a tener hijos para garantizar la inmortalidad de la carne. Ese sería el caso del Padre Jacinto que Unamuno aborda en el Capítulo X de *La agonía del cristianismo*. Jacinto, como Lutero, habría dejado el claustro y abandonado el celibato para casarse y tener familia, no por razón de su sensualidad, sino por no ser en él suficiente la fe en la inmortalidad del alma y querer irse al otro mundo habiendo sido padre de verdad, es decir, con la garantía de no haber perdido la posibilidad de alcanzar la inmortalidad por medio de la carne.

Dice Unamuno del Padre Jacinto:

Ni había sexualidad tampoco en el amor del P. Jacinto. Había paternidad furiosa, deseo de asegurar la resurrección de la carne.⁶³

Todo esto muestra que no todo en el amor carnal es un fracaso, queda la esperanza de que sea esta la vía o, al menos, una de las vías —en combinación con la otra— para alcanzar la inmortalidad. Eso promete al menos la fe en la resurrección de los muertos.

Aliado ya con el amor espiritual, habiendo superado la pura sensualidad, el amor carnal sigue su camino en la procura de la inmortalidad por medio del matrimonio, de la familia y de la sociedad, todas relaciones que implican el amor espiritual, pero en las que el amor carnal juega un papel imprescindible. Sin embargo, tampoco se queda aquí el amor, sino que sigue su curso desbordando los logros del amor carnal, queriendo superarlo por causa de sus fracasos.

Como ya adelantábamos, del fondo del abismo de desesperación, dolor, muerte y desconsuelo al que llega el amor carnal, surge la compasión como esencia de un amor espiritual que desborda los límites del matrimonio y de la familia y que llevará a la persona humana de la comunión con el prójimo a la comunidad con todos los seres humanos y de cada uno de estos a la comunión

62 Unamuno: OC X, *La agonía del cristianismo*, III, p. 556

63 Unamuno: OC X, *La agonía del cristianismo*, X, p. 606

con dios. Estos pasos ulteriores del amor espiritual es lo que expondremos en el siguiente capítulo.

En este primer capítulo, hemos mostrado la unidad, a veces armónica, a veces agónica, entre el amor carnal y el amor espiritual y su esencia común en el instinto de perpetuación, forma instintiva del amor en cuanto que éste es anhelo de inmortalidad y eternidad. En el siguiente capítulo, abordaremos la compasión como primer resultado positivo de la frustración del amor carnal y primera metamorfosis del amor espiritual.

Capítulo 2: La compasión, esencia del amor espiritual unamuniano

El amor carnal, tanto en sus formas más simples como en sus formas más espiritualizadas, resulta siempre insuficiente para la conciencia despierta en su anhelo de inmortalidad. En el amor carnal no encontramos la certeza de la inmortalidad, sino, a lo sumo, una prórroga de la vida pasajera que permite mantener la esperanza de que, algún día, por ese camino, de alguna manera, pueda alcanzarse la eternidad. Pero en lo que toca a la perspectiva individual, la vida que se genera por medio del amor carnal se descubre tan lejana de la inmortalidad como la vida que quería mantenerse indefinidamente siguiendo las prescripciones del instinto de conservación. La vida que se logra por medio del instinto de perpetuación está en el fondo tan tocada por la muerte como la vida que mantiene el instinto de conservación. Es en medio de la experiencia personal del individuo que descubre que su inmortalidad personal no se alcanza ni por un medio ni por el otro, ni por el instinto de conservación ni por el de perpetuación carnal, en la que surgirá el amor espiritual. El momento negativo de esta experiencia, que es la desesperación y el desconsuelo que se dan cuando se llega al fondo del abismo de nuestra mortalidad, tiene como primer resultado positivo la compasión.

Como vimos en el primer capítulo, ambos modos del amor se dan en una gradación en la que no puede establecerse exactamente el punto en el que se pasa del uno al otro, pues que, como explicábamos, en mayor o menor medida, están siempre imbricados el uno con el otro a la manera como se pasa de los tonos más claros a los más oscuros en la gama de un color. Ambos amores tienen un momento ascendente y otro momento descendente. Si hablamos metafóricamente, para poder representarnos cómo pueda ser la dinámica de estos amores, podemos pensar que el proceso del amor carnal es una escalera de tijera de tal modo que se pueda ascender por ella desde uno de sus lados para bajar luego por el lado opuesto. El amor carnal tiene su momento más básico en la sensualidad y su momento más elevado en la procreación, pero, a partir de este punto culminante, es inevitable el descenso tras descubrir que ni siquiera ese logro es garantía de inmortalidad, única finalidad y sentido del amor. El descenso puede ocurrir en dos direcciones: o bien se vuelve atrás y se cae de nuevo en la sensualidad o bien se sigue adelante a través de la frustración por medio de la conciencia de la finitud del amor carnal descendiendo por el otro lado hasta tocar en el punto más bajo con la experiencia de la

desesperación y del desconsuelo abismáticos consecuencia de la plena conciencia de nuestra mortalidad. Pero en el mismo instante en el que se pisa el suelo al otro lado de la escalera del amor carnal, en el momento en el que se llega al fondo del abismo, se presenta el primer escalón de una nueva escalera, de la escalera del amor espiritual, y ese primer escalón es la compasión. En ese momento se experimenta la compasión, que sería ya el primer escalón de la siguiente escalera. Al sentir la compasión se toca el fondo, se frena la caída en la desesperación abismática y con ello se da el primer paso en la escalera del amor espiritual:

La compasión, es, pues, la esencia del amor espiritual humano, [...].⁶⁴

La compasión la siente primero la persona hacia sí misma, pero pronto la sentirá también hacia las demás personas por reconocerlas semejantes y, luego, en su punto más álgido, tras haberse extendido la compasión a todo lo viviente e incluso a todo lo que existe, acabará dirigiéndose incluso a dios, culmen del amor espiritual. Cuanto más profundo se llega en el descenso del amor carnal, si, además de la conciencia del dolor que es condición de la compasión, intervienen adecuadamente la fe y la esperanza, tanto más firme es el impulso que se cobra para ascender por medio de la compasión la escalera del amor espiritual. El amor espiritual y sus creaciones parecen así seguir un destino igual al del amor carnal y sus generaciones: este amor espiritual y sus creaciones se ven pronto aquejadas también por la finitud y la muerte. Resulta en fin tan imposible alcanzar a la eternidad y a dios por esta vía –al menos mientras dure esta vida– como por la otra vía: si la especie es mortal, entonces también es la historia humana finita y con ella todas las buenas obras y las más refinadas y geniales creaciones del espíritu. Esto tiene como consecuencia, tras alcanzar el culmen de la escala en la experiencia de la creación artística o política, un nuevo descenso en la escala del amor espiritual por la otra pendiente de esta imaginaria segunda escala de tijera: la fe y la esperanza flaquean, dios se hace inasequible en el punto más alto de este ascenso espiritual, comienzan las dudas sobre si el alma podrá realmente ser inmortal, sobre si dios existe realmente o si es solamente una proyección del espíritu humano o, incluso, si de existir dios merecemos ser salvados para la eternidad, y así se cae entonces de nuevo en la desesperación, pues dios resulta inalcanzable a cualquier esfuerzo humano. Sin duda ha de darse aquí un movimiento cíclico de ascenso y descenso sin solución definitiva –pues la solución sería trascendente, sólo posible en la vida de ultratumba, más allá de la muerte.

64 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 385

Llegados al fondo del descenso desde el amor espiritual podrá caerse de nuevo en la sensualidad y habrá quien intente agarrarse al amor carnal como una salida más fiable que la del ahora también fallido amor espiritual, aunque también los habrá que intenten ascender de nuevo, al modo de Sísifo, desde el principio, la escala del amor espiritual, con fe en alcanzar esta segunda vez un puesto más elevado y con esperanza de que esta vez sea la definitiva. Pero todo esto supone una dinámica exclusivamente intramundana y queda abierta la cuestión de si en ese ciclo se da una intervención desde el exterior, extramundana, sobrenatural, en forma de revelación, o si esto no es posible o si simplemente no es el caso (sin que por ello quede nada dicho sobre su posibilidad o imposibilidad).

Pero antes de entrar en esa cuestión veamos cómo entiende Unamuno el recaída de la dinámica del espíritu a la dinámica sensual o, incluso, la incapacidad original para entrar en la dinámica espiritual a causa de una fijación en la dinámica de la sensualidad. Si bien el descenso desde lo alto de la escala del amor carnal parece deberse a razones objetivas (el choque con la realidad, con la finitud real del individuo humano), el descenso desde la escala del amor espiritual parece deberse más bien a razones subjetivas (la falta de fuerzas de la personalidad humana). La caída desde el culmen del amor carnal se debía al simple choque de la voluntad de perpetuación con la realidad de la finitud de todo lo que existe y es de carne. Pero la recaída desde el culmen del amor espiritual se deberá, quizá no tanto a las razones objetivas como puedan ser la ausencia de pruebas y evidencias acerca de la existencia de dios y la inmortalidad del alma, sino más bien y sobre todo a causa de una debilidad de la fantasía y, en general, de la fuerza mental humana, que no es capaz de mantener la fe y la esperanza. Así, si un individuo queda fijado —o recae muy a menudo— en el amor puramente carnal, eso se debe a su falta de imaginación:

La obsesión sexual en un individuo delata, más que una mayor vitalidad, una menor espiritualidad.⁶⁵

Aunque no sabemos si existe algún ser humano que satisfaga el ideal de fortaleza espiritual unamuniana, sí sabemos que para él es natural dudar, desesperarse y perder la fe, es decir, que todos han de caer de lo alto de la escala de la espiritualidad. Lo que Unamuno valora es que se vuelva a intentar el ascenso una y otra vez, lo que denotaría fuerza de espíritu e ímpetu heroico; mientras que el desistir del espíritu y el obsesionarse con lo más inmediato, con lo carnal, sería

65 Unamuno: OC IX, «Sobre la lujuria» (1907), p. 125

síntoma de ausencia de fortaleza y, en el fondo, de una carencia en la personalidad humana que llevaría al materialismo más grosero, en el fondo, a la despersonalización.

La causa de la incapacidad de acceder a la actividad espiritual y, dado el caso, la causa de que, una vez frustrado un intento, no se vuelva a intentar el ascenso una y otra vez, es la falta de grandes ideales, la carencia de una imaginación que sea capaz de generarlos y de soportarlos. El declive del romanticismo, nos explica Unamuno poniendo un ejemplo histórico a la vez que confesando su simpatía por este movimiento, es un síntoma de la flaqueza mental e imaginativa de los tiempos modernos, en los que la imaginación no logra volar alto y, como mucho, se mantiene a ras de suelo. Este diagnóstico unamuniano podrá aplicarse, dirá más adelante, a todas las personas y a los tiempos todos en los que se da un declive de los valores espirituales en favor del corporeísmo simplista⁶⁶.

En otro artículo escrito unos años antes, titulado «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!» (1904), establecía Unamuno una relación incluso más explícita entre la falta de imaginación y la incapacidad para amar:

[...] esta falta de imaginación es la fuente de la falta de caridad y de amor.⁶⁷

Es el amor espiritual, el amor en espíritu, la caridad, el que se ve degradado con el debilitamiento de la imaginación e incluso impedido si la imaginación se ve paralizada. Esto se debe a que la imaginación es una facultad de intuición y visión interior que nos hace percibir lo común entre nosotros y los otros seres que nos rodean siendo así la base necesaria de la compasión, que es a su vez el nervio de todo amor espiritual.

Así nos explica Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* la relación entre la imaginación y la compasión, la conciencia del dolor propio y del ajeno:

Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior.⁶⁸

La fantasía bien anima y personaliza cualquier objeto al que se dirige bien descubre en lo que nos es ajeno algo que nos es común, haciendo así posible la comunicación espiritual a un mismo nivel (cuando, por ejemplo, nos descubre un algo de animado en un objeto supuestamente

66 Unamuno: OC IX, «Sobre la pornografía» (1907), p. 134

67 Unamuno: OC VIII, «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!», p. 661

68 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 388

“inanimado”)⁶⁹. La fantasía es también la facultad que permite hacerse consciente de sí mismo, sentir el dolor de la limitación y, a partir de ahí, comenzar a sentir compasión por uno mismo:

Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que no eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de ti propio, y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio, [...].⁷⁰

Es la imaginación la que nos acompaña en la bajada al fondo del abismo de nuestra existencia y la que nos permite comenzar a compadecernos.

Además de la descripción del descenso y del dolor por la limitación y la inanidad del ser individual, de los que ya hablamos, fijémonos ahora en una distinción conceptual que establece Unamuno y que nos será de gran utilidad en el desarrollo de nuestro trabajo: por una parte, habla del *amor propio*, y lo caracteriza negativamente como un “sensual gozarse a sí mismo” –como dirá a continuación en este mismo fragmento– y, por otro lado, habla del *amor a sí mismo*, valorándolo positivamente como una forma acendrada, purificada y espiritualizada de ese amor propio. La primera purificación que se logra en este descenso al abismo gracias a la compasión es entonces la conversión del amor propio en amor a uno mismo.

Mientras que en el amor propio, como el mismo sintagma indica, parece no haber relación, sino más bien fijación, en el amor a uno mismo se ha operado una escisión especular, reflexiva, que permite al individuo amarse a sí mismo como si fuera otro, amarse a sí mismo como a un prójimo. En ese momento el ser humano deja de ser simplemente individuo para convertirse en persona: lo constitutivo de la persona es el abrigar en sí una multiplicidad, una pluralidad de facetas que se organizan reflexivamente; mientras, el individuo es atómico, esférico, sin relación ni con otros ni consigo mismo. El amor propio correspondería al todavía individuo mientras que el amor a sí mismo correspondería ya a la persona. En terminología hegeliana o sartriana: el individuo es todavía en sí (amor propio), pero la persona, habiendo pasado el individuo a través del ser para los otros, es ya para sí (amor a sí mismo).

Lo que ocurre en este proceso imaginativo de introspección es un descubrimiento, un desvelamiento de la finitud. O bien la persona estaba convencida de ser algo realmente existente, firme, con raíces en el ser eterno y descubre ahora que no es así, o bien la persona anhelante de encontrar esas raíces simplemente no las encuentra. Esta introspección no aporta la solución en la búsqueda de la inmortalidad, sino que lleva a una intensa conciencia de la realidad y, con ella,

69 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 396

70 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, pp. 385-386

a la más inmensa desesperación. Si en la experiencia frustrante del amor carnal se descubría la inanidad del hombre exterior, se descubre ahora la inanidad del hombre interior, que no encuentra base en sí mismo para su propia existencia. Estas experiencias de frustración, en este orden, son el presupuesto para que se abra camino a la experiencia primero de la compasión y luego de la caridad, de tal manera que no podrían darse éstas sin aquéllas.

Kostrá señala acertadamente en la teoría unamuniana un orden en la experiencia del amor que obliga a culminar cada una de las fases antes de pasar a la siguiente, a riesgo de que se llegue a las formas más elevadas y espirituales del amor sin la suficiente base y se carezca en ellas del vigor que les aporta la experiencia de las formas más básicas:

La progresión del amor humano ha de seguir ciertos caminos. Negar estos caminos significa negar la esencia de la naturaleza humana y las consecuencias de esto son, tal como puede entender perfectamente el lector de la Tía Tula, completamente devastadoras.⁷¹

Kostrá se basa en la teoría presentada por François Meyer en su obra *L'ontologie de Miguel de Unamuno – La ontología de Unamuno* (1955)⁷² para elaborar lo que sería la teoría ontológica unamuniana del amor. Meyer había resumido la ontología de Unamuno en la tensión que se da entre el “serse” y el “serlo todo”⁷³, que son, a su vez, las condiciones ontológicas de la experiencia del amor⁷⁴:

Esta profundidad filosófica requiere que el lector acepte de entrada dos premisas. La primera, que la existencia humana está constituida esencialmente por la tensión dinámica que suspende al individuo entre el todo y la nada. [...]. La segunda, que esta tensión es la fuente del tipo de sufrimiento que es la base de la conciencia. [...]. Estas dos premisas, por lo tanto, constituyen la base ontológica de la teoría unamuniana del ser y su teoría del amor.⁷⁵

71 Kostrá, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Unamuno*, p. 131. En el original: “The progression of human love must follow certain paths. To deny these paths is to deny the essence of human nature and the consequences are, as the reader becomes aware in La tía Tula, utterly devastating.”

La Tía Tula –personaje de la novela de Unamuno del mismo nombre (escrita 1907/publicada 1921)– se dedicaría, según Kostrá, a practicar el amor más puramente espiritual sin haber pasado por el amor carnal y sus frustraciones y sin haber sentido en toda su profundidad la desesperación y la inmensa compasión que sólo puede nacer de esa desesperación. Así, su amor espiritual resulta ser un amor de dominación basado en el resentimiento y no un amor de liberación basado en la compasión.

72 La traducción española fue publicada por Gredos en 1962 bajo el título *La ontología de Miguel de Unamuno*.

73 Sobre esto puede verse en Meyer, François: *L'ontologie de Miguel de Unamuno* (1955), especialmente el capítulo 1, titulado «L'être: le conflit du Tout et du Rien», pp. 1-25, más específicamente todavía el apartado 1 titulado “*serse et serlo todo*”.

74 También el profesor Michael Schulz establece esta relación entre el amor y la ontología vitalista de Unamuno: el amor, entendido como hambre de ser, sería el fenómeno central a partir del cual el ser humano tendría acceso al conocimiento filosófico de la realidad, del mismo modo que el hambre a secas es el instinto que más estimula al cerebro a conocer nuestro entorno. Ver Schulz, Michael: «La filosofía empieza en el estómago. Miguel de Unamuno y su pensamiento vital» (2013), p. 105

75 Kostrá, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Unamuno*, pp. 230-231. El original dice: “This philosophical depth requires that the reader accept initially two premises. First, human existence in essence is constituted by a dynamic tension which suspends the individual between everything and nothing. [...]. Second,

O sea, que ha de darse, primero, una tensión entre el todo y la nada, tensión en la que se encuentra cualquier individuo personal y ha de sentirse, luego, el dolor provocado por esa tensión para despertar a la conciencia. Esta situación de tensión y dolor sería para Unamuno constitutiva de toda conciencia personal. En esa situación, se hace la experiencia dolorosa del amor cuando éste choca con tanta más fuerza con la imposibilidad de su realización en este mundo cuanto más ímpetu lleva. El amor es además de instinto de perpetuación, un impulso a serlo todo y lo es con tanta más fuerza cuanto más imposible es llegar a serlo todo.

Así explica bellamente Kostra el proceso del surgimiento del amor espiritual:

El amor es en efecto para Unamuno una respuesta dirigida a una persona, pero esta respuesta es dictada originalmente por una angustia metafísica terrible proveniente del interior del corazón humano, una angustia que surge cuando la persona descubre su nadería, la falta y las limitaciones en las profundidades de su ser. [...]. En las profundidades de la conciencia se descubre la limitación del propio ser y, de este modo, la raíz del amor.⁷⁶

A grandes rasgos, Kostra está completamente en lo cierto, sólo que, no llevando el análisis al detalle, nos habla directamente de amor englobando con este concepto varias formas del amor que estarían implicadas en esta experiencia unamuniana, entre ellas, la compasión.

Sin pasar por la total humillación que supone el sentirse finito y completamente dependiente, sin haber descendido así hasta el fondo del abismo de la realidad personal humana, la persona no ha alcanzado la madurez necesaria para sentir la compasión por sí mismo y luego por los demás en su debida forma. Creyéndose todavía inmortal en el fondo, llena de esa soberbia, no puede sentir la verdadera compasión y no puede todavía entrar en la dinámica del amor espiritual. La fuerza liberadora del amor de compasión no es real, sino impostada, si no se ha percibido cuán profunda es la nadería de cada persona individual. Ese sería el defecto que padecen los que pretenden pasar a las formas elevadas del amor espiritual sin pasar primero por el fondo del abismo: su desconocimiento de la inanidad del individuo humano de carne y hueso y de la insuficiencia del amor carnal les impide sentir la compasión más profunda y esa es la causa de que el amor espiritual del que son capaces esté basado en falso, sea en realidad una impostura.

this tension is the source of that form of suffering which is the basis of consciousness. [...]. These two premises, therefore, constitute the ontological basis of Unamuno's theory of being and his theory of love."

76 Kostra, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Unamuno*, pp. 57-58. En el original: "Love is indeed a response to a person for Unamuno, but this response is dictated originally by a terrible metaphysical anguish within the human heart, an anguish which arises when the person discovers the nothingness, the lack, and the limitations in the depths of his being. [...]. In the depths of consciousness man discovers the limitations of his own being and thus, the root of love."

Como veíamos en el texto de Unamuno, la primera persona con la que se encuentra en la experiencia abismal es consigo mismo, en una experiencia reflexiva que, por su carácter misterioso, hace que se confunda la persona propia con la persona del absolutamente otro, es decir, con la persona de dios. Aunque Unamuno no ha llegado a expresarlo con tanta claridad, de sus textos puede deducirse esta intuición. Lo veremos también cuando, al analizar el amor a sí mismo y el amor a dios, veamos en sus textos confundirse, a la manera de la mística, al uno con el otro. Con muy acertadas palabras, en un texto que podría pasar por ser una frase de Unamuno dejada atrás en el manuscrito y no recogida en la versión final de su obra, continúa así el profesor Gelabert los pensamientos de Unamuno que citábamos poco más arriba:

La suprema congoja es signo de la proximidad de Dios. [...] al Dios verdadero sólo se llega pasando por el fondo del abismo [...].⁷⁷

Se trata aquí de las resonancias –así nos lo explica el teólogo tomista– del *simul iustus et peccator* luterano, esto es, el ser humano es justo y pecador a un tiempo. Según esta idea luterana lo negativo es signo de lo positivo y la paradoja de la teología de la cruz muestra cómo es en el fondo del abismo de dolor y abandono donde con más esplendor se muestra dios.

Estaríamos con esto, al ahondar en el principio del amor, rozando ya inesperadamente con el final de nuestra exposición, esto es, con el amor de dios. El ser humano caído por causa del pecado se encuentra en el fondo de su dolor con el amor de dios que lo salva y justifica. En esta situación se descubre que todo amor verdadero a nosotros mismos, a nuestros prójimos y a dios proviene en realidad del amor de dios. Pero de eso hablaremos en capítulos posteriores, especialmente en el cuarto.

Ahora hemos hecho la elección metódica de seguir el orden inductivo y ascendente del amor para presentar el pensamiento de Unamuno. Aún así, en relación a esto, antes de continuar, tenemos que precisar con ocasión de este comentario una cuestión: aunque a menudo se habla de la “raíz” del amor espiritual (lo hacía Kostra en el texto que citábamos arriba), no queda del todo claro si esa raíz es la misma experiencia del dolor, la conciencia de limitación y la compasión que de ellas surgen o si éstas son más bien las condiciones para abrirse a una nueva forma del amor que sería la verdadera raíz del amor espiritual. El mismo Unamuno oscila a este respecto como ocurre con el tema de la fe y tendremos oportunidad de ver con el tema del amor que, a veces, pareciera que la raíz del amor espiritual se encuentra en la naturaleza humana solamente, siendo sólo humano el amor a dios y dios mismo humano también y, otras veces, pareciera que el

⁷⁷ Gelabert Ballester, Martín: «El luteranismo de Unamuno» (1980), pp. 366-367

amor es infundido de alguna forma desde el exterior, aceptando con esto un poder sobrenatural (al menos sobre-humano) y una intervención de él sobre la naturaleza mundana, aunque se encuentre éste insertado en el fondo de la naturaleza. Si hubiésemos decidido presentar el concepto del amor unamuniano siguiendo su camino deductivo, descendente, habríamos tenido que empezar por aquí; pero dada nuestra decisión metódica, éste será el final de nuestra exposición y se tratará cuando hablemos del amor de dios en contraste con el amor a dios. No obstante, y puesto que los textos presentes indican ya en esa dirección, podemos adelantar que la postura de Unamuno a este respecto habría que encuadrarla en una versión especial de una cierta teología natural inmanentista. Según ésta, lo sobrenatural, lo divino, no vendría propiamente de fuera de la naturaleza, agregándosele a ella, sino que estaría ya en el fondo de su esencia, es decir, aplicando esta idea al amor: que en la totalidad del ciclo natural del amor estaría presente lo divino del amor por ser la naturaleza y el amor natural también creaciones divinas.

Volvamos ahora a la experiencia de la compasión en el fondo del abismo.

El paso del capítulo VI al capítulo VII en *Del sentimiento trágico de la vida* es justo la mitad de la obra de Unamuno y esto no sólo como resultado de una cuenta aritmética de los capítulos que componen la obra, sino que es también exactamente la mitad desde el punto de vista temático. Si los seis primeros capítulos habían sido un análisis de los procesos racionales que conducen al escepticismo absoluto y con ello al fondo del abismo en el capítulo VI, la salida y ascensión desde ese abismo ocurre de la mano del amor desde el comienzo del capítulo VII. Pasará después Unamuno a través de las virtudes teologales en el capítulo IX hasta la religión en el capítulo X y llegará en el capítulo XI a la vida práctica consecuencia de todas estas reflexiones. El elemento mediador entre estas dos partes, la fuerza que permite el paso del movimiento negativo de deconstrucción y descenso al positivo de reconstrucción y ascenso, de la desesperación a la esperanza, del escepticismo a la fe, del nihilismo a la moral de acción, es siempre el amor. Esto significa que el punto que analizamos, el del nacimiento del amor espiritual a partir de la compasión en el fondo del abismo, no sólo es el punto de inflexión entre el amor de apariencias y el amor verdadero, sino que es también el punto de inflexión de la obra magna de Unamuno y de su pensamiento en general. Es el punto en el que la razón llevada al absurdo y transformada en escepticismo nihilista se agota en desesperación, el momento en el que aparece el amor, ciego y anti-racional, como solución al nihilismo y la desesperación, dejando paso a las virtudes teologales, la religión, la escatología, la mitología y los principios prácticos de la moral.

Ante este panorama toma de nuevo vigor y validez aquella afirmación que hacía Unamuno ya en su *Diario Íntimo* de 1897 y que nosotros citábamos, al hilo de una reflexión del profesor Laureano Robles, en la introducción de este trabajo: es el amor antes que la fe el que mantiene la lucha contra el racionalismo y el escepticismo absolutos, no se trata de una lucha entre la fe y la razón, sino entre la *cardíaca* y la lógica.

Nelson Orringer, en su obra *Unamuno y los protestantes liberales* (1985) resume así sucintamente y con gran precisión el significado del capítulo VII en el contexto general de la obra:

En su meditación del «Amor, dolor, compasión y personalidad», Unamuno describe el proceso que pasa del anonadamiento a la divinización del yo.⁷⁸

Y Eduardo Malvido, en su obra *Unamuno en busca de la inmortalidad* (1977) señala también este momento de la obra del rector de Salamanca como “la cima”, como el punto más importante de su obra y de su pensamiento:

Es este capítulo VI etapa conclusiva de los cinco anteriores y etapa enjuiciadora de los que siguen. Viene a ser como la cima del monumento escrito *Del sentimiento trágico de la vida*.⁷⁹

Pero –y no queremos jugar con las palabras sino más bien elegir la adecuada– no se trata de la cima, sino de la sima de su pensamiento, sin que esto denote nada peyorativo sobre este punto de su obra, sino todo lo contrario. No se trata del punto culminante a partir del cual todo ha de ser descenso, sino del punto más bajo a partir del cual todo ha de ser ascenso. El punto más alto del proceso, la cima, serán las consecuencias prácticas del pensamiento de Unamuno que presentará en el capítulo XI y en la Conclusión y que se podrán plantear una vez hayamos pasado por su concepción *sui generis* de la teología y de la religión (en los capítulos VIII, IX y X).

También la descripción ofrecida por el profesor Cerezo Galán en su trabajo *Las máscaras de lo trágico* (1996) de la dialéctica del amor unamuniano, hace necesario que el paso del capítulo VI al VII sea la sima y no la cima, pues a partir de ese momento se da un movimiento ascendente:

78 Orringer, Nelson: *Unamuno y los protestantes liberales*, p. 110

79 Malvido Miguel, Eduardo: *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, p. 198

La dialéctica ascensional de *eros* tiene que ser profundizada con esta nueva dialéctica del amor/compasión, que ha de bajar al abismo de la propia inanidad y sufrir la vanidad del mundo para reganar a todo, incluso a sí mismo, en una creación desesperada.⁸⁰

El profesor Cerezo se refiere aquí a *eros* y no al amor, terminología que aceptamos en este caso, a diferencia de en el caso de Carballo y Frayle, ya que circunscribe este nombre solamente al tipo de amor que cae hasta los abismos después de haber querido alcanzar a dios, característica que efectivamente todos los autores reconocen como erótica. En Unamuno, como ya decíamos, esta característica erótica -tener un momento ascendente y luego uno descendente- es algo que comparten el amor carnal y el espiritual, pues ambos tienen su componente erótico. Pero Cerezo no generaliza y llama *eros* a todo el amor unamuniano, como hacían Carballo y Frayle, sino que, muy acertadamente, señala a renglón seguido otro tipo de amor que no es *eros*, sino más bien contrario a *eros*, que surge justamente cuando se va más allá de *eros* y que da en llamar aquí con el nombre de *amor-compasión*.

Y es que efectivamente hay en la compasión un elemento fundamental que no es erótico, que no es deseo ni pretensión de ascender y que no tiene un momento de caída. La compasión es más bien contemplación y receptividad. Como veremos, la compasión ha de reavivar al *eros*, mas no es ella misma *eros*. Al hablar Frayle Delgado de la “dialéctica del eros” en Unamuno entendiendo bajo esta fórmula la dialéctica de todo el amor unamuniano, estaba o bien dejando de lado esta otra forma del amor, o bien absorbiéndola indebidamente como una forma también erótica.

Hasta el momento, hemos mostrado que la compasión se encuentra en el fondo y es por ello la esencia y origen del amor espiritual, del amor en general en realidad, pero decimos del espiritual en la medida en la que la compasión implica ya no directa y solamente el cuerpo y los instintos, sino otras facultades humanas que usualmente se llaman espirituales como la conciencia, la imaginación y las ideas que surgen de ellas. La compasión implica conciencia del sufrimiento debido a la limitación, es un sentimiento de tristeza e impotencia, pero es ya también el inicio de un impulso a buscar una solución a este sufrimiento y a esta limitación. La compasión empezaba dirigiéndose a uno mismo, pero pronto se extiende también a todos los demás seres, que se descubren afectados por la misma situación:

Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparencialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos,

80 Cerezo Galán, Pedro: *Las máscaras de lo trágico*, p. 453

así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparentes, anonadables, y los compadecieron y los amaron.⁸¹

El desbordamiento de la compasión que siente uno hacia sí mismo provoca una versión hacia el exterior como reacción a la imposibilidad de hacer pie en la propia existencia por medio de la interiorización:

La miseria propia es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta se me desborda pronto, revelándome la miseria universal.⁸²

Solo que esa versión hacia el exterior de la compasión no es ya el deseo carnal, la sensualidad o voluptuosidad, sino ahora un amor de otro tipo, un amor que ha pasado por la purificación del dolor y que se presenta transformado, convertido, espiritualizado. No se trata del deseo de poseer al otro, sino de la seguridad de estar en comunión con él sin necesidad de hacer algo para que eso ocurra; no se trata de gozar con el otro esforzándose por un encuentro exterior en el fondo imposible, sino de descubrir que la unión entre el uno y el otro no está por hacer sino que viene dada. La compasión es la vía de intuición de una unidad esencial entre el sí mismo y el otro que no necesita ser instituida por la acción humana.

El amor espiritual basado en la compasión ya no es sólo compasión o tristeza, sino el intento de solución del problema de la mortalidad humana por medios distintos a los del amor carnal. La compasión como tristeza podría considerarse la parte negativa del amor espiritual, pero el resultado de esa compasión cuando se desborda, es decir, su parte positiva, es ya la caridad. Podemos apreciar justo en estos textos de Unamuno cuán cercana está para él la compasión de la caridad, tanto, que la segunda sale directamente de la primera como su desarrollo inmediato. Esto demuestra una vez más la contigüidad entre las formas del amor y su comunidad de fondo en una misma esencia. Tendremos oportunidad de analizar próximamente las dos ideas distinguiéndolas y deslindando la una de la otra. Lo que queda claro es que el campo sobre el que ha de actuar la caridad coincide con el campo de lo que se compadece. La compasión, según Unamuno, no se siente sólo por los prójimos, sino que se extiende incluso a lo que no tiene vida —recuérdese que el amor lo personifica y vivifica todo por medio de la fantasía:

Y de los demás hombres, tus semejantes, pasando por los que más semejantes te son, por tus convivientes, vas a compadecer a todos los que viven, y hasta a lo que acaso no vive, pero existe. Aquella lejana estrella que brilla allí arriba durante la noche se apagará algún día y se

81 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 384

82 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 441

hará polvo, y dejará de brillar y de existir. Y como ella, el cielo todo estrellado. ¡Pobre cielo!⁸³

Después de uno mismo, son los miembros de la familia, aquellos con los que vivimos, los primeros objetos de la compasión fraternal, pronto se extiende a todos los humanos en solidaridad humanística, y desborda luego la categoría de lo humano, aún de lo vivo, extendiéndose a las cosas no vivas y al universo entero en una especie de solidaridad cósmica⁸⁴, debida a la conciencia de la finitud de todo lo que existe, aún de las estrellas:

Y así es como llegarás a compadecerlo todo, al amor universal.⁸⁵

La compasión se extiende a todos los entes, ni siquiera se para allí donde deja de haber vida o sentimiento o conciencia, sino que se extiende a todo lo finito justamente por ser finito, por no ser eterno, pues que ser eterno sería el único consuelo, la única solución que haría superfluo el sufrimiento y superflua la compasión. Sólo el ser parmenídeo, sólo lo eterno no es digno de compasión porque no la necesita, porque no sufre. Predicar de él compasión sería algo absurdo. Pero esto no ocurre así con el dios de Unamuno, que sí merece compasión porque sufre y muere.

Unamuno no compadece a las piedras y a las estrellas en cuanto tales, sino en cuanto encuentra en ellas, por medio de la imaginación, una incoación o acaso un resto de vida y de conciencia, esto es, en cuanto encuentra en ellas el mismo denominador común que había descubierto en la reflexión interna y que era lo que unía a un individuo consigo mismo y con sus prójimos y une ahora al género humano en su conjunto y a éste con los otros géneros vivos y con

83 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 386

84 Tomamos los conceptos de “solidaridad humanística” y “solidaridad cósmica”, que nos parecen perfectamente aplicables a los grados de la compasión caritativa de los que habla aquí Unamuno, de un artículo de Gustavo Bueno titulado «Proyecto para una trituración de la Idea general de Solidaridad» (2004) publicado en *El Catoblepas*, número 26, abril 2004. En él, puede encontrarse un análisis en profundidad de la idea de solidaridad en general y de los tipos de solidaridad mencionados. Aunque precisamente aquí Unamuno no utiliza el término de “solidaridad”, veremos que hay otros textos en los que, refiriéndose a lo mismo y, queriendo quizá sonar menos teológico, habla de “solidaridad” en lugar de “caridad” o de “compasión”. Véase, por ejemplo, Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 418

85 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 386. Contra esta forma de amor universal tal como la defiende aquí Unamuno, un amor que se extendería más allá de los seres vivos hasta las piedras y las estrellas, dirige Scheler una dura crítica en el capítulo V de la parte A de su obra *Esencia y formas de la simpatía*, capítulo titulado «La unificación afectiva cósmica en las grandes formas históricas del espíritu». Allí, señala tal *ethos* del amor universal dirigido al mundo entero como algo propio del budismo y del brahmanismo y no de la tradición cristiana, que habría entendido que la condición para el amor es que el objeto amado, como el amante, sea una persona. Scheler, tomando en este punto partido por la visión cristiana, deniega por eso la calidad de “*ethos* del amor” a este amor cósmico, algo que, en principio, se podría dirigir también críticamente contra la visión unamuniana presentada en estos pasajes. Scheler escribe: “[...] un *ethos* de la simpatía ilimitada y principalmente de la compasión hacia todas las criaturas, incluso hacia el mundo entero. Justo en esta idea es en todo caso que no es un *ethos* del amor: [...]”, loc. Cit., p. 106.

el mundo inorgánico. Este denominador común es dios, que es también el punto más extenso y elevado al que puede orientarse la compasión:

En Dios vive todo, y en su padecimiento padece todo, y al amar a Dios amamos en Él a las criaturas, así como al amar a las criaturas y compadecerles, amamos en ellas y compadecemos a Dios.⁸⁶

Según esto y si Unamuno no quiere entrar en flagrante contradicción, tenemos que entender que lo que él entiende por “dios” no es el ser pamenídeo, no es el eterno inmutable que ni sufre ni conoce la finitud; no es tampoco el dios de Aristóteles que ni sabe ni puede saber nada de los seres humanos ni ellos de él, pues que, como motor inmóvil, bastante tiene ya consigo mismo. Si dios puede ser compadecido es porque sufre y si sufre y ama es porque está tocado de finitud.

Llegados a este punto en el que ya hemos visto todo el despliegue del amor espiritual, desde su punto más bajo en la compasión a sí mismo hasta su punto más alto en la compasión y la caridad dirigida a dios, podemos trasladar este desarrollo a una imagen y decir que la estructura del amor espiritual se asemeja a un rombo en el que, en un extremo se encuentra el amor a sí mismo y en el otro el amor de dios, siendo ambos, aunque en extremos opuestos, uno el reflejo del otro. Así, desde el vértice del sí mismo, pasando por los prójimos, se puede trazar un vector que va en dirección al vértice de dios: ése sería el amor a dios. Desde dios, se puede trazar otro vector hasta el sí mismo, pasando también por los prójimos: ése sería el amor de dios. La imagen del rombo es la más adecuada porque, desde el ángulo más estrecho en el que se encuentra el amor a sí mismo, se va extendiendo el área del campo del amor en ambas direcciones hasta alcanzar su máxima amplitud en el amor que se dirige al universo entero para volver a reducirse luego concentrándose en el ángulo opuesto al sí mismo que es dios.

Según podíamos entrever, el individuo personal, al encontrarse consigo mismo en el fondo del abismo se encuentra con dios y, al final del proceso expansivo del amor, al encontrarse de nuevo a solas con dios dejando atrás a todos los demás entes, parece estar de nuevo la persona a solas consigo misma, resultando el amor a sí mismo una réplica del amor que dios dirige directamente al individuo desde su esencia o incluso del amor con que dios se ama a sí mismo. Mientras tanto, el amor universal, el amor a todos los prójimos, aún a todos los seres vivos y no vivos, basado por una parte en el amor a sí mismo pero, por otra parte en el amor a dios, representaría la parte ancha del rombo y conformaría la línea perpendicular por la que se ha de pasar necesariamente del amor a sí mismo al amor de dios o del amor de dios al amor a sí mismo. Es por esto que el amor humano puede proceder en dos direcciones: del amor a dios al

86 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 441

amor a las criaturas, de forma descendente y deductiva, o del amor a las criaturas al amor a dios, de forma ascendente e inductiva. Ambos movimientos son necesarios en el amor y dependen el uno del otro.

Pero con todo esto nos hemos adentrado ya demasiado en el camino que lleva de la compasión a la caridad y antes de analizar esa cuestión –que será el objeto del siguiente capítulo–, hemos de agotar el asunto del amor como compasión, de la compasión como esencia del amor.

Una vez expuesta la teoría de Unamuno a sobre la compasión como esencia del amor, es momento de elaborar su crítica, pues no es algo evidente y fuera de toda discusión la idea de que el amor haya de basarse en la compasión. Para empezar, una teoría así no es una idea original y exclusiva de Unamuno. Max Scheler, en la edición corregida y aumentada de 1923 del escrito ya citado, retitulada ahora como *Wesen und Formen der Sympathie*, esto es *Esencia y formas de la simpatía*, dedica buena parte de su estudio al análisis de las teorías que pretenden explicar el amor reduciéndolo a la simpatía⁸⁷. Entre ellas, las hay que entienden que la simpatía es una ilusión, resultado de una proyección de la fantasía del individuo personal; las hay que sostienen que proviene de un instinto social (son las teorías que llama filogenéticas, que son las positivistas y la de Feuerbach) y las hay que tienen una comprensión metafísica de la simpatía, es decir, ni psicológica ni sociológica (el caso por excelencia sería el de Schopenhauer). Scheler llama a éstas últimas “teorías metafísicas del amor”⁸⁸, pues que resuelven el problema del amor

87 El término que utiliza Scheler en alemán es “Mitgefühl”. A menudo, éste es traducido al español por “compasión”, aunque el español cuenta con la palabra “simpatía”, que es el exacto equivalente al griego *sympatheia* que, a su vez, traduce palabra por palabra “Mitgefühl”. También se podría usar la palabra “consentimiento”, a la que recurre a veces Unamuno, aunque esta palabra, siendo literalmente lo mismo que aquella griega y que aquella alemana, es usada habitualmente con otro significado en el español actual, por lo que crearía más confusión que otra cosa. “Simpatía”, aunque en ciertos contextos pueda tener una connotación exclusivamente positiva, también es usada por los psicólogos con un valor neutral. En alemán, “Mitgefühl” es el concepto neutral en contraste con el “Mitleid” (negativo) y la “Mitfreude” (positivo). Es verdad que en español el término “compasión”, etimológicamente, sería idéntico al “Mitgefühl”, pues que “pasión” no corresponde mejor a “Leid” que a “Gefühl” y puede implicar también “Freude”; sin embargo, el término “compasión” implica en su uso corriente una experiencia dolorosa o, al menos, negativa. Así lo dice también el DRAE: “sentimiento de pena, de ternura y de identificación ante los males de alguien”. Provocaría confusión traducir entonces el “Mitgefühl” de Scheler como “compasión”. Compasión en este sentido correspondería mejor al “Mitleid” de Scheler.

Con Unamuno la cosa se complica todavía más porque, por una parte, usa “compasión” con un significado que estaría más cercano del alemán “Mitleid” que del “Mitgefühl”; pero, por otra parte, Unamuno entiende que toda simpatía es básicamente compasión, pues en todo “con-sentimiento” hay un elemento de dolor, de forma que, para él, se identificarían “simpatía”, “consentimiento” y “compasión”, siendo en su caso, debido a su valoración del dolor, “compasión” la mejor palabra para referirse a la simpatía. Esto nos permite, por lo mismo, asimilar la teoría de Unamuno sobre la compasión a una teoría sobre la simpatía y entenderla en las coordenadas de las teorías del “Mitgefühl” (simpatía) a las que se refiere Scheler.

88 Scheler, Max: *Esencia y formas de la simpatía*. Lo esencial de su crítica a estas teorías se encuentra resumido en las páginas 75-100

refiriéndolo a la simpatía no como fenómeno biológico, fisiológico, psicológico o social, sino en cuanto modo de acceso a una realidad otra que la de los fenómenos mensurables por las categorías racionales. El yo psicológico y social sería entonces una ilusión o emergencia de una realidad más básica en la que estarían comunicados o incluso disueltos todos los yoes psicológicos, de tal manera que la teoría que explica el amor habría de partir de esa realidad fundamental y no de la experiencia fenoménica del yo psicológico.

Consideramos que la teoría de Unamuno, aunque aglutina elementos de las otras teorías que basan el amor en la simpatía (proyectivas y filogenéticas), ha de encuadrarse en un primer momento entre las teorías metafísicas del amor. Es cierto que Unamuno apenas utiliza el término “simpatía”, pero lo que ocurre es que para él todos los fenómenos de la simpatía se resumen en el de la compasión que es, simplemente, una simpatía que implica siempre, de algún modo, dolor.

Aunque por el papel que según él juega la fantasía en el fenómeno de la compasión, podría pensarse que en su teoría se trata de una teoría filogenética, lo cierto es que su posición supone una inversión de ésta: según él serían el sentido social y la fuerza de la fantasía resultados del amor y no a la inversa⁸⁹. Además, y dejando a un lado los criterios clasificadores de Scheler, la teoría unamuniana es metafísica por motivos más generales. Para empezar, por su carga teológica y mitopoiética, siendo la teología en el fondo inseparable de la metafísica. Pero, sobre todo, porque procede a la manera de la metafísica: sustancializa e hipostasía un fenómeno empírico para convertirlo en un principio trascendental. Así, no será una persona la que ama o actúa por amor, sino que será más bien el amor mismo, en persona, el que actúa, el que ama o deja de amar, el que mueve a los humanos y a los astros todos. Si las ideas de la metafísica tradicional son Alma, Dios y Mundo, hay que entender que Unamuno acaba identificando al Amor con Dios –siguiendo el dictum “dios es amor”. Al elevar al amor a ser un dios o a ser Dios, Unamuno se mueve entonces en el marco del pensamiento metafísico, por más que también haya espacio en su pensamiento para análisis más positivos sobre el amor.⁹⁰

89 Ver Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, II, p. 297

90 La definición de “metafísica” que aplicamos aquí es la que ofrece el materialismo filosófico de Gustavo Bueno. Así encontramos en el *Diccionario filosófico* de Pelayo García Sierra (2000), la siguiente definición de metafísica: “Denominamos *metafísica* a toda construcción sistemática doctrinal, a toda idea, etc., que, partiendo, sin duda, de un fundamento empírico lo transforma en una dirección, preferentemente sustancialista, tal que la unidad abstracta (es decir, “no-dramatizada”, como ocurre en el caso de las construcciones mitológicas) así obtenida queda situada en lugares que están más allá de toda posibilidad de retorno racional al mundo de los fenómenos (ejemplos de ideas metafísicas, en este sentido, son: Alma, Dios, Mundo como realidad total, Materia en el sentido del monismo, Espíritu Absoluto, Entendimiento Agente, Nada, etc.).” Aunque también es verdad que, según esta definición, la mayoría de los conceptos de Unamuno, estarían a medio camino entre la mitología y la metafísica debido a su carga “dramática”. Al fin y al cabo, su dios no va a ser el dios idea de la metafísica, sino un dios corpóreo que vive y sufre. Pero las ideas metafísicas de Unamuno no lo son tampoco del todo, pues, como vemos en su dios, no se trata de una idea que, en palabras de Bueno “esté más allá de toda

Scheler señala a Schopenhauer –aunque también a Hartmann– como el ejemplo más claro de este tipo de teorías. Unamuno sigue sin duda la estela de Schopenhauer para construir su teoría sobre el amor y la compasión. Encontramos una confirmación de esto en la edición de *Del sentimiento trágico de la vida* de Nelson Orringer, en la que el profesor de Connecticut nos envía al final del pasaje en el que Unamuno afirma “amar es compadecer” a un texto de Schopenhauer que se encuentra en *El mundo como voluntad y representación*, Tomo I (1819). Allí Schopenhauer concluye con indudable claridad:

Pero de ahí resulta que el amor puro (ἀγάπη, caritas) es por naturaleza compasión [...].⁹¹

Después de constatar que el amor puro, la caridad, consiste en ser capaz de mirar a través del principio de individuación descubriendo su naturaleza ilusoria y que la compasión es el estado en el que el principio de individuación más cercano está de ser disuelto, Schopenhauer afirma exactamente lo mismo que Unamuno seguiría al pie de la letra: la naturaleza del amor puro es la compasión. El amor puro como *caritas* es lo que Unamuno llama amor espiritual y el “según su naturaleza” no es otra cosa que el ser “esencia” al que se refiere Unamuno cuando habla de la compasión con respecto al amor espiritual. Entonces, antes de continuar analizando el significado y la extensión del amor espiritual del que es esencia, habrá que preguntarse en qué consiste para Schopenhauer, pues es el inspirador de Unamuno, esta relación que establece entre amor y compasión.

En un principio, el procedimiento de ambos autores es el mismo, a saber, cuando se les pregunta lo que es el amor, lo que hacen es señalar a la compasión.

Schopenhauer, como Scheler, entiende que la compasión (Mitleid) es un caso concreto de un fenómeno más amplio que podría considerarse bajo el nombre de “simpatía”. La compasión, como todas las otras formas de la simpatía, estaría basada en la identidad metafísica de la voluntad, fondo común de todas las cosas que en los fenómenos aparecen separadas las unas de las otras. La voluntad sería el ser en sí de las cosas al que se accedería por la compasión (simpatía).

Así lo explica en el Tomo II (1844) de la obra citada arriba:

posibilidad de retorno racional al mundo de los fenómenos”, lo que correspondería a las ideas puramente metafísicas.

91 Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*, Tomo I, Libro 4, §67, p. 657. Notamos aquí que Schopenhauer, fiel a la tradición católica agustiniana, entiende que *caritas* es el nombre latino de *ágape*, es decir, no acepta o no es consciente de la diferencia que pueda haber entre *ágape* y *caritas* tal como la presenta Anders Nygren.

En esa identidad de la voluntad como cosa en sí dentro de la incontable pluralidad de sus manifestaciones se basan tres fenómenos que se pueden unificar bajo el concepto común de *simpatía*: 1) la *compasión* que, como he explicado, es la base de la justicia y la caridad, caritas. 2) El amor sexual junto con su tenaz selección, *amor*, que constituye la vida de la especie que prevalece sobre la de los individuos. 3) La *magia*, en la que se incluyen también el magnetismo animal y las curaciones simpatéticas.⁹²

Además de la magia, en lo que no entraremos aquí, son, según Schopenhauer, la compasión y el amor sexual las formas de la simpatía. Esta cercanía entre la compasión o amor espiritual y el amor sexual en lo que a su esencia como formas de la simpatía se refiere es algo que veíamos también en Unamuno, con la diferencia de que el amor sexual y el amor espiritual coincidían por tener su raíz común en el instinto de perpetuación y en la compasión sólo una vez que el amor sexual era visto desde la perspectiva del amor espiritual, esto es, cuando se descubría desde él la esencia común de los amores en el anhelo de inmortalidad. Si bien en el amor sexual a secas no había propiamente compasión –pues que ella es la característica diferencial que da inicio al amor espiritual–, sí se daba en él ya la posibilidad de la compasión, que sería actualizada al sumársele al amor sexual la experiencia del dolor y la conciencia.

Nos queda entonces la simpatía identificada a grandes rasgos con la compasión y ambas serían la base del amor espiritual, de la caridad. Como ya adelantábamos, lo que ocurre es que para Unamuno la “simpatía” y la “compasión” se identifican o, mejor, que toda simpatía es compasión. El esquema de Unamuno sería una inversión del esquema de Scheler y del de Schopenhauer a este respecto: no es que la compasión sea una forma de la simpatía, es que o bien la simpatía es una forma de compasión o bien simplemente es siempre compasión, esto es, se identifican. De hecho, para Unamuno, no hay “con-sentimiento”⁹³ (versión española de *sympátheia*) sin conciencia de dolor⁹⁴.

Lo que necesitamos es entender cómo Schopenhauer basa el amor (caridad) en la compasión como forma de la simpatía.

Continúa así Schopenhauer definiendo la simpatía:

92 Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II, Complementos al libro cuarto, Capítulo 47 Sobre la ética, p. 658

93 Término utilizado por el mismo Unamuno y que entiende, como ya adelantábamos, idéntico a la compasión, véase también más abajo: Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 387

94 Uno de los pocos fragmentos en los que Unamuno menciona el término “simpatía” es el siguiente: “[...] la simpatía, en fin, además de ser una manifestación de la unidad de la especie, es un modo de expansionarse, de ser otro.” en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, p. 498. La sintonía con los textos de Schopenhauer es, de nuevo, innegable: la simpatía manifiesta la unidad de fondo de la especie. Por lo demás, Unamuno habla siempre de compasión como algo idéntico a la simpatía de Schopenhauer, pues es el dolor lo que nos saca de nosotros mismos y nos lleva a los demás y es el dolor de los demás el que los mete en nosotros.

Por consiguiente, se puede definir la *simpatía* así: la manifestación empírica de la identidad metafísica de la voluntad en medio de la diversidad física de los fenómenos, con lo que se pone de manifiesto una conexión totalmente distinta de la que producen las formas de los fenómenos que concebimos bajo el principio de razón.⁹⁵

La simpatía sería no un acto adicional de unificación entre dos seres separados generado por medio del poder unitivo y proyectivo del sentimiento, la imaginación o la inteligencia, sino simplemente la intuición directa de la verdadera realidad sustancial, un momento en el que el velo del entendimiento, regido por el principio de individuación, se descubriría y permitiría intuir la realidad verdadera. Esta posición es evidentemente inversa con respecto a aquellas otras teorías de la compasión y de la simpatía que sostienen que éstas serían fenómenos mentales dependientes de un proceso de proyección o de analogía que se superpondría a la realidad básica siendo esta realidad efectiva la de la separación irremontable entre los entes. Pero el modelo de Schopenhauer significa lo contrario: no se trata en ningún caso de proyección o de establecimiento de una relación donde no la había, sino justamente del desvelamiento de una comunidad de ser que el entendimiento y la razón no nos dejan percibir⁹⁶.

La compasión es entonces la experiencia empírica diaria de la verdad metafísica que Schopenhauer se esfuerza en demostrar a lo largo de toda su obra, a saber, que el mundo y los entes son de naturaleza ideal, que son representaciones y que su verdadera realidad, su fundamento, es una voluntad que escaparía a toda forma de representación y a todo sentido racional. La compasión sería la forma de intuición de la realidad que, por un lado, supone la separación en el plano de la representación, y, por otro, la reunión de todo fenómeno en la unidad de la voluntad. De ella se derivarían como consecuencias prácticas la justicia y la caridad como solución a la separación y al dolor experimentados en el plano de los fenómenos:

Mas eso requiere que de alguna manera *esté identificado con él*, es decir, que aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado. [...]. Pero el proceso aquí analizado no es imaginario o tomado del aire sino totalmente real y en absoluto infrecuente: es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, es decir, de la *participación* totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo en el *sufrimiento* de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. Únicamente esa compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*.⁹⁷

95 Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II, Complementos al libro cuarto, Capítulo 47 Sobre la ética, p. 658

96 Véase a este respecto la crítica que dirige Schopenhauer a esas teorías según las cuales, en el fondo, los fenómenos de simpatía no serían sino una ilusión de unidad creada por la fantasía en Schopenhauer, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Sobre el fundamento de la moral, p. 236

97 Schopenhauer, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Sobre el fundamento de la moral, p. 233

Como para Unamuno, la compasión sería la vía de salida del egoísmo –de lo que él llamaba amor propio– de la cerrazón del individuo y, por eso, la vía de comunicación con nuestros prójimos y la única forma de convertirse en persona. La compasión sería así incompatible con el instinto de conservación, pero fiel aliada del instinto de perpetuación. Por eso, aunque la compasión se despliega propiamente en el amor espiritual, no es incompatible con el amor carnal en la medida en la que en él se ejercita el instinto de perpetuación. Por lo demás, en el momento de su máximo despliegue, para Schopenhauer como para Unamuno, es la compasión la base de la caridad. Es ante todo la participación en el sufrimiento lo que mueve a la comunicación con el otro y esto a su vez impulsa a liberarse y a liberar al otro del sufrimiento, que es la esencia de la caridad auténtica.

Con respecto al fenómeno de la compasión como intuición de la realidad fundamental, Unamuno va incluso un paso más allá de la teoría de Schopenhauer cuando llega a afirmar por vía etimológica la identidad entre conciencia y compasión. La compasión sería, si no fundamento para la conciencia, la conciencia misma:

Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es con-sentimiento, y con-sentir es com-padecer.⁹⁸

Ahora bien, aparte de la falta del andamiaje metafísico en la teoría del amor de Unamuno⁹⁹, la mayor diferencia entre ambas teorías es sencillamente que mientras que Schopenhauer explica la compasión por la voluntad, siendo la voluntad entonces la base y el principio del fenómeno de la compasión, por ser el fundamento común de la realidad de todos los entes, lo que los comunica y hace ser en realidad uno solo; Unamuno explica esta comunidad de los seres finitos por medio de su relación filial por ser criaturas de dios. Y es en este punto donde el pensamiento metafísico de Unamuno es claramente teológico, algo que contrasta con el pensamiento metafísico, pero no

98 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 387

99 Se puede ver en Ribas, Pedro: *Unamuno. El vasco universal* (2015), en el capítulo VI. titulado «Unamuno y Schopenhauer», una interesante comparación crítica entre los dos autores. Entre otras cosas, en lo que concierne al tema que tratamos, Ribas afirma que, mientras Schopenhauer hipostasía la voluntad hasta convertirla en un principio metafísico e igualarla a la cosa en sí kantiana, “Unamuno, en cambio, habla de la voluntad en términos de la tradición occidental, que liga voluntad e inteligencia, como dos facultades del ser racional que es la persona humana.” (p. 176-177) “y divina”, le faltó decir, en nuestra opinión, pues para Unamuno voluntad tiene tanto el ser humano como dios, lo mismo que personalidad. En todo caso, como ya veíamos, no es menos cierto que, aunque la voluntad no es para Unamuno un principio metafísico como para Schopenhauer, al hablar de dios como Voluntad y Personalidad está jugando no menos con conceptos metafísicos (teológicos) que desbordan el campo antropológico y que ya no sólo son conceptos psicológicos. En todo caso, si bien es cierto que Unamuno no convierte a la voluntad en principio ontológico, como lo hace Schopenhauer, sí convertirá al amor en un principio muy similar a la voluntad schopenhaueriana. Ribas dirá también –y en este punto estamos completamente de acuerdo– que “Casi todo lo que en Schopenhauer es engranaje de un sistema extremadamente rígido –en tal rigidez está su debilidad– es en Unamuno pregunta escudriñadora, sin respuesta segura.” en Op. Cit., p. 180.

teológico, de Schopenhauer, uno de los pocos metafísicos ateos. Además, el dios de Unamuno no es cualquier dios sino que es aquí el Dios Padre del cristianismo, de modo que su teología tampoco es una teología teísta cualquiera sino necesariamente una teología cristiana.

Con esto podemos ver lo que se irá demostrando una y otra vez a lo largo de este trabajo y que ya adelantábamos más arriba, y es que si bien el último estadio de la compasión y del amor en Unamuno es la compasión y el amor a dios, este dios se encontraba ya en las bases más profundas del fenómeno del amor y de la compasión, siendo un movimiento reflejo lo que se opera en su teoría del despliegue del amor y de la compasión: dios era en el principio y será en el final.

El tema de dios no deja de ser la diferencia fundamental entre los dos pensadores y el punto que le da originalidad a la asimilación unamuniana de la teoría schopenhaueriana. Es cierto que, si dándole otra vuelta, se considerase que para Unamuno Dios es sobre todo voluntad¹⁰⁰, entonces la diferencia entre ambos autores en este particular se reduciría de nuevo. Pero también es cierto que en el mismo pasaje en que Unamuno dirá que Dios es voluntad, dirá también que no es una voluntad cualquiera, sino que Dios en cuanto voluntad, es Amor, y esto sí ya es algo que no se puede afirmar en la teoría de Schopenhauer, en la que la voluntad es ciega, ni positiva ni negativa, ni amor ni odio –si acaso ambos a la vez–, la voluntad es base del amor, pero no a la inversa. Además, Dios es para Unamuno personalidad, mientras que en Schopenhauer, que no irá tan lejos en su coincidencia con el cristianismo, no hay tal Dios y mucho menos un Dios personal. Para Schopenhauer la personalidad sería un fenómeno del mundo como representación, una estructura racional levantada desde la voluntad; pero no algo fundamental y esencial. Esto lo ha visto Unamuno perfectamente y, en el mismo capítulo en el que trata este tema, al mismo tiempo que reconoce su deuda con Schopenhauer afirma:

Y es muy lógico también que Schopenhauer, el que de la doctrina voluntarista o de personalización de todo, sacó el pesimismo, sacara de ambas que el fundamento de la moral es la compasión. Solo que su falta de sentido social e histórico, el no sentir a la humanidad como una persona también, aunque colectiva, su egoísmo, en fin, le impidió sentir a Dios, le impidió individualizar y personalizar la Voluntad total y colectiva: la Voluntad del Universo.¹⁰¹

Nótese que Unamuno procede aquí contra Schopenhauer con un argumento psicologista y ad hominem y no desmantela realmente su teoría. Lo que sí podríamos entender como una crítica a su teoría es que en su doctrina voluntarista estaría el principio de la personalización del todo,

100 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 408

101 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 393

pero que no la llevó hasta sus últimas consecuencias, hasta entender que toda la humanidad y el universo entero son una personalidad, cayendo por eso en lo que para Unamuno es pesimismo, es decir, en una doctrina que no considera que la persona humana pueda ser inmortal en virtud de la inmortalidad de la personalidad divina. Dicho de otro modo: que la personalidad, la persona, sería solamente una emanación circunstancial y pasajera y no estaría inscrita en la esencia de fondo de la realidad.

Pero lo que aquí nos interesa es que Unamuno, para explicar la posibilidad de que una persona sienta lo que siente la otra y la conexión interna que existe entre un ser y otro aún estando separados en el mundo físico, alega la común procedencia de un dios creador. La posibilidad de la compasión se debería a la fraternidad, al común origen genético de los seres que se compadecen.

La cuestión, aunque comprensible a primera vista, no deja de ser problemática. Para empezar, no es compatible con la teología cristiana afirmar que dios es la personalidad y la voluntad del cosmos o que dios sea idéntico al universo –eso más bien suena a panteísmo. Pero en lo tocante a la compasión también hay cuestiones que, si bien acercan a Unamuno a la teología cristiana, tampoco se puede decir que sea de una manera ortodoxa. Unamuno habla de compadecer a los árboles y a las estrellas, pero éstas, aunque criaturas de Dios, no son nuestras hermanas, pues que Dios es creador de ellas, pero no su padre. No habría entonces relación fraternal entre los seres humanos y las otras criaturas y en ningún lugar –salvo excepciones como las de San Francisco de Asís que hablaba del “hermano” lobo– de las Escrituras se recomienda amar a otros seres vivos o a las estrellas como nuestras prójimas. Por otra parte, Dios, aunque efectivamente es llamado padre por los seres humanos, tampoco es realmente el padre de los seres humanos, sino su creador, lo que pondría a los seres humanos al mismo nivel que las demás criaturas, pero de nuevo no en una relación de fraternidad. Si acaso, serían Adán y Eva los progenitores comunes de los seres humanos y, en base a ese común origen, sí podría hablarse de nuevo de fraternidad en un sentido muy lato¹⁰²; pero Dios Padre no es padre de Adán, sino su creador. Incluso podría hablarse de Abraham como padre común, aunque en cualquier caso no de todos los seres humanos, sino solamente de algunas de las naciones. La paternidad del dios del judaísmo, del Dios Padre, referida al género humano es sólo posible en el interior del cristianismo –y entendida como paternidad adoptiva– una vez que los creyentes hayan aceptado a Cristo y se hayan hecho miembros suyos. Cristo es el único hijo verdadero de Dios y, por eso, sólo por medio de la comunidad con él podrán los seres humanos adquirir el estado de hijos en espíritu del Dios

102 Ver Gustavo Bueno: «Proyecto para una trituración de la Idea general de Solidaridad» (2004), pp. 22-23 en las que aborda justamente este concepto de fraternidad que Unamuno desborda.

Padre. Si Cristo llama hermanos a los hombres y estos a su vez le llaman hermano, entonces sí estaría justificado llamar a Dios, Padre. Pero Unamuno, influido a la vez por esta teoría y por la de Schopenhauer, desborda a su manera esos márgenes y pasa de la fraternidad hacia los hermanos en Cristo, única fraternidad que podría fundarse en el Dios Padre ortodoxo, para hablar de compasión fraternal hacia árboles, piedras y estrellas.

Pero para simplificar podemos decir: Unamuno entiende que la posibilidad de la compasión con el todo y con cualquier ser se basa en el origen común de todo en Dios. Es Dios como creador y como padre el lazo común, el punto común que permite la compasión entre todas sus criaturas. Dios es el origen que se encuentra en el fondo de todas las cosas, el fondo al que se llega por medio de la compasión. Se da por eso una curiosa mezcla entre la teología cristiana y la teoría de Schopenhauer que llega incluso en ocasiones al pansiquismo cuando Unamuno asimila al dios cristiano y a la voluntad schopenhaueriana interpretando así a su manera el fragmento de los *Hechos de los Apóstoles* 17, 28:

Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos; [...].¹⁰³

El texto en el que Unamuno más claramente se refiere a esa comunidad de origen y a la paternidad de Dios como fundamento y explicación para el fenómeno de la compasión es el siguiente:

Y es que no estamos en el mundo puestos nada más junto a los otros, sin raíz común con ellos, ni nos es su suerte indiferente, sino que nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja, y sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aun sin conocerla. Son el dolor y la compasión que de él nace los que nos revelan la hermandad de cuanto de vivo y más o menos conciente existe. [...] y esa hermandad nos revela la paternidad de Dios, [...].¹⁰⁴

Ese fondo común es la verdadera existencia, la existencia permanente, inmortal, de la que, nacidos, nos hemos separado pues que tenemos que morir. La cuestión será entonces si al morir volveremos a nuestro origen conservando nuestra personalidad individual o si nuestro ser pasajero ha de disolverse en él por completo, lo que para Unamuno sería equivalente a perderse

¹⁰³ Hechos 17, 28

¹⁰⁴ Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 442. Unamuno parafrasea el fragmento de Hechos 17, 28 en otra parte de forma más literal, pero el texto que citamos, denotando también la influencia de este pasaje, es más apropiado para señalar el fundamento de la compasión en la comunidad de origen y aún en la –heterodoxamente entendida– paternidad de dios. El fragmento de Unamuno que está más cercano de la literalidad del de Hechos 17, 28 es el siguiente: “Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en Él.” en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 416

en la nada¹⁰⁵. La imposibilidad de alcanzar inmediatamente la eternidad desde nuestra situación en el tiempo es lo que produce la sensación de dolor y la contrariedad de lo imposible. El sentirse atrapado en el tiempo y en la finitud es lo que despierta tanto la conciencia de nuestra inanidad como el anhelo de alcanzar la fuente de nuestra vida, lo que es común a todo lo que existe por separado, bien le llamemos a eso Humanidad, bien le llamemos Dios.

Por su parte, Schopenhauer reconoce no poder explicar racionalmente el fenómeno de la compasión. En su sistema, la esencia de ese fenómeno consiste en romper las categorías racionales, de forma que no puede sino reconocerse el misterio. Schopenhauer no puede recurrir a la teoría racional del dios creador y de la historia sagrada para explicar la compasión y la fraternidad con el resto de criaturas como hacía Unamuno. Así dice Schopenhauer:

Este proceso es, desde luego, asombroso y hasta misterioso. Es, en verdad, el gran misterio de la ética, su fenómeno originario y el mojón más allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso.¹⁰⁶

Allí donde acaba para Schopenhauer la especulación metafísica, echa mano Unamuno de la revelación y de la teología dogmática. Para Unamuno, la finitud, aunque no es la realidad verdadera, sí tiene consistencia y realidad, una realidad, es verdad, transitoria, inestable, dependiente de esa otra realidad sustancial inmortal que es la divinidad, pero con respecto a la cual el ser finito ha de guardar siempre una distancia si ha de ser realmente existente. Para no caer en el panteísmo y afirmar que todo lo que es realmente es dios y que no hay nada más que dios, hay que conceder algo de realidad a la existencia de los entes finitos y una cierta distancia y separación entre estos y dios. Éste es el caso de Unamuno –aunque lo hace subrogando la existencia real de la persona individual a la esperanza de inmortalidad, pues sólo será realmente existente si se cumple la esperanza en la inmortalidad– y esto es lo que cierra el paso a una explicación de corte monista o panteísta como la de Schopenhauer o la de Spinoza. El dios de Unamuno –como el del cristianismo– es la condición de la comunidad, de los lazos de caridad

105 El tema sobre si la esperanza escatológica es un estado de fusión en el que todo es dios en una especie de panteísmo o si es un estado en el que las personas humanas conservan su independencia e individualidad es algo que ha ocupado a Unamuno en muchos pasajes de su obra, en especial en el capítulo X de *Del sentimiento trágico de la vida*. Según Gonzalo Sobejano, en su obra *El siervo y el señor* (1968), p. 108, el procedimiento tan común en Unamuno de personalizar o querer encontrar una personalidad en el todo del Universo, de la naturaleza, sería una estrategia para eliminar el poder de absorción y aniquilación que supone para la personalidad individual humana la inmensidad sobrecogedora e impersonal de la naturaleza y del universo. Ese sería el rasgo primordial en su combate contra el monismo materialista y positivista de la segunda mitad del S. XIX y del panteísmo al que estas filosofías llevarían como su consecuencia. Como venimos mostrando en estos fragmentos, Unamuno transita una fina línea entre el panteísmo del “todo es dios, todo es en dios” y el personalismo cristiano que más bien diría “aunque criaturas de dios, dependientes de él en nuestra existencia, somos libres y consistentes en nuestra personalidad y podemos así relacionarnos cara a cara con él.”

106 Schopenhauer, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Sobre el fundamento de la moral, p. 233

entre todos los seres y, al mismo tiempo, la condición de su efectiva separación y existencia. Así, puede entenderse que el anhelo de inmortalidad, de eternidad, que defiende Unamuno para los entes finitos, responde a esa necesidad de concederles realidad verdadera: aunque dependientes de Dios serían eternos, esto es, realmente existentes.

Queda clara en este punto la cercanía de Unamuno con la tradición y la teología cristiana al mismo tiempo que su cercanía con Schopenhauer a la hora de explicar el fundamento de la compasión. Su posición se encuentra en un curioso punto intermedio entre la de Schopenhauer y la de los teólogos católicos ortodoxos. En lo que concierne al fundamento de la compasión y de la caridad, Unamuno está de acuerdo con los teólogos: el fundamento es un dios personal que es creador y padre de los seres humanos que son a su vez personas realmente existentes y no ilusiones que se disuelven al destaparse el velo de la representación. En lo que respecta a la extensión de la compasión y la caridad, Unamuno estaría en la línea de Schopenhauer y también, lo veíamos, en lo que concierne al procedimiento según el cual se fundamenta el amor en la compasión. Pues en esto la teología cristiana procede a la inversa: fundamenta la compasión en el amor.

La dificultad de este asunto está en que Unamuno, como Schopenhauer, identifica casi por completo compasión y amor, de forma que cuando explica que la compasión tiene su fundamento en Dios es equivalente a decir que el amor tiene su fundamento en Dios, lo que también sostiene la teología cristiana; sin embargo, para empezar, la teología distingue mucho más claramente compasión de amor y a la hora de hablar de fundamentos ve claramente el fundamento de la compasión en el amor y no, como Schopenhauer y Unamuno, del amor en la compasión.

La teología ortodoxa, al hablar de la caridad como amor al prójimo, la basa en el amor a dios y en el amor de dios, pero para ella el amor a dios no es asimilable, como en Unamuno, a la compasión hacia dios ni, en general, la caridad puede identificarse de una forma tan directa con la compasión. Por otra parte, el amor al prójimo es para la teología católica un mandamiento divino y desde luego no un movimiento espontáneo que surja del sentimiento de compasión —en este punto Unamuno sí recoge claramente elementos de las corrientes positivistas al hablar de instintos y de espontaneidad en relación a la compasión. De hecho, en el Evangelio, la compasión ni siquiera es mencionada en relación al amor a dios o al amor al prójimo y ni San Agustín ni Santo Tomás la consideran esencia del amor de cualquier clase que sea.

Según Santo Tomás, por ejemplo, se compadece a aquél que se ama cuando se lo ve sufriendo; pero el amor es más extenso que la compasión, pues que se ama también al que no se

compadece, por ejemplo, cuando vemos a nuestro prójimo en un estado de felicidad¹⁰⁷. El amor es, además, mucho más que el simple sentir lo que el otro siente.

A este respecto, encontramos un texto que arroja luz sobre este problema en la *Suma de Teología* II-II, Cuestión 30, dedicada a tratar la compasión. Ésta es considerada por Santo Tomás como una virtud, pero en ningún caso superior o idéntica a la caridad, pues que, para empezar, la caridad es una virtud teologal y la compasión solamente una virtud natural. Además, su dependencia del amor es clara:

[...] siendo la misericordia compasión de la miseria ajena, como queda dicho (a.1), siente misericordia quien se duele de la miseria de otro. Ahora bien, lo que nos entristece y hace sufrir es el mal que nos afecta a nosotros mismos, y en tanto nos entristecemos y sufrimos por la miseria ajena en cuanto la consideramos como nuestra. Esto acaece de dos modos. Primero: por la unión afectiva producida por el amor. Efectivamente, quien ama considera al amigo como a sí mismo y hace suyo el mal que él padece. Por eso se duele del mal del amigo cual si fuera propio. [...]. Otro modo es la unión real que hace que el dolor que afecta a los demás esté tan cerca que de él pase a nosotros.¹⁰⁸

Se compadece entonces al que se ama, y no es que se ame al que se compadece. De hecho, el mandamiento no dice “compadece a tu prójimo como a ti mismo” sino “ama a tu prójimo como a ti mismo”. La segunda es una máxima más principal que la primera: del amor puede derivarse la compasión, pero sin amor no podría darse la compasión o sería acaso una compasión perversa.

Se encuentra en este texto una idea que comparten todos los autores hasta ahora mencionados, a saber, la necesidad de que haya una cierta unión entre el que sufre y el que compadece –según Santo Tomás ha de ser bien una unión afectiva bien una unión real. Esta idea es común a todas las teorías de la simpatía expuestas por Scheler: los metafísicos afirmaban que se trataba siempre de una unión real en el fondo, los no metafísicos que se trataba siempre de una unión afectiva. Lo que ocurre es que la extensión de esta unión es distinta según los parámetros que pongan los autores. Para Schopenhauer, esta unión es total e indistinta en la masa de la Voluntad; para Unamuno, aunque de forma más ordenada y escalonada, el lazo unificador también se extiende a todo; para Santo Tomás, entendemos que el lazo de unión, al menos en lo que afecta al amor al prójimo, dependerá de algo que enlace desde fuera, en ese caso el que enlaza universalmente es Dios con su mandamiento el cual se extiende sólo a los seres humanos entre sí.

Por su parte, también Spinoza dedicó atención al fenómeno de la compasión en su *Ética demostrada según el orden geométrico* (1661). Spinoza entiende, como todos los autores

107 Vease por ejemplo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 30, artículo 1

108 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 30, Artículo 2, Solución, pp. 281-282

mencionados, que para que se de la compasión es necesario que preceda una semejanza entre el que compadece y el que es compadecido, algo que los ponga al mismo nivel. En la Tercera Parte de su obra, titulada «Del origen y naturaleza de los afectos», en la lista de definiciones de los afectos, dice:

XVIII. — La *conmiseración* es una tristeza, acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros (*ver Escolio de la Proposición 22 y Escolio de la Proposición 27 de esta parte*).¹⁰⁹

Entendemos que “conmiseración” y “compasión” son sinónimos, como así lo indica el DRAE. Tampoco Spinoza relaciona la compasión con el amor y mucho menos funda el amor en ella. Ni siquiera define la compasión basándose en el presupuesto del amor, como hacía Santo Tomás. A la hora de definir el amor, Spinoza lo reduce a una pasión, una “alegría”, mientras que Santo Tomás y Unamuno tienen un concepto mucho más elevado del amor, al que consideran como un principio ontológico o un atributo de dios; sin embargo, coincide Spinoza con Santo Tomás al poner el amor en relación al bien:

VI. El *amor* es la alegría acompañada de la idea de una causa exterior.¹¹⁰

Nada que ver con el dolorismo unamuniano y schopenhaueriano que sólo pueden entender el amor allí donde hay dolor, es decir, donde hay compasión.

Vemos que es posible entonces una teoría como la de Spinoza en la que la compasión y el amor no estén relacionados directamente. Pero una vez puestos a establecer relaciones de dependencia entre ambos, lo cierto es que resulta más lógico explicar la compasión por medio del amor, como hace Santo Tomás, y no a la inversa, como hacen Unamuno y Schopenhauer. Si pensamos que una definición ha de ir de lo menos a lo más conocido y que el amor es un fenómeno más visible, más fácil de delimitar que la compasión, entonces tendría más sentido explicar, como hace en general la teología, la compasión por el amor. Vistas así las cosas, explicar el amor por la compasión pareciera oscurecer la cuestión en lugar de aclararla.

Max Scheler, crítico acérrimo de las teorías del amor que pretenden explicarlo reduciéndolo al fenómeno de la compasión, explica también la compasión por el amor. Scheler señala a la ética moderna inglesa como el origen de las teorías que pretenden explicar el amor a base del

109 Spinoza, Benito: *Ética*, Tercera parte, Definición de los afectos, XVIII, p. 266

110 Spinoza, Benito: *Ética*, Tercera parte, Definición de los afectos, VI, p. 263

fenómeno de la simpatía o de la compasión, lo que explicaría por qué no encontramos este procedimiento en los teólogos antiguos y medievales:

Uno de los errores más decisivos de la ética inglesa moderna casi entera –en oposición a la ética griega y cristiana– fue el intento de reducir los hechos de amor y de odio a la simpatía.¹¹¹

De ser cierta esta tesis, Schopenhauer habría tomado también la idea para su teoría de esta tradición inglesa y Unamuno la habría tomado luego por medio de Schopenhauer. En Alemania, junto con Schopenhauer, sería Hartmann –al que por cierto también cita Unamuno en el contexto de su tratamiento de la compasión– un digno representante de esta teoría. Para explicar el amor, Hartmann necesitaría negar realidad y sustancialidad al individuo personal: la individualidad sería algo aparente y la existencia de una realidad sustantiva subyacente a los yos individuales sería la causa y razón de la simpatía, la compasión y del amor. En palabras de Scheler:

En la simpatía se franquea según él una *unidad* del *ser* que se encuentra en el fondo de la pluralidad de los yos. Por obra de la simpatía queda destruida, pues, una “apariencia” que nos rodea en todos los demás casos y que hace a cada cual considerar su yo como algo real e independiente.¹¹²

La valoración de la personalidad individual y el rechazo de estas teorías en las que se resta realidad a la personalidad individual es un punto que aproxima la teoría de Unamuno a la de Scheler. Aunque Unamuno proceda en los textos citados basando el amor en la compasión – como los teóricos que critica Scheler –, para él, ni la compasión ni el amor suponen la disolución de la persona sino que afirman la necesidad de la existencia de la persona individual. Para Unamuno no es pensable un amor, ni aún el amor a dios, si éste supone la disolución de la personalidad individual. Sería una pura contradicción, pues el amor y la compasión unamunianas son generadores y conservadores de la personalidad individual. Por su parte, Scheler considera que el amor no puede darse si no se conserva la personalidad y la individualidad de los amantes. En este punto ambos coinciden y son deudores de los teólogos cristianos¹¹³. Mientras los autores

111 Scheler, Max: *Esencia y formas de la simpatía*, A. La simpatía, XI. Relación del amor con la simpatía, pp. 178-179

112 Scheler, Max: *Esencia y formas de la simpatía*, A. La simpatía, IV. Las teorías metafísicas, 1. Teoría de Schopenhauer, p. 75

113 Vease a este respecto, por ejemplo, Schlosser, Marianne: *Cognitio et amor*, p. 240, en este caso la obra está dedicada a la teología de San Buenaventura, pero este pensamiento es extensible a todos los teólogos cristianos ortodoxos, como puede deducirse de la propia argumentación. La traducción es nuestra y copiamos a continuación de ella el original: “Es un principio básico del amor personal en cuanto que acto que trasciende al sujeto, el que la persona amada sea reconocida en cuanto tal, esto es, en su diferencia con respecto al propio yo. Precisamente porque la persona amada permanece en frente del yo como algo real e independiente, puede sentirse su amor como algo real y no se confunde con los sentimientos que el yo guarda con respecto a ella.

criticados necesitan la identidad sustancial para explicar y justificar el fenómeno del amor, Scheler y los teólogos católicos entienden que esa identidad de fondo restaría todo valor al amor porque no sería entonces amor verdadero, esto es, un acto en el que se trasciende un sujeto hacia otro sujeto, sino que sería puro amor reflexivo, interno a un mismo sujeto, esto es, simple amor a sí mismo y, peor aún, amor propio. La posición de Scheler es entonces exactamente inversa a la de Hartmann o Schopenhauer:

Así pues, si E. von Hartmann dice: «si el supuesto instinto del amor –la identidad de esencia entre las personas– fuera una ilusión, lo sería también el amor entero», yo digo a la inversa: «si la diversidad de las personas fuera una ilusión y si fuera una ilusión la conciencia de la diversidad de la esencia de las personas que acompaña el amor con una aproximación cada vez más respetuosa y continente al yo absolutamente íntimo del “prójimo” y que aumenta con la profundidad del amor –justo entonces sería el amor mismo una ilusión».¹¹⁴

Es decir, Scheler sostiene que lo que da valor al amor como forma de atracción y de unión entre una persona y otra es que no se da una unidad sustancial de base entre esas dos personas, sino que la una es amada realmente como otra y no como una versión de uno mismo. Las teorías metafísicas del amor hacen consistir su razón en la identidad, las teorías personalistas del amor la hacen consistir más bien en la alteridad. Según la teoría de Schopenhauer, no tendría sentido considerar al amor según la definición clásica como *vis unitiva*, pues que en él no se trata de unir o aproximar algo que está realmente separado, sino de experimentar la unión que ya está dada

Reconocer esa diferencia con respecto a Dios significa tener “timor Domini”; [...]. Por eso son *timor* y *amor* principios internos en la relación con Dios en cuanto Dios. El *timor Domini* habría de ser consiguientemente interpretado como “esa distancia con respecto al No-yo, que en un modo agraciado significaría justamente la posibilidad de una cercanía especial. Cuando el ser humano interioriza la presencia y el amor de Dios y al mismo tiempo ama él a Dios, ocurre la “unio amoris”, unión por medio del amor. El amor es un tipo de unión propia de seres espirituales, a causa de un acto libre y personal. La “transformatio in amatum” significa, como dice Buenaventura, una uniformidad de la voluntad, o mejor dicho, de su acto propio: del amor. “Fusión” ocurre solamente al nivel de los entes que no tienen una independencia tal como la de las personas. La unión personal por medio de una entrega libre en el amor es más profunda, justamente porque la persona permanece ella misma; pues que completa en la entrega su esencia, la “transformatio” es por supuesto su propio acto.” Y el original: „Es ist ein Grundgesetz personaler Liebe als eines das Subjekt transzendierenden Aktes, daß die geliebte Person als solche, das heißt in ihrer Unterschiedenheit vom eigenen Ich, anerkannt wird. Gerade weil die geliebte Person ein wirkliches, von mir unabhängiges Gegenüber bleibt, kann ihre Liebe real empfunden werden und ist nicht identisch mit den eigenen Gefühlen ihr gegenüber. Diese Differenz zu Gott anzuerkennen, bedeutet „timor Domini“ zu haben; [...]. Deswegen sind timor und amor innere Prinzipien der Verbindung mit Gott als Gott. Der timor Domini wäre demnach „als jene Distanz zum Nicht-Ich auszulegen, die im begnadeten Modus gerade die Ermöglichung einer spezifischen Nähe bedeuten kann. / Wenn der Mensch Gottes Anwesenheit und Liebe inne wird und zugleich selber ihn liebt, geschieht „unio amoris“, Vereinigung durch Liebe. Liebe ist die Art der Vereinigung wie sie *geistigen Wesen* zukommt, nämlich aufgrund eines freien, personalen Aktes. Die „transformatio in amatum“ bedeutet, wie Bonaventura sagt, eine Gleichförmigkeit des Willens, bzw. seines eigentümlichen Aktes: der Liebe. „Verschmelzung“ gibt es eigentlich nur auf der Ebene von Seienden, die nicht in dem Maße Selbstand haben wie Personen. Die personale Vereinigung durch freie Hingabe in der Liebe ist tiefer, gerade weil die Person dabei sie selbst bleibt; denn sie vollzieht in der Hingabe ihr Wesen, die „transformatio“ ist (auch) ihr eigener Akt.“

114 Scheler, Max: *Esencia y formas de la simpatía*, A. La simpatía, IV. Las teorías metafísicas, 3. El amor y las interpretaciones metafísico-monistas, p. 99

previamente y que sólo la ilusión representacional nos oculta: el amor está ahí porque hay una identidad de base, sustancial. Según la teoría de Scheler el amor sería en cambio necesario para aproximar aquello que está separado esencialmente y que en sustancia no puede ser unido hasta identificarse: justamente para salvar la distancia de esa alteridad es necesario el amor que recobra así su carácter de *vis unitiva*.

Scheler argumenta que el amor es algo espontáneo, intencional, personal y libre mientras que la compasión es algo más bien reactivo e impersonal y que, por lo tanto, sería impensable poder basar el amor en la compasión. Concluye por eso que las teorías metafísicas y monistas del amor no son capaces de explicar el fenómeno del amor:

El amor es, pues, todavía mucho menos susceptible de una interpretación metafísico-monista que la simpatía –justo porque está dirigido “intencionalmente” de una manera mucho más personal, libre, independiente, espontánea y expresa que la simpatía; porque él es quien tropieza por primera vez con el yo absolutamente íntimo como límite eterno y “descubre” en su movimiento, por decirlo así, este yo. Y a esto se debe simplemente el que las interpretaciones monistas clásicas del amor en los ídicos y en Schopenhauer propendan todas, o a subsumir el amor en la simpatía, o a derivarlo de ésta –si no lo confunden ya con la unificación afectiva.¹¹⁵

La compasión, por su carácter impersonal, pasivo y reactivo, estaría más próxima del sentimiento de sí mismo y de una especie de unidad afectiva que de una supuesta unidad ontológica que pondría en riesgo dicha personalidad individual. Mientras, el amor supondría en su carácter personal, activo, libre y espontáneo la verdadera salida de sí mismo al encuentro de otra persona que es completamente distinta de la persona propia. Los amantes han de permanecer siempre externos el uno al otro en su yo más íntimo si ha de persistir el amor y no se ha de convertir en una fusión que, además de artificial –o incluso patológica–, acabaría con el amor y con la relación interpersonal en cuanto tal, fundiendo a los amantes en una unidad homogénea incapaz de establecer relaciones. En consecuencia, las explicaciones del amor a base de la compasión tienden también a referir el amor al sentimiento de sí mismo, son monistas y terminan

115 Scheler, Max: *Esencia y formas de la simpatía*, A. La simpatía, IV. Las teorías metafísicas, 3. El amor y las interpretaciones metafísico-monistas, p. 99-100. Es de gran importancia en la teoría de Scheler este concepto de la “unificación afectiva”. Según él –así lo demuestra en el capítulo VI de la parte A de esta obra, titulado «Las leyes de la fundamentación de la simpatía»–, el fenómeno de la unificación afectiva sería el fundamento de los fenómenos de simpatía, más racionales que el primero, y, por medio de la simpatía, sería éste también el fundamento de la filantropía y de la humanidad (entendida como virtud). Lo reseñable en relación a las teorías metafísico-monistas del amor, a las que se refiere Scheler, es que él considera que habrían debido fundamentar su argumentación no en la simpatía, sino directamente en este más primitivo fenómeno de la unificación afectiva que constituiría, según él, una serie de experiencias mucho más firmes para intentar argumentar desde ellas la unidad fundamental del ser. Sobre esta enmienda de Scheler a la argumentación de los autores que defienden teorías metafísico-monistas del amor puede verse en Op. Cit. A, IV, 4. La unificación afectiva y la metafísica, pp. 100-103

siendo solipsistas: aceptan en el fondo la existencia de un solo “yo”, de un sujeto único, que sería el que en realidad estaría sintiendo a todas las personas que se creerían ilusoriamente independientes siendo no más que apariencias dependientes de aquel sujeto que sería el que estaría amando de verdad, amándose no más a sí mismo.

La oposición de Scheler a estas teorías que basan el amor en la compasión y que tienen estas consecuencias es meridiana:

[...] solo en la medida y con la profundidad compadecemos, en la medida y profundidad con la que amamos.¹¹⁶

A la vista de la crítica de Scheler, podría explicarse más fácilmente que los problemas que encuentra Unamuno en la experiencia del amor, en especial el miedo a la fusión y a la disolución de la personalidad, son consecuencias de su teoría según la cual la esencia del amor es la compasión. Unamuno da suficiente muestra en sus textos de la cantidad de problemas que suponía para su pensamiento el haber aceptado en buena medida una teoría metafísica monista del amor. Unamuno elaborará una complicada teoría distinguiendo la personalidad de la individualidad para intentar salvar, entre otras cosas, este escollo. En paralelo, para contrarrestar y evitar las consecuencias indeseables de la influencia de Schopenhauer —básicamente que el amor se convierta en una fuerza despersonalizadora, de fusión—, Unamuno recurrió, como ya decíamos, a la teología católica, a la representación de un dios personal que hiciese a los seres humanos a su imagen y semejanza, es decir, también personas libres e independientes, un dios que al mismo tiempo fuese fundamento del amor que llevase a esas personas independientes a tener relaciones fraternales. En este elemento teórico asentó su tesis de que el amor no sólo es *vis unitiva*, esto es, tiende a unificarlo todo, sino que también tiende a personalizarlo todo¹¹⁷. Todo esto explica el giro que daba Unamuno: empezaba con Schopenhauer queriendo explicar el amor por medio de la compasión para pasar luego a explicar la compasión no por medio de una unidad sustancial del todo, sino por medio de la relación de filiación con un dios personal. Que su teoría es una mezcla de estas dos fuentes nos parece innegable.

Quizá esto explica también por qué sobre este particular Unamuno no tenía una posición fija. Quizá él mismo no llegó a percatarse de todas las consecuencias que se derivaban de admitir principios de sistemas posiblemente incompatibles entre sí. Más bien —y a pesar de la claridad de los textos que hemos presentado—, al final ha permanecido en una posición oscilante sobre si el

116 Scheler, Max: *Phänomenologie der Sympathiegefühle*, p. 43. El original dice: „[...] wir nur in dem Maße und in der Tiefe mitfühlen, als wir lieben.”

117 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 387

amor se basa en la compasión o la compasión en el amor. Sin duda, una vez erguida por completo la teoría de que el amor se basa en la compasión le asaltó una conciencia oscura sobre las consecuencias que podría tener afirmar definitivamente con Schopenhauer y Hartmann que el amor depende completamente de la compasión y por eso escribió también afirmando la tesis inversa. Unamuno vacila entonces y, encontramos textos que contradicen a los textos citados y que pondrían a Unamuno directamente en acuerdo con Scheler y los teólogos cristianos. Dice aquí en armonía con lo que leíamos en Scheler:

El amor compadece, y compadece más cuanto más ama.¹¹⁸

Pero todavía una página antes de esta afirmación había escrito:

Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama.¹¹⁹

Es verdad que mientras que los textos que afirman que el amor se basa en la compasión forman un cuerpo argumental y que los que contradicen esta posición son frases más bien esporádicas. No obstante, ambos han quedado escritos y, a la luz de lo que hemos visto, tiene sentido pensar que Unamuno quisiese compensar o incluso revertir sus propias afirmaciones al respecto. Tiene incluso sentido pensar que no quisiera posicionarse y que por eso defiende ambas posiciones alternativamente. Habrá quien prefiera quedarse con un grupo de afirmaciones y elaborar una interpretación a partir de ellas y habrá quien tome la alternativa de elegir el otro grupo de afirmaciones y montar la interpretación inversa. Nuestra opinión es que ninguna de las líneas interpretativas, ninguno de los textos, han de ser descartados y que, si es con una contradicción con lo que nos topamos en los textos, aunque sea irremontable, hay que afrontarla o al menos aceptarla. Nuestra interpretación da buena cuenta de la razón de dicha contradicción.

Ahora bien, todavía hay otra vía para explicarse este enredo. Si el amor espiritual es la caridad y la compasión esencia de la caridad, la compasión sería más basal que el amor y la caridad. Pero quizá lo que ocurre aquí es que todavía no está claro si compasión y caridad se distinguen realmente o si de lo que se trata es de exponer que todo amor verdadero comporta siempre compasión y caridad, es decir, que ambas, más que estar ordenadas jerárquicamente la una sobre la otra, conviven en el amor a un mismo nivel. Si esto fuese así, no habría que entender la afirmación “la compasión es esencia de la caridad” como “la compasión es el

118 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 385

119 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 384

fundamento de la caridad” sino más bien como “la compasión es esencial a la caridad”, es decir, “no hay compasión sin caridad ni caridad sin compasión”.

Aunque con esto Unamuno todavía no coincidiría con la ortodoxia católica (veíamos que Santo Tomás no cree que la compasión acompañe siempre al amor, sino sólo cuando hay dolor), tampoco caería en el grupo de Schopenhauer y los defensores de teorías metafísicas monistas que basan el amor en la compasión.

Adelantemos, por lo pronto, una idea: si bien Unamuno dice que dios compadece y que compadecemos a dios y que eso es esencia del amor a dios, no dice que dios sea compasión y sí dice que dios es voluntad y que dios es amor. Quizá en esa afirmación podría encontrarse una solución a esta cuestión a pesar del enredo dialéctico que encontramos en sus textos. El amor resulta, a la vista de tales afirmaciones, ontológicamente más fundamental que la compasión, aunque la compasión unamuniana acompañe a todo amor.

Pero, por el momento, aunque hemos entendido mejor cuál es para Unamuno la razón de ser de la compasión y los problemas de fundamentación del amor en la compasión, apenas hemos entendido cómo pasa de la compasión al amor y, sobre todo, qué sea este amor para Unamuno. Veremos en el próximo capítulo, tras situar el papel del amor en el pensamiento práctico de Unamuno como pensamiento ético cristiano, cómo el deslinde entre ambos conceptos es realmente difícil por como se presenta en sus textos, siendo las fronteras entre compasión y caridad a menudo casi imperceptibles. Esta situación la señala con total acierto C.A. Longhurst en su reciente trabajo *Unamuno, Berdyaev, Marcel* (2021) cuando dice:

Hablando rigurosamente Unamuno no explica cómo la compasión se convierte en amor; simplemente asume que son una y la misma cosa o, por lo menos, que la una conduce al otro de forma imperceptible.¹²⁰

Veamos si no lo explica.

120 Longhurst, C. A.: *Unamuno, Berdyaev, Marcel*, p. 226. La traducción es nuestra, el original dice: “Strictly speaking Unamuno does not explain how compassion becomes love; he simply assumes that they are one and the same thing, or at the very least that one leads imperceptibly to the other.”

Capítulo 3: La caridad: amor a sí mismo, amor al prójimo y amor a dios

La ética cristiano-anarquista del amor en Unamuno

Suele afirmarse que la filosofía de Unamuno es una pragmática trascendente y Unamuno mismo lo reclama con su expresión de “economía a lo divino”; no obstante yo quisiera incidir en el hecho de que poner en el punto de partida del filosofar en el amor de compasión es una posición sencillamente y esencialmente ética.¹²¹

Estas son palabras de Luis Andrés Marcos en su artículo «Miguel de Unamuno: ¿Amor a la razón o razón de amor? Lectura del sentimiento trágico de la vida» (2015). Su importancia se cifra en indicarnos que la teoría unamuniana, aún bañada en teología y con notas religiosas muy marcadas, es fundamentalmente ética. Además es relevante para el tema que nos ocupa que enlace la ética unamuniana directamente con el amor de compasión y este amor, que es caridad, con lo que el pensador español ha dado en llamar “economía a lo divino”.

La exposición de la teoría práctica de Unamuno comienza en el capítulo IX de su obra magna cuando afirma que la caridad es la esperanza –y la fe, podríamos añadir– en acción y culmina, tras un receso para ahondar en la religión, en el capítulo XI «El problema práctico» en el que expone las consecuencias prácticas de su pensamiento y su doctrina de la caridad invasiva derivada de su doctrina de la feliz incertidumbre¹²². Pero el principio de todo esto, el punto de partida, es el hombre de carne y hueso que compadece y ama.

La carga ética y el papel central del amor que caracterizan su teoría de la acción práctica han de explicarse a partir de su toma de partido por el cristianismo y su distanciamiento de otras opciones que había ensayado años antes de la redacción de su obra principal. Como indica C.A. Longhurts en su *Unamuno, Berdyaev, Marcel*, en el capítulo 7 titulado «Love and Egotism», incluso los pensadores existencialistas como Sartre o Heidegger habían levantado sus teorías ignorando o desestimando el valor del amor, como si el amor fuese un tema embarazoso para

121 Marcos, Luis Andrés: «Miguel de Unamuno: ¿Amor a la razón o razón de amor? Lectura Del sentimiento trágico de la vida», p. 252

122 Sobre el tema puede verse en Garagorri, Paulino: *Introducción a Unamuno* (1986), el capítulo titulado «La doctrina de la feliz incertidumbre», pp. 27-36, y también puede verse García Castillo, Pablo: «Miguel de Unamuno: el sentimiento trágico y la incertidumbre como consuelo» (2015).

ellos¹²³. Si en Unamuno –y en Gabriel Marcel– esto no ha sido así y el amor juega un papel crucial en sus pensamientos, esto se debe a su adscripción al cristianismo:

Los pensadores de persuasión cristiana están, de manera nada sorprendente, más abiertos a la relevancia del amor, dada la centralidad del amor caritativo en la enseñanza de Jesús de Nazareth.¹²⁴

Y es que el amor, la caridad, es el alfa y el omega de la ética y de la moral cristianas y así lo ha de reconocer todo el que se disponga a construir una teoría práctica en estas coordenadas. Además, el cristianismo especial de Unamuno no sólo determina el papel decisivo del amor en su pensamiento práctico sino el carácter ético y no moral o político de ese amor y de la conducta práctica que de él se deriva¹²⁵.

La ausencia completa de una teoría política en la obra principal de Unamuno es un hecho llamativo: ni una vez utiliza la palabra “estado” y el término “política” o “nación” son esporádicos y nunca para un tratamiento filosófico de los mismos como el que sí merecen en su obras temas como la religión y la vida práctica. De hecho, cuando al final del capítulo VI, «En el fondo del abismo», en el que apura las heces del movimiento negativo de agotamiento del escepticismo y del nihilismo, cuando prepara al lector para los siguientes capítulos en los que se presentará el resultado positivo de esa experiencia de desesperación e incertidumbre, nos dice que ellas pueden ser base “de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica.”¹²⁶ y no dice en ningún momento que podrían serlo también “de una política”. Esta ausencia de proyecto político positivo en referencia al estado, este proyecto exclusivamente ético –aunque con consecuencias morales y políticas, pues no es nihilista– tendente a poner en la acción individual la esperanza de cualquier mejora práctica y que desconfía de que cualquier proyecto estatal pueda ser la solución a cualquier

123 Longhurst, C.A.: *Unamuno, Berdyaev, Marcel*, p. 217

124 Longhurst, C.A.: *Unamuno, Berdyaev, Marcel*, p. 218. En el original: “Thinkers of a Christian persuasion are, unsurprisingly, more open to the relevance of love, given the centrality of charitable love in the teaching of Jesus of Nazareth.”

125 Entendemos aquí la ética tanto en contraposición con la moral como con la política, adaptando la definición que da Gustavo Bueno y sosteniendo que la ética se define con respecto a las relaciones entre individuos particulares a diferencia de la moral, que se define con respecto a las relaciones entre grupos o a las relaciones entre el grupo como todo y el individuo como parte suya. La definición dice así: “La ética la definimos entonces como *el conjunto de normas que tienen por objeto salvaguardar, fortalecer y preservar la vida de los individuos corpóreos*, mientras que la moral *tiene por objeto salvaguardar, proteger, &c., la vida del grupo como tal grupo*.” en <https://fgbueno.es/med/tes/t002.htm>, 9 07:13 (se trata de una Tesela titulada “Ética y moral” publicada en el 2009). Entendemos que, tal como interpreta Unamuno el cristianismo, se trata de una doctrina antes ética que moral, aunque, como veremos –y como es el caso entre toda ética y toda moral–, las intersecciones (armónicas y polémicas) entre ambas son constantes.

126 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VI, p. 375

problema, nos invita a situar a Unamuno, siguiendo las indicaciones de Gustavo Bueno¹²⁷, en las coordenadas, más que del liberalismo, del libertarismo.

El mismo Gustavo Bueno expone en su obra *El mito de la izquierda* (2003), aunque no cita a Unamuno en estos pasajes, a un anarquismo que tiene un significado político y no meramente ético, aún cuando no defiende una teoría o un proyecto político positivo con respecto al estado. Se trata de un anarquismo *antifrástico*, esto es, que consiste en llevar la contraria al sistema establecido. Sin duda esta era la práctica habitual del autor de *Contra esto y aquello* (1912), que se llevaba la contraria sobre todo a sí mismo en cuanto su pensamiento se aproximaba lo más mínimo a establecerse como doctrina. Unamuno quedaría así situado cerca más que del Spencer de *The man versus the State – El individuo contra el estado* (1884), del Stirner de *Der Einzige und sein Eigentum – El único y su propiedad* (1845), autores a los que Bueno se refiere en relación a este anarquismo antifrástico¹²⁸.

Aún así, Unamuno también lanzó duras críticas tanto contra el anarquismo¹²⁹ como contra el propio Stirner¹³⁰. No es claro entonces que podamos situar a Unamuno sin más junto a Stirner, pero de alguna forma hay que situar el pensamiento ético de Unamuno en relación a su implantación política y moral, ya que Unamuno, aunque no tuviera una teoría del estado o de la nación, no defendía una ética solipsista o individualista.

Y es que la posición práctica unamuniana desborda en su punto máximo la ética hacia la moral en cuanto trasciende al individuo en favor de la comunidad. No llega a ser nunca una teoría política, pero quizá podría hablarse de alguna especie de comunitarismo anárquico y personalista, ya que no comunismo o socialismo en los sentidos convencionales de estos

127 https://www.youtube.com/watch?v=TB_3FsFcdYo&t=9000s, minuto 2:06:00. Se trata de una interesantísima conferencia de Pedro Ínsua titulada “El materialismo de Unamuno” en la que Ínsua establece los puntos de encuentro entre el pensamiento de Unamuno y el materialismo filosófico de Gustavo Bueno.

128 Bueno, Gustavo: *El mito de la izquierda*, pp.170-171

129 En Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, p. 498, donde Unamuno llama al anarquismo “moral de esclavos” y aboga por el *panarquismo*, esto es, no “ni dios ni amo”, sino “todos dioses y todos amos”. O en Op. Cit., p. 503, donde pone a los anarquistas en el mismo grupo con los frailes como resultantes de la moral de claustro, esto es, gentes asociales o incluso antisociales. O en Unamuno: OC X, *La agonía del cristianismo*, VIII «El individualismo absoluto», p. 587, donde muestra la necesaria incoherencia de las teorías anarquistas en su aplicación práctica, cuando dice “Los anarquistas, si quieren vivir, tienen que fundar un Estado.”

130 La crítica más afilada que lanza contra Stirner la encontramos en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, II, pp. 297-298, fragmento en el que pone a Stirner junto a Fichte como teóricos de un yo abstracto, de un yo escrito con letras mayúsculas, y ofrece como alternativa el yo concreto, el hombre de carne y hueso y, aún mejor, la alternativa del “nosotros”. Como se podrá intuir, esto no es de poca importancia para el concepto del amor de Unamuno que no podrá ser, según esto, de ningún modo individualista sino comunitarista, descargando en un principio esta palabra de todas sus connotaciones políticas y queriendo usarla en su pura referencia a la “comunidad” en contraste con la “individualidad”. Es el “nosotros” el que determina al “yo” y no el “yo” al nosotros, el “yo” individual es siempre una abstracción extraída de una comunidad en la que éste ha de conformarse primero. Se ven aquí las influencias del materialismo histórico en Unamuno. Esto es algo que Unamuno explica también en su teoría sobre la personalidad y la individualidad, por ejemplo en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 411

términos. Unamuno se había adherido a movimientos políticos en su juventud (es el caso del socialismo), pero los abandonó más bien pronto por considerarlos en exceso racionalistas y totalizadores¹³¹, alejados de la realidad concreta del hombre de carne y hueso y de su personalidad, y dedicados en demasía al hombre idea¹³² y a la masa. Si Unamuno pone en valor el grupo humano, este grupo es la familia y la comunidad, no la sociedad, concepto éste último que apenas usa en sus obras principales. Entonces quizá sería lo más adecuado pensar que Unamuno es un defensor de una especie de anarquismo cristiano o cristianismo anárquico, inspirado en las comunidades cristianas arcaicas anteriores a la alianza de la Iglesia con el emperador Constantino. Esto coincidiría también con su simpatía por teólogos protestantes siempre nostálgicos de los tiempos en los que la Iglesia no tenía todavía carácter de institución política, algo que puede verse, por ejemplo, en su artículo «¡Pistis y no gnosis!» (1897). Y nos devolvería también a la idea de que Kierkegaard, gran crítico de las instituciones religiosas de su tiempo, y no Stirner era al que llamaba su hermano espiritual.

Es precisamente el amor el que abre el paso del individuo a la familia y luego a la comunidad y el que impulsa a la persona a salir del solipsismo y al compromiso ético. Es por eso que hay que interpretar el valor de la caridad unamuniana en el contexto de esta ética cristiana. En Unamuno, no encontramos una elevada teoría ética o un sistema, lo que encontramos es una teoría reducida al mínimo, pero justamente por eso concentrada y dirigida siempre a la situación concreta y a la acción individual práctica, dependiente de lo que esté al alcance de cada cual en cada momento. Así, la ética cristiana del amor al prójimo unamuniana podría cuadrar perfectamente en la descripción que de ella encontramos en Rudolf Bultmann en su artículo «Das christliche Gebot der Nächstenliebe» (1930) – «El mandamiento cristiano del amor al prójimo»:

El amor no es entonces un principio ético obvio del que podrían deducirse exigencias para una conducta personal ideal o para un estado ideal de la humanidad, como ocurre con el mandamiento del amor humanista, que se basa en la concepción de un ideal del ser humano y de la humanidad. El mandamiento del amor confía al ser humano a la vez que le exige que vea la situación concreta de la vida de su prójimo y que sepa lo que ha de hacer en cada caso.¹³³

131 El rechazo del racionalismo y de la tendencia holizadora de estos movimientos, tendencias que serían definitorias de los movimientos de izquierda (ver en Bueno, Gustavo: *El mito de la izquierda*, pp. 91-134) y la puesta en valor de las fuerzas irracionales, lo acercaría a su vez más bien a corrientes de pensamiento de derecha reaccionaria.

132 Sobre el tema del alejamiento de Unamuno con respecto al socialismo como movimiento político puede leerse Ribas, Pedro: *Unamuno. El vasco universal*, pp. 48-56 el apartado titulado «acercamiento al socialismo» y también Ribas, Pedro: *Para leer a Unamuno*, pp. 87-101 los apartados 3 y 4, esto es «Después del socialismo» y «Lo que Unamuno rechaza de Marx» respectivamente.

Hay un consenso general entre los expertos a la hora de distinguir el amor cristiano que mana del mandamiento del amor al prójimo y al enemigo de toda otra forma mundana de filantropía o amor dirigido a la humanidad en su conjunto, a pesar de que, a primera vista, pudiera pensarse más bien en la similitud que une a estos dos amores. Thomas Söding, en su trabajo sobre el amor según el Apóstol San Pablo titulado *Das Liebesgebot bei Paulus* (1995) – *El mandamiento del amor según Pablo*, obra en la que estudia el concepto paulino de amor como el primer desarrollo teológico de los mandamientos evangélicos del amor al prójimo, sostiene lo siguiente:

Aunque la filantropía y la humanidad estén estrechamente emparentados con el Ágape, no ha por ello de equipararse el uno a las otras. Se diferencia de ellas por causa de la relación personal con Dios y con Jesucristo resucitado, relación por la cual está marcada su atención al prójimo.¹³⁴

Si la humanidad y la filantropía se deben al *ágape* porque de un modo o de otro derivan de él, no así el *ágape* a la humanidad y a la filantropía. Enfatiza, además, Söding, como Bultmann, el aspecto siempre concreto del amor al prójimo y su distancia de toda idealización o sistema, y añade la necesidad de que ese amor a los otros seres humanos se de en el contexto de una relación con dios y no con cualquier dios, sino con Cristo crucificado y resucitado. Esto significa ya que esta forma de amor sólo puede darse en un contexto teológico concreto.

Sin embargo, esta diferencia entre la caridad y el amor universal al ser humano (filantropía, humanidad etc.) no parece fácil de percibir más allá del hecho de que la una se da en un contexto teológico-religioso y las otras en un contexto laico. Con respecto a la extensión, por ejemplo, la filantropía, como el amor cristiano, ha de dirigirse en última instancia a todos los humanos, sin distinción, incluso a los enemigos.

En Unamuno veíamos que, en el momento más expansivo de la compasión, llegaba a afirmar un amor universal dirigido a todo lo viviente e incluso a lo no viviente en cuanto era mortal y finito. Esto dicho por Unamuno además en un contexto en el que no había referencias explícitas

133 Bultmann, Rudolf Karl: *Glauben und Verstehen*, I, «Das christliche Gebot der Nächstenliebe», p. 239. No hemos encontrado traducción española de esta obra de Bultmann, así que hemos traducido los textos nosotros mismos. En el original dice: „Die Liebe ist also nicht ein einsichtiges ethisches Prinzip, aus dem einzelne Forderungen für eine ideale persönliche Lebensführung oder einen idealen Zustand der Menschheit abgeleitet werden könnten, wie beim humanistischen Liebesgebot, das auf der Vorstellung von einem Ideal des Menschen und der Menschheit beruht. Das Liebesgebot traut dem Menschen zu und mutet ihm zu, daß er in der konkreten Situation des Lebens seinen Nächsten sehe und wisse, was er zu tun hat.“

134 Söding, Thomas: *Das Liebesgebot bei Paulus*, p. 18-19. La traducción es nuestra. En el original dice: „So eng die Agape mit Philanthropie und Humanität verwandt ist, sowenig dürfte sie mit beidem gleichgesetzt werden. Sie unterscheidet sich von ihnen durch die personale Beziehung zu Gott und zum auferweckten Jesus Christus, von der ihre Zuwendung zum Nächsten geprägt ist.“

a Cristo, de forma que podría pensarse, siguiendo la definición de Söding, si no se trataría en Unamuno más bien de filantropía o de solidaridad cósmica más bien que de caridad cristiana.

Seguramente sea difícil encontrar una explicación mejor sobre cómo ha de encajarse la extensión universal del amor cristiano sin caer con eso en una identificación entre amor cristiano y filantropía, que la que nos proporciona el teólogo protestante liberal Georg Wobbermin, al que Unamuno leía asiduamente. Así lo expone en su obra *Wesen und Wahrheit des Christentums* (1926) – *Esencia y verdad del cristianismo*:

El amor cristiano al prójimo es entonces verdaderamente amor a los seres humanos en general; para su puesta en práctica no conoce diferencias entre sexos, clases, características nacionales o dotes naturales. Pero por otra parte, el amor cristiano al prójimo no se agota en el amor universal a los seres humanos, esto es, no pasa por alto ni desatiende la situación concreta más allá de la generalidad de la exigencia, más bien pone el peso decisivo en esta situación concreta, tal como se forma para cada uno en particular según su posición específica. De este modo se previene que la demanda de amor universal a los seres humanos lleve a una fragmentación nada fructífera de las fuerzas o que se convierta en una simple frase.¹³⁵

Según Wobbermin, de acuerdo también con Bultmann, la consecuencia lógica es que la filantropía proviene de y se dirige a “La Humanidad”, esto es, una idea abstracta; mientras que el amor cristiano al prójimo proviene de y se dirige a la persona de Cristo, esto es, una persona concreta. Entonces, lo que distingue el amor al prójimo cristiano de otras formas de amor no es su extensión, sino que no se pierde en idealismos desatendiendo la realidad concreta de cada caso. El amor al prójimo, la caridad, no tiene a la sociedad o a la humanidad como objetos, sino a la persona a la que tenemos más cerca, a la persona a la que encontramos en una situación particular desde nuestra situación también particular y concreta. Visto así y a grandes rasgos podría decirse que el que practica la filantropía procede como un idealista mientras que el que practica la caridad cristiana actúa pragmáticamente como un realista y como un materialista.

Wobbermin continúa señalando en relación a esta otra característica que no ha de faltar en el amor cristiano: su proceder ordenado, el *ordo caritatis* o *ordo amoris*:

135 Wobbermin, Georg: *Wesen und Wahrheit des Christentums*, p. 248. Tampoco existe una traducción del texto de Wobbermin al español. La traducción es nuestra y el texto original dice: „Die christliche Nächstenliebe ist also wirklich allgemeine Menschenliebe; sie kennt für ihre Betätigung keine Unterschiede des Geschlechts, des Standes, des Volkstums oder der natürlichen Gaben. Andererseits erschöpft sich aber die christliche Nächstenliebe doch nicht in allgemeiner Menschenliebe, d.h. sie übersieht oder vernachlässigt über der Allgemeinheit der Forderung nicht die konkreten Situationen, sie legt vielmehr gerade auf diese konkreten Situationen, wie sie sich für jeden einzelnen je nach seiner besonderen Lage gestalten, das entscheidende Gewicht. Dadurch wird die Forderung der allgemeinen Menschenliebe davor geschützt, zu einer unfruchtbaren Zersplitterung der Kräfte zu führen oder gar zur bloßen Phrase zu werden.“

La práctica del amor de cada uno ha de orientarse en primer lugar a aquellos círculos y comunidades a los que pertenece: su familia, su círculo profesional, su pueblo y su patria. Pues justamente de esta manera es como usualmente se puede desplegar con más fuerza y más eficazmente. Pero naturalmente ha de actuar también más allá de estos círculos, allí donde haya oportunidad. Pues no hay un círculo cerrado de prójimos para el verdadero amor cristiano. Es por eso que este amor ha de convertirse dado el caso en amor al enemigo. Justamente es en cuanto amor al enemigo que conserva este amor su carácter amoroso más genuinamente cristiano.¹³⁶

Es decir, el amor que ha de practicar y llevar a cabo una persona humana no es un amor de omnipotencia que, como el amor de dios, pueda dirigirse de una vez hacia toda la humanidad o incluso hacia todo el universo, sino que el amor que ha de practicar el cristiano es el amor de un ser finito en situación, es decir, que ha nacido y que vive en una situación social, política e histórica concreta, que no actúa desde el más allá o desde una zona trascendental. Es en esta situación material en donde cobra fuerza y efectividad su amor y la práctica que tenga como consecuencia. De no ser así, además de correr el riesgo de caer en la locura de la megalomanía, el amor dirigido en abstracto a todos los seres humanos (incluso a todos los seres vivos) corre el seguro riesgo de no ser efectivo: sus fuerzas se disgregarán queriendo alcanzar fines demasiado alejados de la realidad y no logrará ni siquiera los pequeños pero seguros bienes que como granos de arena logra la caridad.

Sobre la implantación política de este principio ético de la caridad no encontramos nada en los textos de estos autores que citamos. Es en este sentido en el que hemos de leer y entender de nuevo las palabras de Bultmann:

No existe, entonces, una ética cristiana en el sentido de una teoría racional sobre aquello que el cristiano a de hacer o dejar de hacer. La demanda de amor no cuenta con una idea intemporal del ser humano, sino con el humano temporal e histórico, cuyo ser está en juego ahora y en cada caso, que se encuentra entre sus posibilidades y que tiene que decidir por sí mismo siempre en un ahora concreto, si quiere o no amar.¹³⁷

136 Wobbermin, Georg: *Wesen und Wahrheit des Christentums*, p. 248-249. Y la versión original: „Die Liebesübung des einzelnen soll sich in erster Linie denjenigen Kreisen und Gemeinschaften zuwenden, denen er angehört, seiner Familie, seinem Berufskreis, seinem Volk und Vaterland. Denn gerade so kann sie sich für gewöhnlich am tatkräftigsten und wirkungsvollsten entfalten. Aber sie soll freilich auch außerhalb dieser Kreise zugreifen, wo sich Gelegenheit dazu bietet. Denn einen fest geschlossenen Kreis von Nächsten gibt es für die wahrhafte christliche Liebe eben nicht. Daher muß diese Liebe gegebenenfalls auch zur Feindesliebe werden. Ja gerade als Feindesliebe bewährt sie sich erst ganz in ihrem genuin-christlichen Liebescharakter.“

137 Bultmann, Rudolf Karl: *Glauben und Verstehen*, I, «Das christliche Gebot der Nächstenliebe», p. 239. En el original: „Es gibt also keine christliche Ethik im Sinne einer einsichtigen Theorie über das, was der Christ zu tun und zu lassen hat. Die Liebesforderung rechnet nicht mit einer zeitlosen Idee des Menschen, sondern mit dem *zeitlich-geschichtlichen* Menschen, dessen Sein jeweils jetzt auf dem Spiele steht, der in seinen Möglichkeiten steht und sich je in einem Jetzt für sich selbst zu *entscheiden* hat, ob er lieben will oder nicht.“

Y exactamente el mismo espíritu es el que anima el pensamiento de Unamuno sobre el amor al prójimo. Ya veíamos cuando hablábamos de la compasión, que ésta no se dirigía de golpe a la humanidad, sino que procedía escalonadamente empezando por sí mismo y siguiendo por los prójimos más cercanos, sin olvidar nunca la situación concreta y corpórea de lo compadecido, aunque éste fuese el mismo dios. Esto no es, sin embargo, algo que veamos sólo en *Del sentimiento trágico de la vida*, en el que el hombre concreto, el hombre existente de carne y hueso, ha sido expresamente puesto en el centro de todas las consideraciones desde el punto de partida de toda la argumentación, sino que es una idea que ya estaba presente en una obra como *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905):

«Ama a tu prójimo como a ti mismo», se nos dijo, y no «ama a la Humanidad», porque esta es un abstracto que cada cual concreta en sí mismo, y predicar amor a la Humanidad vale, por consiguiente, tanto como predicar el amor propio.¹³⁸

La “humanidad”, por ser una cualidad más que un ser sustancial, por no ser un ser vivo individual, no está en ninguna parte ni puede ser objeto del amor de ningún ser humano individual. Por ser una cualidad o una idea más o menos abstracta, donde de hecho está es en la mente del que se supone amando algo cuando en realidad sólo ama su propia idea. Y esto no sería un caso de amor a sí mismo, de amarse a sí mismo como humano viviente que se sabe mortal y finito, sino de amor propio, de fijación en algo propio, la idea, y de cerrazón con respecto a lo extraño, a lo externo y real e independientemente existente.

Poco después del fragmento citado, Unamuno nos ejemplifica esta idea en el caso concreto de su interpretación de Don Quijote, el caballero hispano y cristiano por antonomasia:

Del cual estaba, por pecado original, lleno Don Quijote (*se refiere al amor propio*), no siendo su carrera toda sino una depuración de él. Aprendió a amar a todos sus prójimos amándolos en Sancho, pues es en cabeza de un prójimo y no en la comunidad donde se ama a todos los demás; amor que no cuaja sobre individuo, no es amor de verdad. Y quien de veras ama a otro, ¿cómo podía odiar a nadie? Y quien a alguien odie, ¿no le emponzoñará este odio los amores que tuviese? O más bien le emponzoñará el amor, no los amores, porque es uno y solo, aunque se vierta sobre muchos términos.¹³⁹

Don Quijote ha llegado a purificar su amor no por medio de sus ideas grandilocuentes, sino gracias a la realísima relación que tenía con Sancho. Anótese aquí para consideraciones posteriores una afirmación tan tajante sobre la unidad del amor: si de veras se ama a alguien, ya no se puede no amar a todos los demás y, si realmente se odia a alguien, entonces todo amor está

138 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 46

139 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 46

estropeado. Unamuno escribe literalmente “le emponzoñará el amor, no los amores, porque es uno y solo, aunque se vierta sobre muchos” –y sólo le faltó decir “y de muchas maneras”.

Unamuno está, al menos desde la época en la que escribiera «La ideocracia» (1900), desengañado del valor que las ideas y los ideales puedan tener en sí mismos y no cree que valga la pena ningún sacrificio humano en favor de ellas. En este artículo escribe frases como “No es divinamente humano sacrificarse en aras de las ideas, sino que lo es sacrificarlas a nosotros, porque el que discurre vale más que lo discurredo”¹⁴⁰ o “Interésanme más las personas que sus doctrinas y éstas tan solo en cuanto me revelan a aquéllas.”¹⁴¹. Es interesante señalar que este artículo lo comienza Unamuno comparando la querella entre individualistas y socialistas, actual ya en sus tiempos, con aquella otra medieval entre nominalistas y realistas. Los individualistas serían los herederos de la tradición nominalista, los socialistas los de la tradición realista (en este sentido medieval del término), por aquello de que los primeros creen firmemente en la realidad de los individuos, que serían el fundamento de las ideas, de los universales, mientras que los segundos argumentarían exactamente a la inversa, concediendo la realidad verdadera a las ideas, a los universales, y haciendo a los individuos casos dependientes de ellas¹⁴². Unamuno toma aquí sin vacilar partido por los individualistas y los nominalistas, pues para él el ser es individual, la realidad verdaderamente existente es el individuo personal y todo lo demás son abstracciones o realidades dependientes de esta persona humana individual. Y todo esto sin implicar la idea de que el individuo se hace a sí mismo como persona sino, por el contrario, para defender que el individuo personal vive y se hace siempre en una comunidad, en un grupo que es real y valioso en cuanto es un compuesto de cuerpos individuales que mantienen relaciones materiales entre sí y no en cuanto ente ideal con voluntad propia o sociedad que recibe su forma y sentido de su tendencia hacia un ideal.

Ya en este contexto jugaba para Unamuno el amor un papel decisivo como arma contra la ideocracia. Al hablar del amor en relación con la tolerancia, afirma por ejemplo: “Sólo la tolerancia puede apagar en amor la maldad humana, y la tolerancia sólo brota potente sobre el derrumbamiento de la ideocracia.”¹⁴³ Y más adelante, criticando la concepción según la cual las ideas y las ideologías servirían para organizar la sociedad y los grupos que la componen, dice: “En vez de verter éstos (*se refiere a nuestros espíritus individuales*) y de fundirlos en un espíritu común, [...], tendemos a hacer con las ideas un cemento conjuntivo social en que como

140 Unamuno: OC VIII, «La ideocracia» (1900), p. 326

141 Unamuno: OC VIII, «La ideocracia», p. 326

142 En este sentido eran llamados “realistas”, no porque afirmase la real existencia de lo que llamamos “realidad” oponiéndose a quienes afirmasen su aparencialidad, sino porque afirmaban la realidad de las ideas, de los universales, oponiéndose a los nominalistas, que las creían no más que funciones de la inteligencia humana.

143 Unamuno: OC VIII, «La ideocracia», p. 325

moluscos en un englomerado quedemos presos.”¹⁴⁴ En resumen: las ideas, producto de la razón, conformarían una estructura fija como el caparazón de los moluscos y estarían por ello contrapuestas a la espontaneidad del amor y de la fe de confianza que no necesitan de estructuras estables de razonamiento o de un sistema (político) para actuar.

Desconfiado con los grandes ideales de la humanidad, advertía Unamuno en este artículo contra el peligro de adherir el valor a las ideas¹⁴⁵. Sacrificar las personas a las ideas, en lugar de conducirse como personas confiando en otras personas es lo que lleva a creer en la humanidad en detrimento del ser humano concreto que vive con nosotros. La creencia en la humanidad en lugar de en el prójimo es la causa de que se sacrifiquen vidas humanas concretas y realmente existentes por el bien de esta idea abstracta que es la humanidad, un ideal, un universal al fin. Esto lleva a contradicciones tales como justificar la persecución, la tortura y asesinato de otros seres humanos si ello se hace por el bien de la Humanidad o de una sociedad concreta.

El amor cristiano, entendido como amor dirigido al prójimo concreto en la concreta situación, al menos tal como lo entiende Unamuno, habría de ser la solución a esas contradicciones y el garante del valor absoluto del ser humano individual y concreto. El cristiano ha de ser consciente de sus límites y saber que él no es dios; ha de saber también que sus capacidades para amar son limitadas y que la eficacia de su amor no puede ir mucho más allá de su entorno más inmediato. El hombre de carne y hueso habrá de cuidarse de no caer en la tentación de pensar que la construcción de una sociedad perfecta puede ser el resultado de la sola labor humana, ha de ser consciente de que, si cada persona puede contribuir a ello, la comunidad se dispondrá a acoger la venida del reino de dios pero que, como tal, en última instancia, está fuera del poder directo de los seres humanos. La forma óptima y única posible de alcanzar esta situación es simplemente cumpliendo el mandamiento de amar a los que tenemos más próximos, pues que haciendo todos esto, extendiendo el amor de dios, todos se amarían y todos se ayudarían de manera eficaz, de tal manera que el reino de dios podría llegar por sí mismo, sin que ningún ser humano lo planease ni tratase de imponerlo por medio de proyectos políticos o por medio de programas ideológicos. Esta idea sería el decantado del cristianismo anárquico en sentido político: habría que confiar en

144 Unamuno: OC VIII, «La ideocracia», p. 327

145 Sobre este tema se armaría una de las líneas de la polémica que Ortega y Gasset mantendría con Unamuno. Ortega, neokantiano por aquella época (ver Cerezo Galán, Pedro: *Ecce Homo: la existencia y la palabra* (2016), el capítulo «Unamuno y Ortega: una amistad sideral», especialmente pp.109-112), defendía el valor de la razón y las ideas en contra del personalismo anarquista de Unamuno. Para Ortega, eran las ideas las que dan forma y valor a los hombres. Uno de los puntos culminantes de esta polémica fue cuando, en 1909, en su artículo «Unamuno y Europa, Fábula» (1909), Ortega acusa a Unamuno de oscurantista por haber dicho que, si tuviese que elegir, preferiría a San Juan de la Cruz, un hombre entero, y no a Descartes, hombre idea (ver Ortega y Gasset, José: *Ensayos sobre la generación del 98*, p. 37). Ortega mismo aquilataría su posición con el tiempo, rebajando su racionalismo y concediendo a la concepción de Unamuno más de lo que nunca aceptaría explícitamente. Esto puede verse, sobre todo, en su trabajo de 1940, *Ideas y creencias*.

el orden espontáneo proveniente de la inspiración divina en lugar de establecer normas impuestas a los individuos desde fuera, que sería por el contrario en lo que consiste el estado. De aquí procedería la crítica a la Iglesia por haberse convertido en una organización demasiado parecida al estado político y de aquí también la preferencia de Unamuno por la organización anárquica y espontánea de las primeras comunidades cristianas.

Esta representación tiene mucho de ideal y utópico, por no hablar de su indispensable presupuesto teológico; pero, puesto que su realización –aunque siempre pendiente y mediada por la esperanza– ha de darse a través del caso concreto y no “caída del cielo” de las ideas abstractas, no deja de ser también una representación pragmática y materialista.

El que Unamuno con toda probabilidad no haya leído a Bultmann hace que la coincidencia de sus opiniones a este respecto sea una prueba todavía más clara de que Unamuno se está moviendo en las coordenadas de la ética cristiana del amor para sostener sus teorías, pues que las explicaciones de Bultmann pueden aplicarse perfectamente a la doctrina de Unamuno:

El amor no es ni tampoco contiene un valor a realizar; el amor es más bien una comprensión muy precisa del vínculo que se da entre el Yo y el Tú y, por cierto, no una comprensión teórica, sino práctica e histórica, y precisamente así descubre el “Qué” de la acción y dirige, en cuanto va descubriendo, la realización de dicha acción. Él (*el amor*) no entiende el vínculo entre el Yo y el Tú en general [...], sino que *entiende en cada caso mi vínculo con mi prójimo* en la situación correspondiente. No descubre *el concepto* del prójimo, sino que descubre a *cada prójimo*, y descubre con eso lo que en cada caso he de hacer. El amor es entonces, caracterizado formalmente, un hacer guiado por una determinada comprensión (amorosa) del vínculo entre Yo y Tú.¹⁴⁶

Aunque Bultmann escriba aquí “yo” y “tú” con mayúsculas, sabemos por el contexto que no se trata del “Yo” mayúsculo de Fichte heredado por Stirner contra el que Unamuno definía su hombre de carne y hueso. Unamuno es un claro defensor del valor absoluto de cada individuo, consecuencia natural de la dignidad que concede el cristianismo a cada persona por ser un alma creada por dios; pero su individualismo es materialista, realista, no idealista. La relación real entre un tú concreto y un yo concreto, presente, realmente existente, supone la referencia absoluta a partir de la cual pueden vivirse la experiencia del amor al prójimo, la caridad, y la

146 Bultmann, Rudolf Karl: *Glauben und Verstehen*, I, «Das christliche Gebot der Nächstenliebe», p. 235. El original es éste: „Die Liebe ist nicht und enthält nicht einen zu realisierenden Wert; sie ist vielmehr ein ganz bestimmtes *Verstehen* der Verbundenheit von Ich und Du und zwar nicht ein theoretisches, sondern ein praktischgeschichtliches Verstehen, und so entdeckt sie das Was des Handelns, leitet so entdeckend den Vollzug der Handlung. Sie versteht nämlich die Verbundenheit von Ich und Du *nicht im allgemeinen* [...], sondern *sie versteht je meine Verbundenheit mit meinem Nächsten* in der jeweiligen Situation. Sie entdeckt nicht den *Begriff* des Nächsten, sondern sie entdeckt *je den Nächsten*, und sie entdeckt damit, was ich je tun soll. Liebe ist also, formal charakterisiert, ein von einem bestimmten (nämlich liebenden) Verstehen der Verbundenheit von Ich und Du geleitetes Tun.“

compasión. Es ésta la situación a partir de la cual se puede llevar a cabo cualquier acción que pueda transformar positivamente la realidad.

Unamuno, desde su perspectiva egocéntrica, enfatiza mucho en el valor absoluto del yo, pero es de ese valor absoluto del “yo” del que se deduce también el mismo valor absoluto para el “tú”:

¡No hay otro yo en el mundo! Cada cual de nosotros es absoluto. Si hay un Dios que ha hecho y conservado el mundo, lo ha hecho y conserva para mí. ¡No hay otro yo! [...] Yo soy algo enteramente nuevo; en mí se resume una eternidad de pasado y de mí arranca una eternidad de porvenir. ¡No hay otro yo! Esta es la única base sólida del amor entre los hombres porque tampoco hay otro tú que tú ni otro él que él.¹⁴⁷

Para que el amado sea verdaderamente el prójimo y no un universal, una especie, una idea, para que el amado sea el individuo personal realmente existente con el que nos encontramos, ha de reconocérsele valor y existencia en sí, como personalidad individual realmente existente y no como una ilusión creada por el principio de individuación que tiene su esencia no en sí, sino en la especie a la que pertenece. En ese caso, estaríamos amando una idea, una apariencia, una ilusión, es decir, no saldríamos de nosotros mismos y, como ya decíamos, se trataría no más que de amor propio. Éste es, como veíamos en el primer capítulo, un hecho diferencial que separa la visión personalista cristiana de la nihilista budista a la que en este punto más se acercaba Schopenhauer¹⁴⁸.

No por ser un ejemplar de la Humanidad se le ama, no por pertenecer a una comunidad se le ama; sino porque nuestro prójimo es él mismo persona única y se encuentra en él un poso, un rasgo de divinidad, es por eso por lo que se le ama. Éste es el punto, como veíamos al final del capítulo anterior, en el que Unamuno toma distancia definitiva de la teoría de Schopenhauer. Aunque conserva su teoría del amor basado en la compasión, el valor sustancial que concede a la personalidad le lleva a negar que las personas, cuando se aman, se fundan en una masa o sustancia común, en una unidad homogénea. En paralelo, la necesidad de afirmar una personalidad sustancial para cada individuo, le lleva a Unamuno a reconocer en el dios cristiano también a una persona eterna que podrá garantizar a su vez la eternidad de la personalidad de sus criaturas, separándose con ese paso definitivamente de la teoría schopenhaueriana y adhiriéndose al cristianismo. Veíamos también que este paso lo acercaba más a una posición como la de Scheler que, de nuevo elogiando la doctrina cristiana, explica así el valor de la personalidad

147 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 249

148 Para abundar en esta idea, puede leerse: Scheler, Max: *Esencia y formas de la simpatía*, V. La unificación afectiva cósmica en las grandes formas históricas del espíritu, pp. 106-107.

individual en un texto que es complemento perfecto del último suyo que citábamos en nuestro primer capítulo:

También el amor al centro personal individual, que es una nota esencial del amor cristiano a la persona espiritual –cierto que como amor al centro individual personal de todo hombre– supone el amor al “ejemplar” del hombre, a diferencia rigurosa del amor universal al hombre, que se limita a abrazar a cada cual como ejemplar del género “hombre”.¹⁴⁹

Con esto hemos expuesto el contexto y la base en la que ha de entenderse la teoría unamuniana de la caridad como una teoría ética cristiana más libertaria que liberal.

En lo que sigue hemos de deslindar la caridad de la compasión y acto seguido desmenuzar los significados de la caridad unamuniana que será entendida, según su campo de acción y su objeto, como amor a sí mismo, amor al prójimo y amor a dios, siendo el amor al prójimo su forma fundamental. Comenzaremos distinguiendo cuanto sea posible la compasión de la caridad y analizando las definiciones generales que Unamuno ofrece de la caridad.

¹⁴⁹ Scheler, Max: *Esencia y formas de la simpatía*, A. La simpatía, VI. Las leyes de fundamentación de la simpatía, D) El amor al hombre es el fundamento del amor acosmístico a la persona y a Dios, p. 134

Deslinde de la compasión y la caridad. Las cuatro definiciones de caridad

Podíamos apreciar en los textos que citábamos arriba al exponer el tema de la compasión la inmediata cercanía que había entre ésta y la caridad, tanto que Unamuno parecía utilizar los términos como si fuesen sinónimos, intercambiables. En ellos se decía, por ejemplo, que los hombres más compasivos estaban “encendidos en ardiente caridad” y que al volverse hacia sus prójimos “los compadecieron y los amaron”¹⁵⁰; en otro fragmento, que no llegamos a citar, se identificaban “la caridad hacia Dios” con “la compasión a Dios”¹⁵¹. Se podría pensar entonces que ambos actos, amar y compadecer, la caridad y la compasión, son una y la misma cosa o, por lo menos, que una sigue a la otra tan de cerca que es muy difícil hacer distinciones entre ellas.

Sin embargo, a pesar de lo que nos encontramos en estos textos, la diferencia que existe entre la compasión y la caridad es algo de lo que Unamuno es consciente, pues, si no, no habría dedicado dos partes distintas –incluso en capítulos distintos– al tratamiento de cada una de ellas. En el capítulo VII, titulado «Amor, compasión, dolor y personalidad», la compasión forma parte del título junto al amor y a la personalidad y, en el capítulo IX, «Fe, esperanza y caridad», la caridad merece también un apartado dedicado solamente a ella. Pero también es cierto que casi cada vez que menciona la caridad, hace referencia a la compasión y que apenas menciona la compasión sin referirse a la caridad. Si bien habíamos encontrado textos que nos permitían pensar que la compasión es la esencia de la caridad y establecer así una distancia y diferencia entre ambas; también habíamos encontrado otros en los que más bien parecía que compasión y caridad se dan a la par, como si se tratase de una misma cosa.

La tarea ahora será aclarar que, pese a las apariencias, no se trata de sinónimos, por más que a veces ambos términos aparezcan confundidos en los textos de Unamuno. Es verdad que según Schopenhauer no puede darse caridad, amor verdadero, si no precede la compasión. Es verdad también que en la experiencia que toma Unamuno como modelo del desarrollo del amor en la persona humana, la compasión aparecía antes que la caridad. Sin embargo, es pensable que la caridad entendida como disposición a ayudar y hacer bien a nuestros prójimos pueda darse sin que previamente sintamos compasión. De hecho existen teorías consistentes sobre el amor al

150 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 384

151 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, pp. 436-437

prójimo según las cuales sería inconveniente que se haga el bien impelido por la compasión. Así ocurre en la teoría de Spinoza¹⁵² y también en la de Kant¹⁵³.

Pero incluso concediendo que la compasión sea siempre la base de una acción caritativa, habría que admitir que, siendo necesaria, no tendría por qué ser suficiente para mover a la persona a la acción y mucho menos para llevar la acción a alcanzar su fin con éxito. Podría darse el caso de un impedimento para pasar a una acción coherente con la compasión, ya fuese un impedimento subjetivo (falta de fuerzas, de capacidad, de potencia para llevar a cabo la acción) u objetivo (circunstancias u obstáculos exteriores que no permitiesen al que compadece actuar en coherencia con su sentimiento o, incluso habiendo actuado, que provocasen que su intervención no llegue a buen puerto).

Pero es que todavía es pensable el caso en el que la compasión quedase desconectada por completo de la caridad y se quedase así sin orientación ética, resultando entonces en una

152 Spinoza, por ejemplo, en la parte IV de su *Ética demostrada según el orden geométrico*, titulada «De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos», en la proposición L, p. 338 dice: “*La conmiseración, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí mala e inútil. Demostración:* En efecto, la conmiseración (por la Definición 18 de los afectos) es una tristeza, y, por ende (por la Proposición 41 de esta Parte), es de por sí mala; en cuanto al bien que de ella se sigue, a saber, el esfuerzo por librar de la miseria al hombre hacia quien sentimos conmiseración (por el Corolario 3 de la Proposición 27 de la Parte III), deseamos hacerlo en virtud del solo dictamen de la razón (por la Proposición 37 de esta Parte), y no podemos hacer por el dictamen de la razón más que lo que sabemos que es bueno (por la Proposición 27 de esta Parte); y así, la conmiseración, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí mala e inútil Q.E.D. Corolario: De aquí se sigue que el hombre que vive según el dictamen de la razón se esfuerza cuanto puede por conseguir que la conmiseración no influya en él.” Según este texto, la buena acción dirigida a ayudar a nuestros prójimos, ha de derivarse de la razón y no de la conmiseración, esto es, no de la compasión o simpatía que tengamos por ellos. La conmiseración no es lo que lleva directa y necesariamente a librar a nuestros prójimos de su miseria, sino que lo que nos lleva a ello es un dictamen de la razón que es la que nos indica qué es lo bueno y lo correcto y lo distingue de lo malo e incorrecto. Si fuese la compasión y no la razón el criterio de las buenas acciones, sería imposible que un médico decidiese prescribir un medicamento amargo o la amputación de un miembro con el fin de salvar la vida de un enfermo y, como esto, sería imposible también que, con el fin de la educación y la disciplina, los pedagogos infringiesen dolor o no se preocupasen por evitarlo con miras a un bien mayor. La conmiseración, la simpatía, siendo puramente sentimental, no sería capaz de distinguir por sí sola lo bueno de lo malo, lo conveniente de lo inconveniente. Desde la perspectiva de Spinoza, entonces, la compasión vendría a estorbar con su carga sentimental la precisión con la que tendría que efectuarse una acción guiada por la sola razón, que no ha de atender tanto al placer o al dolor del prójimo, sino a su bien.

153 A ella hace Schopenhauer referencia explícita en el mismo texto de *El mundo como voluntad y representación* que citábamos arriba en el que sostenía que la compasión es la esencia de la caridad: para Kant, según Schopenhauer, el amor al prójimo ha de darse como un deber derivado del imperativo categórico y toda intervención de la compasión ha de ser considerada como una debilidad e irá en detrimento del valor moral de la acción virtuosa. En esto, Kant está muy cerca de Spinoza. Encontramos en Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, Primera parte, Libro segundo, Capítulo segundo, II. «Disolución crítica de la antinomia de la razón práctica», p. 253, una buena muestra de ello y del poco valor que concede a la compasión como motivación para ayudar al prójimo. Dice allí: “Incluso el sentimiento de la compasión y la simpatía llena de ternura, cuando anteceden a la reflexión sobre qué sea el deber y se vuelven fundamento de determinación, resultan onerosos para los biempensantes, sumen en la confusión a sus meditaciones máximas y suscitan el deseo de verse libre de tal cosa, para someterse únicamente a la razón legisladora.” Es decir, que si la compasión ha de jugar algún papel, ha de ser después de la deliberación racional y nunca antes, como movimiento espontáneo e impulsivo de la sensibilidad que llevaría a las personas a saltarse el cálculo correcto sobre cuál sea su deber y, con esto, a actuar movidos por el sentimiento de forma irracional.

perversión como ocurre en el caso del sadismo, que no tendría sentido si no fuese porque el que contempla el dolor de otro –o incluso lo provoca– tiene también una sensación de ese dolor¹⁵⁴.

Pero aún aceptando la tesis de que la compasión no sea simple empatía o simpatía (“Mitgefühl”) y aceptando que implica en su mismo concepto un valor ético que supone una disposición consciente de la necesidad de pasar a la acción ayudando al que se compadece –y esto sólo sería posible por estar informada por el amor¹⁵⁵; aún en ese caso, todavía no se seguiría necesariamente del sentimiento de compasión la acción caritativa. La diferencia entre compasión y caridad sería al menos la que media entre un sentimiento o afecto y el paso a la acción correspondiente o, en otro nivel de cosas, la distancia que media entre el conocimiento y la acción.

Pero, a pesar de estas distinciones, lo cierto es que la idea de que a la compasión le sigue casi inmediatamente la caridad, la actitud de ayuda, no es algo que veamos sólo en Unamuno. Incluso Scheler, que afirmaba su rechazo a aceptar que la acción de ayuda proceda de la compasión, hace grandes esfuerzos analíticos para distinguirlas debido a la cantidad de casos en los que a la compasión sigue la acción de ayudar y tiene que acabar aceptando que hay una compasión falsa y otra “verdadera”. La buena compasión será la que nace del amor y conduce necesariamente a la intención y a la acción de ayudar; mientras que la compasión que no demanda pasar a la acción sería una mala compasión, una forma pervertida o degradada de la compasión original. Así, acaba concediendo:

Es una característica de la autenticidad de la compasión el que conduzca al acto de prestar ayuda.¹⁵⁶

154 Scheler señala esos casos para refutar la idea de que la compasión (simpatía) tenga de por sí un valor positivo para la acción ética: alguien que siente el dolor del otro puede disfrutar con él o llegar incluso a provocárselo para sentirlo –esos son el caso del sádico o del masoquista. Y es que no ha de buscarse en el puro sentimiento del dolor del otro la causa de que se busque evitar el dolor ajeno a partir de la compasión, como sostiene Schopenhauer, sino que ha de buscarse la motivación de la acción ética en el valor absoluto de la persona –así es, por lo menos, como piensa Scheler. Para este tema léase, por ejemplo, Scheler, Max: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, la p. 18: en la que trata una forma de desvío de la compasión como sensación puramente egocéntrica, la p. 30: en la que trata del nulo valor ético de la simple compasión, la p. 38: en la que aborda el caso del sadismo y masoquismo y la p. 45: en la que presenta el amor como verdadera alternativa con valor ético a la simple compasión: “Pues el amor no se dirige al sufrimiento de los sufrientes, sino a los valores positivos de los que están investidos y tiene como consecuencia el acto de auxilio de sus dolores. Por el contrario, es ese miserable sentimiento de un amor que se dirige a los sufrientes en cuanto sufrientes el cuestionable hecho fundamental del que parten los intentos de derivar el amor de la compasión.” y cerca de allí, en la p. 44: “Lo único que hace a la compasión tolerable, es el amor que deja verse en ella. En otro caso sentiría el compadecido que el amor (fundamento de la compasión) no va dirigido a él, sino a un objeto en general como pudiera ser, por ejemplo, la humanidad, su familia, su patria o su pertenencia a una clase.”. El amor no puede dirigirse, según Scheler, a una idea o a una entidad abstracta, ha de dirigirse siempre a una persona real si ha de ser amor verdadero.

155 Scheler, Max: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, pp. 39-40

156 Scheler, Max: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, p. 40. Y aquí sí se refiere Scheler al “Mitleid” y ya no al “Mitgefühl”, véase el original: „Wohl aber ist es ein „Kennzeichnen“

Y también autores inspirados por una tradición distinta a la de Unamuno, como puede ser por ejemplo, Erich Fromm, en su conocida obra *El arte de amar* (1956), sostienen la idea de que la relación entre ambas es muy estrecha:

Al tener compasión del desvalido, el hombre comienza a desarrollar amor a su hermano; [...].¹⁵⁷

Como ya hemos visto, Unamuno hace un análisis exhaustivo de la génesis de la compasión y pone su principio en la que uno siente por sí mismo tras la experiencia del límite, de la frustración. Lo que ocurría es que el individuo que hace esta experiencia inmediatamente descubre un fondo común con todos los demás individuos a los que descubre iguales a sí mismo en el dolor y en el desvalimiento y por eso procede casi con immediatez del compadecerse a sí mismo al compadecer a todos los demás:

Y lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja, compadecerme de mí mismo, tenerme a mí mismo amor. Y esta compasión, cuando es viva y superabundante, se vierte de mí a los demás, y del exceso de mi compasión propia, compadezco a mis prójimos. La miseria propia es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta se me desborda pronto, revelándome la miseria universal.¹⁵⁸

Y es en este paso en el que aparece la caridad, cuando la compasión alcanza su colmo, cuando se alcanza el máximo de la tristeza, de la negatividad que representa la compasión:

Y la caridad, ¿qué es sino un desbordamiento de compasión? ¿Qué sino dolor reflejado, que sobrepasa y se vierte a compadecer los males ajenos y ejercer caridad?¹⁵⁹

Esta es la segunda definición de la caridad que nos da Unamuno (si seguimos el orden de su exposición) y la definición en la que más claramente se ve el paso de la compasión a la caridad. En paralelo, veíamos en el texto anterior el paso de la compasión a sí mismo a la compasión a los

der Echtheit des Mitleidens, daß es zum Akte des Helfens führt.” En este punto, parece restablecerse el acuerdo entre Scheler y Schopenhauer. Puede verse, a este respecto, Schopenhauer, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Sobre el fundamento de la moral, pp. 251-252, cuando dice: “Aquí, pues, en la inmediata participación no apoyada en ninguna argumentación ni necesitada de ella, se encuentra el único origen puro de la caridad, de la *cáritas*, ἀγάπη; o sea, de aquella virtud cuya máxima es: «omnes, quantum potes, juva» [...]” Y coincide esta visión también con la de los teólogos católicos. Santo Tomás nos dice en *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 30, Artículo 4, Solución: “A ella, en efecto, le compete volcarse en los otros, y, lo que es más aún, socorrer sus deficiencias [...]” La idea rectora es que la verdadera compasión ha de desbordar el sentimiento y pasar a la acción.

157 Fromm, Erich: *El arte de amar*, II. La teoría del amor, 3. Los objetos amorosos, a. Amor fraternal, p. 62

158 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 441

159 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 441

demás debido a una sobreabundancia de fuerzas. Veíamos también que la compasión dirigida a los otros se trata de un “desbordamiento”, es decir, de un cierto salir de sí hacia fuera, de uno mismo hacia los otros. El desbordamiento es una especie de éxtasis, de enajenación. La caridad consiste ya en un ejercicio y no sólo en un sentimiento o en una intuición: se trata de algo activo. Este aspecto de la caridad se ve todavía más claro en la primera definición que Unamuno nos da de ella en el capítulo IX de *Del sentimiento trágico de la vida*, dedicado a las virtudes teologales, cuando concluye la parte dedicada a la esperanza diciendo:

Y esa hermosura así revelada, esta perpetuación de la momentaneidad, solo se realiza prácticamente, solo vive por obra de caridad. La esperanza en la acción es la caridad, así como la belleza en acción es el bien.¹⁶⁰

Esta definición es el resultado del análisis sobre la esperanza, que no podía, siendo ésta acabada, sino llevar a la acción que la pusiese en práctica, que se esforzase por hacerla realidad. La caridad es el resultado práctico de la esperanza, es el culmen de la esperanza, la caridad es “la esperanza en la acción”, es, en el contexto teológico en el que esto queda dicho, esforzarse por atraer el reino de dios a la tierra, por abrir camino en la tierra al reino de los cielos. Si, por una parte, veíamos que la compasión era la causa eficiente y material de la caridad, el impulso que la pone en movimiento y la fuerza que le sirve de base, vemos ahora que la esperanza es su causa final y formal, aquello que le da una dirección.

La contemplación y experiencia del dolor universal por sí solo llevaría más bien a la desesperación y al suicidio nihilista. Sólo si puede albergarse una esperanza de librarse y librar a los demás del dolor universal, sólo si cabe proponerse un objetivo para solucionar esta situación, es sensato pasar de la experiencia del dolor universal a una acción con sentido que tenga como finalidad acabar con este dolor en la medida de lo posible. Por eso, para que de la compasión nazca la caridad, es necesaria la mediación de la esperanza. En la compasión experimentamos el estado doloroso de todas las cosas, en la esperanza nos representamos una situación en la que este malestar queda abolido y en la caridad nos ponemos manos a la obra para que se haga realidad el paso del primer al segundo estado.

La compasión pervertida (aquella que disfruta con el dolor propio y el ajeno) sería aquella que, sentida en el fondo del abismo, se desespera y no pasa a la acción, aquél dolor al que le falta la infusión de las virtudes teologales y que se convierte en resentimiento. Pero esto no sería compasión para Unamuno. La compasión unamuniana se encuentra ya siempre informada por el amor y la esperanza como para caer tan bajo. Si surge la compasión en medio del dolor es porque

160 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 436

hay suficiente amor en medio del abismo, pues se compadece en la medida en la que el individuo no se siente completamente aislado, en la medida en la que se siente en relación con otro y también porque la fe no estaba perdida del todo. Sin estas condiciones, hemos de entender que, según Unamuno, no surgiría la compasión en medio del dolor y de la desesperación. La esperanza, por su parte, guía la realización de la compasión en la caridad. Unamuno no condena a aquellos que no encuentran motivos para la acción ni a aquellos que deciden suicidarse ante el panorama del dolor universal, posiblemente porque considera que si el dolor y la compasión son afectos relativamente espontáneos, no ocurre así con la fe, la caridad y la esperanza, elementos necesarios para pasar de la desesperación a la acción. Esto nos da motivos para pensar que Unamuno no hace a los humanos responsables de tener fe y esperanza y de pasar a la acción caritativa, lo que deja pensar en una intervención divina –al menos externa al individuo humano– que insuffle estas cualidades en la persona desde fuera. Si el que siente compasión desespera, puede ser entonces que no sea responsabilidad del desesperado, sino de algún otro que debería haberle infundido fe y esperanza¹⁶¹. En el fondo del abismo uno no se puede salvar a sí mismo, la salvación, los motivos, los impulsos, han de venirle dados de algún modo desde fuera. Así se rompe el solipsismo con la intervención del amor y comienza el paso del amor propio al amor a sí mismo.

El pasaje al acto de este sentimiento de compasión sería entonces la caridad verdadera como la fe y la esperanza puestas en marcha, llevadas a la práctica. Sin la fe, la caridad carecería de modelo, de punto de referencia, y sin la esperanza carecería de objetivo, de finalidad. El modelo es sin duda la acción, la vida y el sacrificio de Cristo y la finalidad es la vida inmortal por medio de una acción que nos haga merecedores de ella. Aunque Unamuno se cuida mucho de las referencias explícitas, el dolorismo de su concepción de la compasión y la caridad procede sin duda de la tradición cristiana. No habría habido caridad más grande que la del salvador sacrificándose por nosotros en la cruz y al mismo tiempo no habría habido tampoco dolor más grande. En este contexto llega Unamuno a una tercera definición de la caridad como “impulso a la producción”:

Cuando el colmo de nuestro compadecimiento nos trae a la conciencia de Dios en nosotros, nos llena tan grande congoja por la miseria divina derramada en todo, que tenemos que verterla fuera, y lo hacemos en forma de caridad. Y al así verterla, sentimos alivio y la

161 En Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VI, p. 378, escribe: “Y si alguien encontrándose en él, en el fondo del abismo, no encuentra allí mismo móviles e incentivos de acción y de vida, y por ende se suicida corporal o espiritualmente, o bien matándose o bien renunciando a toda labor de solidaridad humana, no será yo quien se lo censure.”

dulzura dolorosa del bien. [...]. Porque el impulso a la producción, en que consiste la caridad, es obra de amor doloroso.¹⁶²

En el contexto unamuniano se ha de entender que ese “Dios en nosotros” es el Cristo repartido en el mundo como verbo y como cuerpo. Vemos claros ecos metafóricos del sacrificio divino y de la donación eucarística en una frase que es clave en este texto: “la miseria divina derramada en todo”¹⁶³. En este texto encontramos una novedad y es que la caridad no se dirige ya al individuo mismo que se compadece ni a sus prójimos, sino a un prójimo de una calidad muy especial, a saber, a Dios mismo. El dolor y el sacrificio de Dios, que se ha entregado a todos para salvarlos, despiertan la compasión que nos lleva a amar a nuestros prójimos, amarlos porque Dios los ha amado, amarlos por amor a Dios, amarlos porque él se encuentra repartido en ellos.

Esto demuestra una vez más cómo el procedimiento de la caridad es idéntico al de la compasión: si después de compadecer a todos los prójimos se llegaba a compadecer también a dios, ahora, tras amar a todos los prójimos, en dirección ascendente, se llega a amar a dios. Vemos ya aquí cómo la caridad se expresa en forma de amor a sí mismo, amor al prójimo, amor a dios y amor de dios. Se va viendo también a la par en estos textos la imbricación entre el yo, los prójimos y dios.

Entonces la caridad es desbordamiento de la compasión, es esperanza puesta en acción y ahora, según el último texto citado, es también producción y obra. En ésta última, Unamuno parece haber transformado la sentencia platónica “el amor es producción en la belleza” en el

162 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, pp. 441-442

163 Sobre este tema véase Orringer, Nelson: *Unamuno y los protestantes liberales*, pp. 150-151, donde explica, entre otras cosas, esta conexión que aquí indicamos entre la donación de Dios en la eucaristía y la fuente de la caridad humana: “La Eucaristía, a su juicio, simboliza la caridad compasiva hacia un Dios que sufre por verse libre de la materia. Puesto que en cada pedazo de la hostia consagrada va intacto el Espíritu del Señor, cuanto más se reparte el espíritu, tanto más se acrecienta (STV 236)”

unamuniano “el amor es producción en el dolor”¹⁶⁴ —claro que, para Unamuno, en el dolor, sobre todo cuando está implicado el dolor divino, se encuentra también la belleza.

Pero ese dolor, aunque por una parte recibe una valoración positiva por mover a la caridad, es al mismo tiempo considerado como límite en sí mismo y por eso como algo indeseable que ha de ser abolido. La caridad, aunque es una obra de amor doloroso, tiene como fin liberar de ese dolor. La caridad, por eso, según la cuarta y última definición general que encontramos en la exposición de Unamuno, es impulso a liberarse, a liberar a todos los demás y a liberar incluso a dios del dolor. El objetivo de la obra y la acción caritativa es, en última instancia, solucionar la causa de la compasión, esto es, eliminar el dolor eliminando la finitud y la mortalidad:

Es, pues, la caridad el impulso a libertarme y a libertar a todos mis prójimos del dolor y a libertar de él a Dios que nos abarca a todos.¹⁶⁵

La caridad, el amor, es fuerza eternizadora que ha de llevarnos a alcanzar las promesas de inmortalidad que se encierran en la esperanza:

[...] la caridad que eterniza cuanto ama y nos saca la belleza en ello oculta [...].¹⁶⁶

Sea cual sea la concepción que Unamuno tenga de dios, se ve ya claramente que, cuando habla de la caridad, no está hablando de un amor solamente humano y natural, pues que le concede fuerza sobrenatural, fuerza divina, única capaz de hacer que algo finito pueda ser infinito e inmortal.

El carácter de la caridad como impulso por liberar a los seres mortales del dolor causado por su finitud es la acepción que mejor muestra su conexión con la compasión y que mejor explica el

164 Nelson Orringer señala en su edición de *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 372 en la nota 87, el influjo de Platón sobre esta concepción del amor como producción y nos envía al *Banquete*, en el que, entre otras cosas, se dice, en el diálogo entre Sócrates y Diotima, cómo el amor es una producción en la belleza que tiene como finalidad alcanzar la inmortalidad. Unamuno hará varias veces alusión a la estrecha relación entre el amor, la belleza y la eternidad, por ejemplo en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 436 cuando dice: “El amor es quien nos revela lo eterno nuestro y de nuestros prójimos.” Equiparando, acto seguido, lo bello a lo eterno, como si todo lo bello tuviese parte en la eternidad y no hubiese algo eterno que no fuese al mismo tiempo bello. También en el texto en el que decía que la caridad es la esperanza en la acción, completaba esta afirmación explicando que la caridad es la obra por medio de la cual se realiza la belleza revelada por la esperanza —aunque vemos que también el amor revela lo eterno. Para cotejar lo que dice Platón exactamente puede verse *Banquete*, 206e-207a. Y, para entender las implicaciones estéticas de esta teoría unamuniana de la esperanza y de la caridad relacionadas con el dolor y la belleza, ha de leerse en Orringer, Nelson: *Unamuno y los protestantes liberales*, la sección § 26 titulada «Perfil de una estética, síntesis de las tres virtudes teologales», pp. 151-155. Según esta teoría, las virtudes teologales serían las que permiten al ser humano alcanzar la anhelada eternidad como “perpetuación de la momentaneidad”, pero esa revelación, la revelación de la belleza de dios, no puede darse sin que previamente se de el amor compasivo y dolorido de dios.

165 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 442

166 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, pp. 436

paso de la compasión a la caridad. En este punto, Unamuno coincide tanto con Schopenhauer como con Spinoza. El autor de la *Ética demostrada según el modo geométrico* no relaciona la compasión con el amor ni hace de la compasión un móvil deseable para un ser racional, sin embargo, afirma que la consecuencia natural del sentir compasión es el impulso a liberar del dolor a aquello que compadecemos. Así dice en el Corolario III a la Proposición XXVII de la parte III de su *Ética*:

Nos esforzamos cuanto podemos por librar de su miseria a una cosa que nos mueve a conmiseración.¹⁶⁷

Que en el ser humano se de un impulso a liberarse a sí mismo del dolor es algo tan instintivo que apenas necesita que se hable de ello. Aunque también se trata de un fenómeno habitual, que un ser humano se sienta conmovido por el dolor de otros seres y se disponga a liberarlos de ese dolor como si se tratase de un dolor propio es ya algo que necesita más explicaciones. Ahora bien, que dios sea también objeto de compasión y que un ser humano sienta el impulso de ir a liberar a dios de su dolor, ya no resulta ni mucho menos evidente –habrá incluso quien lo considere una blasfemia. Para muchos esta idea es inaceptable, pues que entienden imposible pensar que dios sufra. El dios de la religión natural, el dios de los filósofos (con su modelo en el dios de Aristóteles¹⁶⁸), el dios de los judíos e incluso el dios de los mahometanos, son dioses que ni sufren ni pueden sufrir. Decir de ellos que sufren sería bien un sinsentido bien una impiedad. Ahora bien, no es éste el caso del dios de los cristianos, pues que en su segunda persona, la del Hijo, que es Cristo y que tiene naturaleza humana al encarnarse naciendo de una mujer, el dolor no es ya sólo una posibilidad sino que, en su acto sacrificial, ha tomado sobre sí todo el sufrimiento de la humanidad y toda su culpa para poder así redimirla. Si pensamos que el Cristo del calvario y el Cristo de la cruz es realmente dios, será entonces mucho más comprensible tanto la afirmación de que podemos sentir compasión por dios como que podemos sentir el impulso a querer liberarlo del dolor.

La forma de expresarse de Unamuno a este respecto es sin duda cruda y directa, resulta provocativa, pero la que expone no es ni mucho menos una idea que se encuentre sólo en sus escritos. Algo similar encontramos en la *Glaubenslehre – Doctrina de la fe* (1911-1912) de un

167 Spinoza, Benito: *Ética*, Tercera parte, Proposición XXVII, p. 228. Aunque en el escolio a este corolario llama “benevolencia” y no “caridad” a ese impulso a librar al otro del dolor: “*Escholio*: Esa voluntad o apetito de hacer bien, que surge de nuestra conmiseración hacia la cosa a la que queremos beneficiar, se llama *benevolencia*, la cual, por ende, no es sino *un deseo surgido de la conmiseración*.” en Spinoza, Benito: loc. Cit.

168 Para ahondar en esta cuestión puede verse Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, pp. 352-354 y también Bueno, Gustavo: *Cuestiones quodlibetales* (1989), p. 145, en esta cuestión entraremos más adelante cuando abordemos el tema del amor a dios.

teólogo protestante alemán leído y anotado por Unamuno. Estas son las palabras de Ernst Troeltsch al respecto:

La idea del amor divino se completa solamente cuando no nos entregamos a la ilusión de que Dios no sufre. Es más bien un punto esencial del amor sagrado el que Dios se somete a sí mismo al sufrimiento.¹⁶⁹

La diferencia entre la posición de Troeltsch y la de Unamuno sería que el primero considera un acto de soberbia que un ser humano piense que puede librar a Dios de su sufrimiento, pues es Dios mismo el que en la historia sagrada se somete al dolor para liberarse y liberarnos él mismo. En Unamuno, esto no está tan claro y los textos más bien llevan a pensar que el sacrificio de Dios es una llamada de atención y una invitación para que los seres humanos tomen la iniciativa de detener los dolores del Dios que sufre por ellos a causa de sus pecados.

Con gran acierto señala el profesor Orringer este punto de distanciamiento de Unamuno con respecto a los teólogos protestantes a los que leía tan asiduamente y de los que tantas influencias se pueden encontrar en otras partes de su pensamiento. Siguiendo las consideraciones de Orringer, llegamos a la conclusión de que esta idea según la cual Dios nos invita y convoca con su sacrificio a compadecerle y a amarle no sería tanto una idea blasfema o ilógicamente heterodoxa, sino una idea que enraíza justamente en la piedad católica.¹⁷⁰ Es, de hecho, Albrecht Ritschl, como señala Orringer, el que, en su *Geschichte des Pietismus* (1880-1886) – *Historia del pietismo*, dirige una crítica contra el pietista Ludwig von Zinzendorf justamente señalando como algo puramente católico esta actitud de compadecer a Dios y de preguntarse lo que el ser humano puede hacer por él:

Por consiguiente, se grabó en su memoria desde su cuarto año de edad que estaba autorizado a tratar con el Redentor fraternalmente y que el Redentor soporta escucharlo todo de él por malo que sea. De esta manera se sintió reforzado, cuando vio en su viaje a Holanda en 1719 en una colección de cuadros en Düsseldorf una imagen de Cristo crucificado con la firma: Haec omnia fecit pro te, quid facis pro ipso? (Todas esas cosas las hizo por ti; ¿qué haces tú por Él?) La inmediata confrontación del amor con el que él le correspondía y el amor salvífico de Cristo, la equiparación de aquella obra suya con el amor del Salvador, equiparación que roza con la equiparación del valor de ambos, es una vez más el sentido del precepto católico.¹⁷¹

169 Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*, p. 236. De esta obra no hemos encontrado traducción española, por lo que la presentada es nuestra. En el original: „Der Gedanke der göttliche Liebe vollendet sich erst, wenn wir uns nicht der Illusion hingeben, Gott leide nicht. Es ist vielmehr ein wesentlicher Punkt in der heiligen Liebe, daß Gott sich selbst dem Leid unterzieht.“

170 Ver Orringer, Nelson: *Unamuno y los protestantes liberales*, p. 149

171 Ritschl, Albrecht: *Geschichte des Pietismus*, III, Libro 8, § 48, p. 201. En el original: “Demgemäß hat er von seinem vierten Lebensjahre an sich eingeprägt, daß er berechtigt sei mit dem Heiland brüderlich umzugehen, und daß der Heiland sich gefallen lasse, alles, und wenn es noch so schlecht wäre, von ihm anzuhören. In dieser

Más adelante entenderemos mejor de qué se trata esta acusación que lanza Ritschl contra los católicos por equiparar amor a dios y amor de dios, nótese, por el momento, que a ambos amores los designan los católicos con la misma palabra, a saber, *cáritas*.

También el teólogo Wilhelm Herrmann, alumno de Ritschl, en su obra *Der Verkehr des Christen mit Gott* (1886) – *El comercio del cristiano con dios*, argumenta en contra de esta fantasía según la cual dios estaría necesitado de nuestro amor o según la cual dios demandaría nuestras buenas obras para él. Ni siquiera, dice siguiendo a Lutero, habría que entender así el mandamiento del amor a dios, pues que dios necesita sólo que creamos en él. El amor que dios nos da y nos inspira tenemos que volcarlo sobre nuestros prójimos y con eso basta:

El otro mandamiento sería igual que el primero (*se refiere a Mateo 22:36-40, donde Cristo expresa el mandamiento del amor al prójimo junto al del amor a dios*); y hace (*se refiere a Lutero*) del amor a dios y del amor al prójimo el mismo amor. Y esto por lo siguiente: sobre todo, que Dios no necesita nuestras obras ni favores, sino que nos ha enviado con ello hacia el prójimo, para que hagamos por él lo que queremos hacer por Dios.¹⁷²

Pero aquí Unamuno disiente de sus admirados luteranos y su sentimiento católico del amor no le permite comulgar con estas razones protestantes. La caridad unamuniana se dirige a los otros seres humanos tanto como a dios y, si acaso, a los otros seres humanos por haberse encendido primero el fuego de la caridad en la contemplación del dios sufriente. Dios aparece aquí para Unamuno como un prójimo más –aunque un prójimo muy especial, es cierto– y como algo –más bien alguien– que se encuentra en el fondo de todo prójimo humano. Así, Unamuno, como el Zinzendorf criticado por Ritschl, también mantiene una relación fraternal y carnal de cercanía con su salvador. La caridad que siente por dios le impulsa a ser caritativo con sus prójimos para, salvándolos del dolor, salvar al dios que sufre por ellos.

Una vez que hemos comprendido que la caridad es una acción productiva inspirada en una esperanza que tiene como finalidad acabar con la finitud y el dolor y una vez hemos visto que los prójimos y dios son los objetos principales a los que se dirige la caridad, hemos de abordar el

Art hat er sich bestärkt gefunden, als er auf der Reise nach Holland 1719 in der Gemäldesammlung zu Düsseldorf ein Bild des gekreuzigten Christus sah mit der Unterschrift: Haec omnia fecit pro te, quid facis pro ipso? Die unmittelbare Gegenüberstellung der thätigen Gegenliebe und der erlösenden Liebe Christi, die Gleichstellung jener Leistung mit der Liebe des Erlösers, welche an die Gleichstellung der Werthe beider streift, ist nun einmal der Sinn der katholischen Vorschrift.“

172 Herrmann, Wilhelm: *Der Verkehr des Christen mit Gott*, p. 219. No hay traducción española de esta obra, la traducción es nuestra. En el original dice: “Das andere Gebot sei dem ersten gleich ; und macht aus der Liebe Gottes und des Nächsten gleiche Liebe. Und das darumb: Aufs erst, daß Gott unser Werk und Wohltat nichts bedarf, sondern hat uns damit zu dem Nächsten gewiesen, daß wir demselben thun, was wir ihm thun wollten.“

modo en el que la caridad pretende alcanzar sus fines. El nervio de los problemas entorno a esta cuestión es la relación entre dolor y caridad tal como la establece Unamuno. El primer problema que se le presenta a la teoría de Unamuno y que favorece a aquellas que no hacían depender a la caridad de la compasión (Tomás de Aquino, Spinoza) se resumiría así: si el fin de la caridad es acabar con el dolor, una vez acabado el dolor acabaría la compasión y, con ella, la caridad. Así circunscrita, la caridad jugaría un papel circunstancial, condicionado, sería un medio y no un fin, lo cual no se compadece con la idea cristiana de que justamente lo único que sobrevivirá al mundo y de lo que se disfrutará en el paraíso será del amor de dios.¹⁷³ De las virtudes teologales, ni la fe ni la esperanza serán necesarias una vez superada la situación de peregrinaje en este mundo, la caridad, en cambio, encontrará su plenitud cuando se alcance la vida en dios. Pero los problemas que genera la relación de necesidad que Unamuno establece entre el dolor y la caridad por medio de la compasión van todavía más allá y tocan a la cuestión más general sobre si el pensamiento de Unamuno es espiritualista o materialista.

En el siguiente texto, Unamuno identifica el dolor ya no con la finitud, sino con la materia, a la que en otro lugar identificará con la cruz, y propone la universalización, la concientización y espiritualización de todo como solución, como el objetivo de la obra de la caridad:

La obra de la caridad, del amor a Dios, es tratar de libertarle de la materia bruta, tratar de espiritualizarlo, concientizarlo o universalizarlo todo; es soñar en que lleguen a hablar las rocas y obrar conforme a ese ensueño; que se haga todo lo existente conciente, que resucite el Verbo.¹⁷⁴

Esto de espiritualizarlo, concientizarlo y universalizarlo todo liberándolo de la materia resulta difícil de conciliar con su idea de un dios encarnado y su defensa de que no hay humanos abstractos, universales, sino sólo humanos concretos de carne y hueso, que en ellos está su valor absoluto, y que lo esencial en su vida es el sentimiento aún más que la razón. Esta idea de terminar con la materia es también difícil de hacer cuadrar con sus críticas a la inmortalidad incorpórea y a una visión beatífica en la que el alma, puramente espiritual, carezca de las determinaciones de la personalidad individual corpórea. Sin duda estas contradicciones se deben

173 Para la teología católica, mientras la fe y la esperanza son importantes solamente en esta vida, la caridad perdura también en la otra vida, pues, en el paraíso, la relación entre los humanos y dios también se constituye por caridad, mientras que las otras virtudes son necesarias solamente en el estado de peregrinaje. Para esto puede verse Tomás de Aquino: *Suma de teología*, I-II, Cuestión 67, Artículo 6

174 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, pp. 444-445. En el *Tratado del amor de Dios* este fragmento es todavía más explícito en lo que respecta a las raíces cristianas de esta concepción: “La obra de la caridad, del amor a Dios, es tratar de libertarle de la Materia bruta, es tratar de espiritualizarlo y concientizarlo todo, que hablen las rocas, que se haga todo lo existente conciente, que resucite el Verbo. Hay que descrucificarlo, desclavarle de la cruz, resucitarlo, desmaterializar al mundo por el amor.” en Unamuno: *Tratado del amor de Dios*, p. 596

de nuevo a la mezcla en el pensamiento de Unamuno de influjos (sistemas) que son incompatibles entre sí. Estas posiciones o tradiciones contradictorias hacían a Unamuno permanecer oscilante en la indefinición cuando de lo que se trataba era de optar y posicionarse por uno o el otro sistema. Esto muestra hasta qué punto, aunque a veces sistemático y coherente, su pensamiento era también un conglomerado ecléctico.

Con todo, este pasaje es un nuevo punto en el que se puede ver la agonía entre los dos extremos que no logran separarse ni sintetizarse, espíritu y materia en este caso, aunque podría decirse también individualidad y universalidad o cuerpo y alma. Unamuno no sabe si la solución estará en la resurrección de la carne según la doctrina del apóstol San Pablo o en la inmortalidad del alma espiritualizándolo todo al modo de Hegel y de la filosofía de tradición helénica. Sin duda juega aquí un papel decisivo una vez más la narración evangélica, pues que el Cristo resucitado, el que asciende a los cielos, es un dios ya absuelto del dolor y con cuerpo solamente espiritual. Pero las influencias hegelianas en esa idea de que todo se vuelva conciencia espiritual son también innegables y en ese punto del fragmento, al hablar de la liberación de la materia, se aparta ya de la narración evangélica que todavía estaba más presente en la versión del mismo texto en el *Tratado del amor de Dios* para acercarse al modo neoplatónico de entender las cosas.

Algo que ayudaría a salvar la contradicción sería entender que no es que Unamuno se haya convertido en este fragmento en un pensador espiritualista y antimaterialista, sino que de lo que se trata es de librarse, no de la materia sin más, sino de la “materia bruta”. Si esto fuera así, podría entenderse que el Verbo divino es un caso no de espíritu puro, inmaterial, sino de espíritu encarnado, pero purificado, refinado y sublime, con “materia fina”. Si lo entendemos así, una vez más no estaría Unamuno muy alejado de la concepción católica que, al menos desde San Agustín, entiende que los seres humanos en el paraíso no son incorpóreos, sino que tienen un cuerpo sutilísimo, liberado de la materia bruta entendida ésta como la materia caída por el pecado¹⁷⁵. En fin, se puede leer cómo al final del capítulo X, Unamuno rechaza la idea de una conciencia universal que ha de tragarse a todas las conciencias individuales, es decir, acaba rechazando la idea que él mismo estaba ensayando todavía en estos fragmentos en capítulos anteriores de su obra, la idea de universalizarlo y concientizarlo todo.

Como dice en el *Tratado del amor de Dios*, la caridad hacia dios llega a su punto álgido cuando lo vemos clavado en la cruz, sacrificado por todos nosotros. Nos enternece entonces

175 Sobre este tema puede leerse: San Agustín: *Ciudad de Dios*, Libro trece, § 22 y § 23, pasajes en los que Agustín afirma que no hemos de creer que las personas, tras la resurrección, son espíritus puros, sino almas con cuerpos carnales, pero libres de pecado, que es la muerte, volviendo así al estado en el que se encontraban Adán y Eva al ser creados, antes de cometer el pecado original. Más sobre esto también en el Libro catorce, § 3 «No es la carne la causa del pecado».

de compasión y no podemos evitar el impulso de querer desclavarlo, de bajarlo de la cruz en la que lo han clavado por nuestra culpa. Y este es otro aspecto del tema del dolor, la culpa. Pero curiosamente el concepto de culpa y de pecado como causa del dolor, de la limitación, de la muerte, no tiene una presencia decisiva en estos textos, dando a entender Unamuno que la cuestión del dolor es más una cuestión ontológica o existencial que una cuestión moral¹⁷⁶. Además de que una y otra vez insiste Unamuno en que Cristo ha muerto para librarnos no tanto del pecado, sino de la muerte y, si del pecado, no entendido éste como falta moral, sino como esencia de la muerte.¹⁷⁷

Pero las contradicciones entorno a la liberación del dolor gracias a la caridad continúan. Aunque en los textos arriba citados Unamuno veía el fin ideal de la caridad en el final definitivo del dolor (hasta a dios quería librarlo del dolor), lo cierto es que, a la luz de otros textos, sería difícil afirmar que librarse del dolor sea para Unamuno un fin absoluto.

Pareciera de nuevo que se trata de la influencia de Schopenhauer sobre su concepción de la caridad la que lo lleva a poner de tal forma el acento sobre la liberación del dolor, que para Schopenhauer como para las filosofías índicas sí es un fin absoluto¹⁷⁸. Pero, en su intento por contrarrestar estas influencias y equilibrar así su pensamiento para mantenerlo en las coordenadas del cristianismo, hará en otras ocasiones una apología del dolor que sobrepasará la de muchos teólogos cristianos ortodoxos llegando a ver en él algo divino. Es paradigmática a este respecto su preferencia por el infierno antes que la nada: es preferible una eternidad de dolor, pues que es vida, que la completa disolución en la nada¹⁷⁹. El verdadero infierno para Unamuno es la nada, la nada total y completa, el infierno representado como una vida de dolores eternos, supone para él ya un paso adelante con respecto a la idea de ser completamente mortales, de venir de la nada para ir a la nada.

Si la idea de acabar con el dolor pasando por espiritualizar toda la materia era problemática, más lo es la combinación que elabora Unamuno entre la concepción de la caridad como medio para poner fin definitivo al dolor¹⁸⁰ y su encomio al dolor, a la agonía, como consustanciales a la

176 La idea de una existencia de dolor que no trae causa humana acercaría a Unamuno en este punto, según la exposición de Schopenhauer, al budismo o al brahmanismo, que conceden a los humanos la posibilidad de liberarse del dolor, aún no teniendo ellos la culpa del dolor de la existencia finita en el sentido en el que esto se entiende cuando en el contexto cristiano se habla de pecado original. Ver Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II, Complementos al libro 4, Capítulo 48. Sobre la teoría de la negación de la voluntad de vivir, pp. 659-660

177 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IV, p. 325

178 Sobre esto puede verse: Scheler, Max: *Esencia y formas de la simpatía*, A., V, pp. 106-108

179 Cuando afirma, por ejemplo en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, X, p. 469: “Sí, ¿por qué no una eternidad de dolor? El infierno es una eternización del alma, aunque sea en pena. ¿No es la pena esencial a la vida?”

180 Así interpreta Schopenhauer la obra de la caridad: “[...] en resumen, en cuanto mi fin es cualquier otro que no sea sólo el puramente *objetivo* de que quiero ver al otro auxiliado, arrebatado de su necesidad y aflicción, y

vida y necesarios para mantener encendido el amor. Para Schopenhauer tenía completo sentido esa idea de la caridad, pues el dolor es un signo, una advertencia, de que la voluntad de vivir es un instinto equivocado que ha de ser purificado por el dolor hasta que se apague por completo¹⁸¹. Pero para Unamuno la vida es el valor supremo y ese impulso de vida y de más vida que él señala como el instinto de perpetuación y el anhelo de inmortalidad es la fuerza rectora de todo su pensamiento, de forma que en este punto la oposición con Schopenhauer no puede ser más diametral. La vida, la vida incluso inmortal es el valor supremo y, por eso, si no hay vida sin dolor, es preferible la vida con dolor que la ausencia de vida. Es más, si el dolor aviva la vida y la acrecienta, ha de ser bienvenido. En cambio, el dolor es para Schopenhauer el síntoma de que en realidad la vida no vale la pena, es la indicación ya no de que la vida es finita y se va a acabar, sino de que debe acabarse. La ética de Unamuno afirma: “la vida eterna aunque cueste el dolor eterno” mientras que la de Schopenhauer concluía “el final del dolor aunque cueste la vida”.

Es además para Unamuno el amor el motivo de la elección por la vida a pesar del dolor y esto de tal manera y afirmado tan asertivamente por Unamuno que se tambalea su definición de la caridad como impulso a librar al universo del dolor, pues que tal afirmación vendría a significar librar al universo del amor. En el *Tratado del amor de dios*, por ejemplo, escribe:

Por huir del dolor nos quedamos sin el amor. Huimos así del amor, del terrible amor que nos hace buscar no nuestra dicha, sino la de Dios.
¡Cuán de menos echo al Amor, al terrible Amor ciego, que nos entrega a la Fatalidad!¹⁸²

El texto correspondiente de *Del sentimiento trágico de la vida*, amplía esta idea y, en el contexto de la elección entre el amor o la felicidad expresa su clara preferencia por el amor:

¿Qué es el Hado, qué la Fatalidad, sino la hermandad del amor y del dolor [...]? El amor y el dolor se engendran mutuamente, y el amor es caridad y compasión, y amor que no es caritativo y compadeciente no es tal amor.¹⁸³

liberado de su sufrimiento: ¡nada más y nada menos! Sólo entonces, y nada más que entonces, he demostrado realmente aquella caridad, *caritas*, ἀγάπη, cuya predicación es el grande y característico mérito del cristianismo.” en Schopenhauer, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Sobre el fundamento de la moral, pp. 252-253.

181 Schopenhauer expone este proceso de purificación, de liberación de la voluntad de vivir, en especial en el capítulo 49. El orden de la salvación, pp. 692-698. El texto en el que más resumida encontramos su concepción del dolor es el siguiente: “El sufrimiento es de hecho el único proceso de purificación que en la mayoría de los casos santifica al hombre, es decir, le saca del extravío de la voluntad de vivir.” Está claro que, Unamuno, lanzado a la busca de la vida inmortal, defiende el valor del dolor aún incluso como un acicate más de la voluntad de vivir, de vivir más, de vivir eternamente.

182 Unamuno: *Tratado del amor de Dios*, p. 601

183 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, pp. 438-439

Quizá sea esta la paradójica solución al problema, a la contradicción que se establece entre el amor y el dolor: se engendran mutuamente. El amor no puede definirse como indiferente con respecto al dolor ni mucho menos como una fuerza que ha de fomentar el dolor, al contrario, se ha dicho que el impulso del amor es liberarnos del dolor. Sin embargo, el amor, al mantener la vida, mantiene también al dolor y, cuanto más intenso es el amor, más nos lleva al sufrimiento, pues más intensa es la vida. Hay en todo esto un marcado rasgo trágico que distancia a Unamuno del optimismo cristiano al mismo tiempo que del pesimismo schopenhaueriano y lo acerca más bien a Nietzsche. No hay vida sin dolor y no hay amor que no conlleve dolor. Si el amor es divino, el dolor también lo es, que la referencia de Cristo está en el fondo de esta concepción está fuera de duda. En última instancia, como mostraba Schopenhauer, librarse del dolor significa librarse del amor y de la vida; pero Schopenhauer, influido profundamente en esto por el pensamiento índico, no podía representarse una vida sin dolor, así que terminaba por negar todo valor a la vida. Por su parte, Unamuno comparte con Schopenhauer el no poder representarse una vida sin dolor, pues que no acepta la idea católica de la vida eterna en el paraíso sin dolor disfrutando de la visión beatífica de Dios –pues que, según él, sin dolor, el individuo no podría sentirse a sí mismo, no podría por ello gozar tampoco y se disolvería en Dios. Pero la conclusión que Unamuno deriva de todo esto es la opuesta a la de Schopenhauer y lo hermana con Nietzsche: ya que no hay vida sin dolor, acostumbremos a sufrir pues que hay que vivir y vivir eternamente. Así, el amor genera la vida y con ella el dolor y manteniendo la vida mantiene el dolor al mismo tiempo que lucha por liberarnos de él en una agonía trágica, pues peor que el dolor es la muerte, la nada. El que se decida por la vida ha de decidirse también por el amor y estar preparado para aceptar trágicamente, pues que se trata de un destino, el dolor y la infelicidad que todo esto indefectiblemente conlleva.

Lo paradójico del amor unamuniano es que nace del dolor y no sería sin dolor y, sin embargo, está en su esencia el esfuerzo de librar a lo amado del dolor en cuanto éste conduce a la muerte definitiva.

Ahora que hemos conseguido separar la compasión de la caridad y analizar la caridad especialmente en su relación con el dolor, hemos de proceder a analizar las formas que acoge, según Unamuno, en relación a su objeto. Así tenemos la caridad como amor a sí mismo, amor al prójimo y amor a dios, siendo el amor al prójimo el modelo en el que se basan las tres formas. La caridad como amor de dios merecerá un tratamiento aparte.

a. El amor a sí mismo y el amor al prójimo

Hasta ahora, en la exposición de la caridad en general, hemos tenido oportunidad de ir viendo las tres vertientes en las que se realiza según su objeto o campo de acción. Por una parte, teníamos la caridad como el primer resultado de la compasión, el cual era la muerte del amor propio y el surgimiento del amor a sí mismo; teníamos luego la caridad como amor al prójimo que llegaba a extenderse hasta el amor universal por todos los seres del cosmos y, por fin, veíamos la caridad como amor a dios y amor de dios. Al hablar de la compasión y de la caridad en general era imposible evitar hablar ya de sus tipos, pues que no aparece nunca en abstracto, en cuanto tal, sino siempre ya en relación con sus términos.

Según la exposición genética, veíamos que la compasión por el prójimo sólo es posible tras una acabada y perfecta compasión por sí mismo y enteveíamos que esto sólo era posible si mediaba un encuentro con dios que se solapaba con el encuentro de la persona consigo misma en el fondo del abismo. El mismo esquema sigue la caridad: dirigida primero hacia la propia persona como amor a sí mismo mediada por el amor de dios y luego, desbordado éste, dirigido hacia los otros como amor al prójimo.

El acento puesto sobre el “yo” que es constante en el pensamiento de Unamuno, ha llevado a muchos comentaristas a considerar que el amor del que habla Unamuno no pasa de ser amor propio, esto es, que Unamuno no habría llegado nunca a hablar del amor verdadero y que su “caridad” no dejaría de ser una forma refinada de egoísmo. Al hilo de esta discusión nos proponemos demostrar primero que esta tesis no es sostenible y luego desarrollar a partir de esta discusión cómo en realidad sólo del amor a sí mismo bien fundado puede surgir el verdadero amor al prójimo.

Uno de los críticos de Unamuno que ha sostenido de forma paradigmática la tesis de que Unamuno no ha llegado nunca a concebir el amor verdadero es José Luis Abellán, en su obra *Unamuno a la luz de la psicología* (1964). En este estudio, más que un tratamiento filosófico del pensamiento de Unamuno o filológico de sus textos, Abellán intenta elaborar un análisis psicológico de la personalidad de Unamuno principalmente a partir de sus textos que, con este fin, serán interpretados como confesiones de diario íntimo más o menos directas que reflejarían el perfil psicológico del autor. Esto supone ya de por sí un análisis psicologista del pensamiento de Unamuno e implica no pocas especulaciones difíciles de sostener, pero no entraremos aquí en el método de Abellán.

Cuando se trata de amor, el comentarista argumenta así:

Egoísmo o egotismo, el hecho es que tiene la raíz en la propia persona, en el yo y en él acaba también, pues aunque se dirija a los demás prójimos, aunque “pase a compadecer, esto es, a amar a todos sus semejantes y hermanos en aparencialidad”, la verdad es que lo hace como una proyección del propio yo y no como un salto o instalación en el yo de los demás.¹⁸⁴

Por todo lo expuesto en nuestro trabajo hasta el momento, la tesis de que en la teoría de Unamuno la compasión hacia los demás se basa en una proyección es algo que no podemos aceptar. Es una tesis que no se puede constatar en ninguno de los textos en su literalidad y que sólo funciona si se acepta de antemano un significado prefabricado de la compasión que no corresponde al sentido que tiene en Unamuno. Entender la compasión como proyección era un procedimiento típico de las teorías filogenéticas de la simpatía a las que veíamos que no pertenece la de Unamuno. Aceptar una tesis como la de Abellán tanto como aceptar que el significado que él da al concepto “compasión” sea aplicable al pensamiento de Unamuno es además incompatible con la influencia schopenhaueriana que hemos mostrado y es incompatible también con la presencia en la teoría unamuniana de la inmortalidad del alma personal individual y la del dios personalizador e inmortalizador como elementos fundamentales para explicar el fenómeno de la compasión. Como hemos demostrado, es justamente la introducción del dios personal creador y garantizador de la inmortalidad lo que daba el giro cristiano a la base schopenhaueriana de la teoría unamuniana para explicar la compasión como un fenómeno que expresa una unidad, una filiación que preexiste a los que la experimentan y esto sin disolverlos en un magma de unidad metafísica. De modo que para la compasión en Unamuno no es necesaria ni la disolución en una sustancia común ni mucho menos una proyección impostada.

Ahora bien, si la influencia de la teología cristiana aparta a Unamuno claramente de la acusación de solipsismo que le lanza Abellán, los elementos schopenhauerianos presentes en la teoría unamuniana son los que podrían justificar una acusación de esa índole. Esto demanda un análisis más fino. De hecho, Pedro Ribas, en el capítulo que dedica a tratar las similitudes de la teoría de Schopenhauer con la de Unamuno, dirige contra Schopenhauer una crítica que en el fondo consiste en la misma acusación que Abellán dirige contra Unamuno:

Para Schopenhauer la compasión es el sustento de la ética, [...]. Justicia y caridad son los dos pilares de la ética schopenhaueriana, sus virtudes cardinales. La compasión, que sustenta esos pilares, es el remedio contra el egoísmo, móvil fundamental del obrar humano. En la compasión es posible identificarse con el otro, fundirse con él. El proceso de esta fusión es misterioso, “es el gran misterio de la ética”, por lo que solo se puede explicar por vía

184 Abellán, José Luis: *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*, pp. 115-116.

metafísica, explicación que se reduce a señalar que este gran misterio consiste en que, gracias a la compasión, el otro no es el otro, soy yo mismo.¹⁸⁵

Estas palabras podrían muy fácilmente llevar a afirmar que la ética de Schopenhauer es también entonces una ética egocéntrica y egoísta: “todo se encuentra en mi yo, el otro, en realidad, no existe, porque es yo”. Esto es, sin embargo, un error de interpretación al que lleva naturalmente el uso del lenguaje y que consiste en aplicar a un nivel de la realidad (el de la voluntad) los términos que se aplicaban en el otro nivel (el de la representación) sin que en realidad esta traslación sea legítima. Por eso no podemos estar de acuerdo con el último paso que da el profesor Ribas cuando dice: “el otro no es el otro, soy yo mismo”. En la metafísica de Schopenhauer, el yo y el tú o el yo y el otro, son funciones de la representación y del entendimiento, pero en la compasión lo que ocurre es una identificación o, mejor, una intuición de la identidad metafísica de base, que ocurre gracias a una suspensión momentánea del principio de individuación, de manera que la compasión no es en ningún caso un egoísmo proyectivo ni introyectivo del tipo que podría expresarse en una frase tal que “compadezco al otro porque siento su dolor como si fuera mío” o “compadezco al otro porque me siento a mí mismo en él”, sino que más bien se trata de la desaparición en la intuición de la barrera que separa al uno del otro de manera que podría expresarse esta situación en una frase tal que “nos compadecemos porque somos uno y el mismo”, pero esto no significa que el tú sea el yo, sino que se elimina el tú y con él el yo. No puede tratarse de un egoísmo o yoísmo como tampoco puede tratarse de un altruísmo o *tuísmo*, pues que en la metafísica de Schopenhauer la sustancia común al yo y al tú no es un ego ni una persona, sino la voluntad ciega y ajena a cualquier forma de la representación. Frases tales como “el otro no es el otro, soy yo mismo” no serían sino la errática expresión de la razón individual intentando expresar la experiencia de la compasión que en realidad trasciende todas sus categorías. Por eso, admitir que el “tú” desaparece en la intuición de la compasión y pensar que el “yo” se mantiene existente como tal, sería cometer una trampa en la interpretación solapando ambos planos de una manera indebida. Sostener algo como lo que concluye Ribas es asimilar a Schopenhauer a un pensador como Fichte, en el que efectivamente hay un Yo que está a la base de todos los yoes existentes y que, en resolución, sería también la base del “tú”. Esa crítica, entonces, le corresponde a Fichte y no a Schopenhauer. La crítica que le corresponde a Schopenhauer la hemos visto ya dirigida por Scheler: el problema de la compasión y del amor tal como lo entiende Schopenhauer no es que el

185 Ribas, Pedro: *Unamuno. El vasco universal*, p. 186

“yo” se quede a solas, sino que no hay “yo”, ni “tú” ni centro personal alguno, por lo que no hay verdadera relación y, según Scheler, entonces tampoco hay amor.

Por su parte, Unamuno habla de la intuición de una semejanza de base entre el individuo y todos los demás seres finitos que se da en la experiencia de la compasión y habla después de un desbordamiento del sí mismo hacia los otros; pero en ningún momento utiliza en el contexto de la compasión y de la caridad el término de “proyección”, como sí lo usa a veces con respecto al proceso de personificación del universo y al descubrimiento, por ese medio, de dios¹⁸⁶.

Lo que ocurre en la experiencia de la compasión es el descubrimiento de la base común de todos las personas individuales que se da en una intuición de la naturaleza ontológica de todo lo finito y luego, a partir de esa base común, un nuevo acceso a ellas ahora ya no desde el exterior, a través de las “costras” del “hombre exterior”, sino por medio de esa raíz común, subterránea, que nos comunica a todos, lazo interior, sustancial, pero a la vez trascendente al individuo, al tú y al yo, que en definitiva es dios en nosotros. Y aunque Unamuno no pone nombre a ese proceso, ni el de intuición¹⁸⁷ ni el de proyección, entendemos que de ninguna manera se trata de una proyección en la acepción de “lanzar la fantasía hacia fuera lo que le es interiormente conocido” o “poner en un objeto exterior lo que le es subjetivamente conocido” de tal modo que lo proyectado pertenezca al sujeto proyectante y no al objeto sobre el que se proyecta.

Esa explicación sería más acertada para describir una teoría según la cual la compasión se basa en una apariencia de unidad y semejanza generada por la fantasía que para describir una teoría como la de Unamuno o como la de Schopenhauer, para los que la compasión es la forma de acceso al verdadero ser, a la unidad de base o a la filiación común y, por eso mismo, desveladora y no productora de las apariencias.

Es verdad que en algunos pasajes como el que copiamos a continuación, Unamuno se refiere a una función de la fantasía que podríamos llamar “proyectiva”:

La fantasía, que es el sentido social, anima lo inanimado y lo antropomorfiza todo; todo lo humaniza, y aun lo humana.¹⁸⁸

186 Véase, por ejemplo, Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, I, p. 277 y VIII, p. 408 y p. 413

187 Nosotros optamos por la interpretación según la cual la compasión sería una forma de intuición, que es lo que sostiene Julián Marías, (ver Marías, Julián: *Miguel de Unamuno*, p. 195), y respalda Kostra (ver Kostra, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Unamuno*, p. 60). Kostra no utiliza la palabra “intuición”, sino la de experiencia de la “compenetración”, pero entendemos que el significado que Marías y nosotros concedemos a la “intuición” de la compasión coincide con el que Kostra le concede a la experiencia de la “compenetración”.

188 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 396

Pero, para empezar, hemos de recordar aquí que no se trata en este texto de otros seres humanos cuando se refiere a que la fantasía anima lo inanimado y antropomorfiza y humaniza todo, sino que justamente se refiere a lo que no es humano ni animado. Y quizá en estos casos sí sería más comprensible hablar de un mecanismo tal como el de la proyección de la fantasía, pues que la persona humana pone en lo que no es humano características exclusivamente humanas como la personalidad. Sin embargo, habría que tener en cuenta de nuevo que para Unamuno la fantasía, más que una función del aparato mental individual, es, por ser un resultado del amor y del sentido social¹⁸⁹, más bien un sustrato en el que el individuo puede encontrarse con lo común que guarda con todo lo que le rodea y que conforma su entidad: la familia, la comunidad, la intrahistoria, el universo, dios. Si la persona unamuniana puede “proyectar” personalidad podría ser, más que por ser ella persona, porque el creador de todo es persona y entonces hay un resto de personalidad en todo. La fantasía lo pondría así en contacto con todo lo que no es persona “actualmente”, pero con lo que podría llegar a serlo o conserva un resto de ello debido a su origen. Por supuesto, el acceso a este nivel trascendente se da por medio del yo, la experiencia tiene como punto de referencia (de partida y de retorno) a la persona racional; pero la experiencia y aún más, el objetivo de la experiencia, trasciende claramente al yo individual humano, por lo cual carecería de sentido hablar de egoísmo en el sentido en el que lo hacía Abellán.

Unamuno, como Schopenhauer, se ve enredado en la expresión dialéctica para describir racionalmente cómo se da esa compenetración entre el yo y el otro; pero esto no autoriza a afirmar que en el amor que nos describe Unamuno no se da el paso realmente del propio yo hacia los otros. Aquel texto que citábamos arriba en el que afirmaba el carácter absoluto del tú a partir del carácter absoluto del yo debería bastar para refutar la acusación de solipsismo¹⁹⁰.

Además, por lo que ya sabemos, Abellán se equivoca al buscar el la compasión unamuniana el lugar en el que se da “el salto o instalación en el yo de los demás” ¿por qué habría de ocurrir eso en la compasión que es un afecto más bien receptivo e interno del sujeto? Donde se da ese paso –lo hemos visto– es en la caridad descrita como desbordamiento¹⁹¹, como acción¹⁹², como impulso a la producción¹⁹³ y a la liberación¹⁹⁴. Pero quizá Abellán es víctima de la confusión que se da en los textos de Unamuno entre compasión y caridad y, no habiendo realizado un deslinde

189 Véase Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, II, p. 297

190 Véase de nuevo Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 249

191 Véase de nuevo Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 441

192 De nuevo también Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 436

193 En Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, pp. 441-442

194 De nuevo en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 442

detallado de ambas, confundiendo la compasión con la caridad, ha llegado también a esta conclusión equivocada sobre la carencia del amor unamuniano.

Pero hay más sobre la acusación de egoísmo o egotismo: Unamuno era perfectamente consciente de la diferencia entre el amor propio como egoísmo, como amor que se dirige única y exclusivamente el amante sobre sí mismo, en una reflexión cerrada, y el amor que realmente se dirige a otro y que se convierte en una reflexión abierta, y esto lo prueba meridianamente un texto como el siguiente:

Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo.¹⁹⁵

Ser otro consiste en dejar de ser uno mismo: forma más extrema del éxtasis y de la enajenación amorosa no puede describirse. Sin haber vivido la experiencia de no poder ser otro y al mismo tiempo la experiencia de llegar a ser otro, una afirmación como la que acabamos de leer sería imposible, ¿cómo establecer la comparación de lo que es más y menos doloroso sin tener la experiencia de ambas situaciones? Si no fuese así, tampoco tendría sentido la teoría unamuniana de la dialéctica entre el instinto de conservación y el instinto de perpetuación según la cual el instinto de conservación consiste en el conato del yo por seguir siendo sí mismo indefinidamente y el instinto de perpetuación en el conato de llegar a ser otro, de llegar a ser en los demás y por los demás. Incompatible entonces la acusación de solipsismo también con la definición del instinto de perpetuación como el impulso que nos obliga a salir de nosotros mismos y nos lleva a entregarnos a los demás para conseguir, por ese medio la verdadera persistencia. Que la inmortalidad estuviera en la pura conservación del yo cerrado en sí mismo se había descubierto ya como un engaño del instinto de conservación y como amor propio y, desde los primeros estadios de la compasión, se había hablado ya de su purificación convirtiéndolo en amor a sí mismo, comienzo ya del amor al prójimo. Además, aceptar que es posible salir de sí para perpetuarse en otro implica que es posible también recibir en sí al otro para que se perpetúe en uno mismo.

De ser aquella crítica cierta, sería vana asimismo la teoría unamuniana de la personalidad y la individualidad, según la cual la individualidad es el continente, las fronteras de una persona, mientras que la personalidad es su contenido, que tiende a extenderse al infinito, acogiendo en sí tanta más variedad de elementos de otras personas individuales cuanto más personalidad se tiene y dando al mismo tiempo tanto más de sí cuanto más se comunica. En fin, la tensión entre la

195 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 386

individualidad y la personalidad, entre el amor a sí mismo y el amor como entrega a los demás, que tanto preocupó a Unamuno y le llevó a construir esa teoría, no tendría sentido si no se reconoce esa doble dirección del amor: hacia sí mismo (individualidad) y hacia los demás (personalidad)¹⁹⁶.

Y, si todavía quedasen dudas, bastaría con acercarse a leer su obra de teatro *El otro* (1926) para percatarse de cuán profundo es el conocimiento que Unamuno poseía sobre los efectos enajenantes, alterantes, del amor –también del odio. Allí pueden verse verdaderos intercambios en los que se confunden el tú y el yo, lo propio y lo ajeno, generando una nueva realidad, un tercer elemento, como el mismo Unamuno dice también en relación al amor carnal¹⁹⁷.

Si Unamuno fue capaz en su vida privada –ue es quizá en lo que está pensando Abellán en su análisis psicológico más de Unamuno que de sus textos–, de amar o no a los demás, no nos interesa aquí, sino lo que en su teoría queda plasmado.

Pero es que el mismo Unamuno era consciente de que contra su teoría podían elevarse objeciones como la de Abellán y se preparó contra ellas escribiendo:

El amor espiritual a sí mismo, la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo; pero es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos [...], vas a compadecer a todos los que viven, y hasta a lo que acaso no vive, pero existe.¹⁹⁸

Unamuno sabe de la cercanía entre ambos fenómenos, pero también de su diferencia, por eso introduce esta distinción que Abellán pasa simplemente por alto al empezar su crítica diciendo “Egoísmo o egotismo...” como si fuesen lo mismo. El “egotismo”, como lo da en llamar aquí Unamuno para distinguirlo del “egoísmo”, es equivalente al amor a sí mismo, que se opone al amor propio que sería equivalente al “egoísmo”. Unamuno no seguirá usando estos términos de “egotismo” y “egoísmo” para distinguir ambos amores, pero sí mantendrá la distinción entre el amor propio y el amor a sí mismo. Habrá entonces un buen y un mal egoísmo y cuando Unamuno encomie el egoísmo lo hará en su sentido de “amor a sí mismo”. Abellán, no queriendo reconocer esta distinción, se empeña en desconocer la diferencia que establece Unamuno entre el amor propio y el amor a sí mismo, diferencia que, por otra parte, es reconocida generalmente en psicología.

196 Entre otros muchos pasajes, puede verse: Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 411 o IX, p. 440

197 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 382

198 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 386

Interpretaciones como la de Abellán según la cual todo el amor en el pensamiento de Unamuno quedaría reducido al amor propio tienen su justificación en la estrecha relación que en los textos de Unamuno tienen el amor a sí mismo y el amor al prójimo. Posiblemente, en el fondo, críticas de este tipo se deban a una reducción del amor a sí mismo al amor propio o a una equiparación de ambos amores, por no percatarse de la fina pero decisiva diferencia que existe entre ambos. Veíamos cuando tratábamos sobre la compasión que la compasión hacia los demás se daba sólo cuando se había consumado anteriormente la compasión hacia uno mismo y que también el impulso a salvarse de la nada, a ser inmortal, precedía al impulso a salvar a los otros de la nada, de la limitación, del dolor y de la muerte. Es claro desde un primer momento que para Unamuno el amor a sí mismo no merece una valoración negativa, no es algo de por sí malo, sino más bien la condición de todo otro amor posible del que sea capaz activamente la persona. No amándose primero a sí misma, no puede amar a nadie más: la caridad es un desbordamiento del amor a sí mismo que, superabundante, se dirige gradualmente a todos los demás. Pero esta idea de que un lazo estrecho conecta al amor propio con el amor a sí mismo al mismo tiempo que afirma al segundo como una purificación del primero y el paso previo para el amor al prójimo no es, como veremos, original de Unamuno o de pensadores modernos que en el tema del amor hayan puesto el yo por delante de todas las cosas.

A pesar de todo, Abellán continúa su crítica:

[...] si Unamuno lo llama egotista nosotros creemos más apropiado el nombre de egocentrismo. La compasión que está en su base, es un sentimiento egocéntrico, dirigido primariamente hacia nosotros mismos y luego por semejanza o comparación proyectamos sobre los demás.¹⁹⁹

Abellán obvia así sin más que en la experiencia de la compasión el encuentro consigo mismo ocurra sólo gracias a la mediación del encuentro con dios y reduce la compasión unamuniana a un proceso puramente antropocéntrico y psicológico, egocéntrico, del sujeto cerrado sobre sí mismo. Pero ya hemos mostrado que no se trata en la compasión unamuniana de un proceso solamente psicológico en el que se combinen una serie específica de funciones mentales tales como comparación, suposición, analogía, introyección y proyección. En la compasión se trataba de una intuición íntima de una base ontológica común a todos los existentes, intuición de la que no se pueden restar los esenciales rasgos de experiencia religiosa que la impregnan (fe, esperanza, caridad, dios, desesperación, sufrimiento, sacrificio etc).

199 Abellán, José Luis: *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*, p. 117

En lo que respecta al “egocentrismo”, podemos conceder, como podría conceder Unamuno, que efectivamente la interpretación es acertada; pero es que el *ego*, que es aquí el centro del asunto, es la función mental de la personalidad de un individuo que enlaza lo propio y lo ajeno y no un criterio que prioriza necesariamente lo propio contra lo ajeno. El yo es tanto una fuerza de la individualidad, es decir, del cierre conservador sobre sí mismo del individuo, como una función de la personalidad, es decir, de la apertura progresiva a todo lo ajeno. La afirmación del *ego* no sólo no es incompatible con la comunicación con los otros, sino una condición de ella, pues la comunicación verdadera se da entre *egos* bien constituidos en cuanto se conservan como tales en dicha experiencia de intercambio. Pero, por lo visto, Abellán encuentra problemático que el amor tenga su raíz en el *ego*, en la persona individual y que proceda desde el yo y a través del yo, ¿habría que entender entonces que el amor es una fuerza impersonal?

Pero, en fin: no obstante todo lo dicho, es innegable que el punto alrededor del que versa la crítica de Abellán es una cuestión sensible para la cuestión que nos ocupa. La discusión sobre si el amor al prójimo ha de basarse o no en el amor a sí mismo y si el amor a sí mismo ha de ser eliminado o conservado para dar paso al amor al prójimo es una polémica muy anterior a los escritos de Unamuno. Hay autores que defienden que, para que el amor al prójimo sea verdadero, el amor que uno se tiene a sí mismo ha de ser eliminado por completo de la ecuación y que en la medida en la que éste entre en juego, estropeará la autenticidad del amor a los demás. Por otra parte, hay autores que, como Unamuno, defienden que no sólo es imposible sacar el amor a sí mismo de la ecuación sino que sería indeseable porque se eliminaría así la referencia en la que ha de orientarse y la base en la que ha de tomar fuerza el amor al prójimo, haciéndolo al fin impotente e imposible.

Pues que hemos de justificar la distinción unamuniana entre amor propio (valorado negativamente) y amor a sí mismo (valorado positivamente) y que hemos de explicar el paso del amor a sí mismo al amor al prójimo a la par que exponer cómo el amor a sí mismo ha de ser base y referencia para el amor al prójimo, nos veremos obligados a exponer someramente la discusión que se ha elaborado en la tradición entorno a esta cuestión para situar así en sus coordenadas las afirmaciones de Unamuno.

En un texto del *Diario Íntimo*, Unamuno había llegado ya a la intuición básica entorno a esta distinción:

Búscate en el Señor y allí hallarás paz verdadera y podrás mirarte frente a frente, y abrazado a ti mismo en santa caridad sentirás la permanente sustancialidad de tu alma, llamada por Cristo a la vida eterna. Es mucho más difícil de lo que se cree amarse a sí mismo; es el

principio de la verdadera caridad. ¡Cuán pocos saben amarse en Cristo! Magna labor es la de sustanciarse y hacerse uno en el Señor, y vivir consigo mismo, abrazado a la propia miseria, conociéndose y amándose de verdad.²⁰⁰

Al afirmar Unamuno que “es mucho más difícil de lo que se cree amarse a sí mismo”, está indicando que no puede tratarse en este “amor a sí mismo” de algo semejante a lo que comúnmente se señala cuando se habla de “amor propio”. Éste último no es “lo más difícil”, sino la tendencia más natural y espontánea entre los humanos, para alcanzar la cual no se necesita para nada de disciplina o de esfuerzo y contra la que más bien se dirigen todos los esfuerzos educativos. El amor propio consiste en un infantil dejarse ser, en un consentirle todo a todos los impulsos y caprichos de los afectos, sin reparar en las consecuencias que ello pueda tener para los demás y también para sí mismo. El amor propio suele entenderse como egoísmo comprendido éste como la preferencia del individuo por su bienestar sobre todo a costa de los demás y de la comunidad en la que vive. El amor propio consiste así en una cierta inconsciencia sobre las dimensiones de la propia existencia limitada y dependiente de la existencia de los demás. Aunque, al final, el amor propio no es ventajoso ni siquiera para el que lo profesa: justamente porque consiste en una inconsciencia e ignorancia de la realidad, se trata de una ilusión engañosa: ese egoísmo acaba haciéndole tanto daño al que cree buscar su bien como a todos sus prójimos.

El amor a sí mismo, en cambio, es algo difícil de alcanzar, algo que no logran la mayoría, algo a lo que Unamuno se refiere como una “magna labor”. Por otra parte, la adición de las frases “búscate en el Señor” y “amarse en Cristo” implica que en ese amor a sí mismo no se trata ni mucho menos de un amor del individuo centrado en sí, del que se ama en su finitud y en su individualidad hedonísticamente y despreocupado canallamente de toda trascendencia, sino que más bien se trata de un amor a sí mismo cruzado de trascendencia, asistido por el amor de dios y mediado por el amor a dios y no a cualquier dios, sino al dios de la caridad. Ya en este texto se ve cómo dios resulta un prójimo para el amante y es el amante un prójimo para dios, pero sobre todo cómo el amor de dios está en el principio del amor a sí mismo y cómo uno se convierte en prójimo de sí mismo sólo gracias a la intervención de dios. Los elementos teológicos de este pensamiento son innegables, por más antropomórfico que sea en su núcleo.

Este amor a sí mismo surge entonces en el encuentro con el dios de la caridad y por eso es “el principio de la verdadera caridad”. Es ese amor a sí mismo el que da paz verdadera y verdadera sustancialidad, en la medida en la que uno se llega a amar a sí mismo desde la perspectiva divina, como criatura a la que dios ha concedido la gracia de existir y de persistir. Es además un

200 Unamuno: OC VII, *Diario Íntimo*, Cuaderno 1, p. 291

amor reflexivo, consciente, y no un amor solamente impulsivo e inconsciente como ocurría con el amor propio.

De nuevo encontramos en este texto una prueba del carácter intercambiable que en muchos casos tiene para Unamuno “el sí mismo” y “dios”, el amor a dios y el amor de dios. Esto se puede ver en la cercanía entre el amor a sí mismo y el amor a dios: ambos llegan a confundirse siendo la imagen de Cristo el reflejo del “mismo” que es amado. Cristo es el amado, pero Cristo está ya dentro del amante capacitándolo para amar. Se diría, hilando a partir de aquella idea de la piedad católica que exponía Ritschl en el texto citado arriba, que si es típicamente católico “compadrear” con dios como con un amigo, Unamuno, muy cercano a la mística en este punto, llega ya por momentos a afirmar que al tratar consigo mismo –cuando este trato se da en unas circunstancias determinadas de autenticidad– está tratando con dios o, quizá de otro modo, que en el fondo de la reflexión consigo mismo es dios el que trata consigo.

Pero, aunque la concepción unamuniana toma tonos propios, no cabe duda de que este texto puede integrarse en la tradición ortodoxa católica. Según ésta, el amor propio significa dar la espalda a dios, considerarse independiente de él, sentirse creación de sí mismo, subsistente por sí mismo. Todo esto es justo lo contrario de cómo define aquí Unamuno el amor a sí mismo. Así explica paradigmáticamente San Agustín en qué consiste el amor propio:

Porque el hombre se ha hecho semejante al diablo no por tener carne, que no tiene el diablo, sino viviendo según él mismo, esto es, según el hombre.²⁰¹

No es por ser carnal que el ser humano se ha separado de Dios, sino por querer vivir según sí mismo y sólo según sí mismo: autocentrado. Lo mismo podría decirse del amor: no es amarse a sí mismo el problema, sino hacerlo de espaldas a dios, amarse a sí mismo sólo según sí mismo, que sería algo muy distinto que amarse a sí mismo según dios. El vivir según uno mismo significa para Agustín vivir de espaldas a Dios, no querer atender a la verdad que Dios significa e indica. Pero a la persona humana le queda todavía una forma de vivir en la que amarse a sí mismo sin caer en esta vida diabólica, a saber, amándose a sí mismo tal como dios le manda y ama. Al fin y al cabo, dios también se ama a sí mismo en relación recíproca, pues que el Padre ama al Hijo como el Hijo ama al Padre en el interior de la vida trinitaria y ese mutuo amor es el Espíritu Santo, la tercera persona de la Trinidad.

Y ese es del amor del que está hablando Unamuno en su texto del *Diario Íntimo*. El amor del que trata el texto de Unamuno cuando habla de “amarse a sí mismo” es el amor que uno puede

201 San Agustín: *La ciudad de Dios*, Libro XIV, Capítulo III

tenerse a sí mismo desde la perspectiva de dios, en la medida en la que somos amados por dios, pero desde la experiencia propia del ser amados por dios en Cristo, en el encuentro cara a cara con dios. Esto supone que tal amor no puede darse sino en comunión con dios, y esto es exactamente lo contrario del amor propio que consistiría en vivir según el ejemplo del primer ángel caído, tipo de amor que también según Unamuno se purificaría aprendiendo a amarse en Cristo.

Armando Zubizarreta, a diferencia de otros críticos, ha sabido ver muy bien esta diferencia y, refiriéndose al texto del *Diario Íntimo* que comentamos, escribe:

Ajenos a la neurosis medieval del desprecio del mundo y a una ambigua moral basada en el desprecio de sí mismo que hoy harían dudosa una vocación religiosa y puesto que cualquier narcisismo no es, en verdad, sino el síntoma revelador de una deficiencia del ego, que disimula su incapacidad de saberse digno, debe no pasarse por alto, en cambio, el que Unamuno, adelantándose muchas décadas a la cristiandad de su época, con singular acierto subraya, de acuerdo con el breve sumario de los mandamientos el enunciado por Cristo, el valor positivo del *amor a sí mismo*: (*cita el texto del Diario que hemos citado arriba*) Amor a sí mismo, sí, afirmación de la entidad personal, principio de dignidad humana y principio de amor al prójimo y de auténtica apertura al don del Dios personal cristiano.²⁰²

El contraste lo nombra aquí Zubizarreta como dándose entre el “narcisismo” y “el amor a sí mismo”, donde “narcisismo” significa lo mismo que “amor propio”, forma deficiente del amor. El narcisismo, lo que a menudo llamamos amor propio o amor egoísta, inmaduro o deficiente, es de hecho una carencia del amor, una incapacidad primordial ya no sólo de amar a los demás, sino primariamente de amarse a sí mismo, cuya causa es el no sentirse amado –quizá por no haber sido amado– y como consecuencia la incapacidad de amar a cualquier otro, aún si el otro es uno mismo. El narcisismo se convierte entonces en una adicción a sí mismo, en una fijación sin fin del individuo sobre sí mismo que le impide mirar más allá, levantar la vista hacia los otros, olvidándose confiadamente de sí mismo y entregándose a sus prójimos como persona. Este egocentrismo tiene su causa en una sensación de insignificancia, de insustancialidad personal propia, que hace que la persona se sienta obligada a dedicar toda su energía a mantenerse a sí misma, en puro instinto de conservación sin llegar a la sobreabundancia que desborda en forma de instinto de perpetuación.

La teoría de Unamuno recibe un nuevo respaldo si invertimos los términos, pues que nos encontramos con que el que se puede entregar confiadamente a los otros, el que puede hablarles y mirarles saliendo realmente de sí y olvidándose de sí y que también puede escucharles dejándoles entrar en sí, es el que se ama a sí mismo, el que se sabe ver en dios y desde dios,

202 Zubizarreta, Armando: «La derrota del protagonista de la Búsqueda» (1998), p. 403

porque ha tomado firme posesión de sí mismo y se sabe amado y existente más allá de las circunstancias, independiente, más allá del poder que los prójimos puedan tener sobre su persona.

Unamuno nos ha dejado pocos ejemplos de la versión positiva de esta idea, a saber, ejemplos de personas que, firmemente asentadas en sí mismas y sintiéndose amadas por dios, se dedicasen a practicar entregadamente el amor al prójimo. Más bien lo que encontramos en sus obras literarias son multitud de variaciones de personajes incapaces para el genuino amor al prójimo por causa de deficiente amor a sí mismos. Muchos de los personajes de sus novelas como la Tía Tula (protagonista de *La Tía Tula* (1921)) o Augusto Pérez (protagonista de *Niebla* (1914)) son personajes incapaces de amar realmente a otro y lo que se descubre tras el velo de la eterna ocupación que tienen consigo mismo es su incapacidad de encontrarse a sí mismos, encontrar apoyo firme en sí mismos, sentirse seres sustanciales, a la manera descrita en el texto del *Diario Íntimo*.

Quizá sea Joaquín Monegro, protagonista de la novela *Abel Sánchez* (1917) el personaje de Unamuno más torturado por la incapacidad de amar, y perfecto paradigma en negativo del principio que Unamuno sentaba en aquel texto.

En un pasaje de la novela dice:

Señor, Señor. ¡Tú me dijiste: ama a tu prójimo como a ti mismo! Y yo no amo al prójimo, no puedo amarle, porque no me amo, no sé amarme, no puedo amarme a mí mismo.²⁰³

Idea que, como siempre que se trata de las ideas claves que ha presentado en sus novelas u obras de teatro, encontramos reflejada en una versión más teórica en *Del sentimiento trágico de la vida*:

«¡Ama a tu prójimo como a ti mismo!», se nos dijo presuponiendo que cada cual se ame a sí mismo; y no se nos dijo: ¡ámate! Y, sin embargo, no sabemos amarnos.²⁰⁴

Kostra, que es el que más ha ahondado en este tema de la incapacidad de amar presente en la literatura de Unamuno y que le dedica un capítulo de su tesis, el capítulo VI, titulado «The inability to love» – «la incapacidad para amar», nos explica esta crucial cuestión refiriéndose a la única posibilidad que habría tenido Joaquín de salvarse, de librarse de su odio, de su envidia, de su inhabilidad de amar. Según Kostra, si Joaquín se hubiese dejado amar por su esposa, si se

203 Unamuno: OC I, *Abel Sánchez*, p. 741

204 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, III, p. 311

hubiese entregado a ella plenamente y si hubiese podido verse desde la perspectiva de alguien que lo ama, habría podido amarse y se hubiese salvado:

Joaquín es incapaz de entregarse por completo a Antonia porque él no está en plena posesión de su propio ser y este hecho afecta por completo a su matrimonio.²⁰⁵

Lo mismo le ocurre a Augusto Pérez en *Niebla* cuando, rechazado por Eugenia, en amores con Rosario, su criada, no es capaz sino de verse a sí mismo reflejado en los ojos de Rosario, pero sin llegar a verse a sí mismo desde los ojos de Rosario. Rosario, que en el capítulo 12 de esta obra muestra amar con verdadero amor femenino tal como lo entiende Unamuno, amor asimilable al amor de Cristo, ama a Augusto como Antonia ama a Joaquín Monegro y como Cristo ama a todas las personas humanas, con un amor puro y entregado, que mira a lo esencial e irrepetible de cada persona. Bastaría a ambos (a Joaquín y a Augusto) reconocer este amor para verse a través de él, pero ambos fracasan y ambos, en lugar de verse transformados a través de los ojos de quien los ama, reciben nada más que un reflejo exacto de sí mismos, según la reflexión cerrada del puro amor propio. En el amor propio uno recibe exactamente lo que da; en el amor a sí mismo uno se recibe de vuelta a sí mismo completamente transformado, como tras el bautizo o la conversión. El bautizado está preocupado básicamente en la salvación de su alma, en sí mismo, y no en sus prójimos –al menos no en primera instancia–, pero en ese proceso ha tenido que encontrarse ya con otro, con el otro más otro, con dios, y es a través de él, sumergiéndose en Cristo, es decir, dándose por completo a él, que se recobrará completamente transformado: aunque parece igual que antes, en el fondo es completamente nuevo.

Julián Marías, a quien Kostra considera muy de cerca en su exposición sobre este tema, escribe:

El amor supone el sentimiento de la sustancialidad [...]. Por eso, si éste falta o es deficiente, el amor queda igualmente afectado; [...]. Y la falta de amor a nosotros mismos procede, según él, de la escasa creencia en nuestra sustancialidad o personalidad, en que no nos miramos siempre como personas; y al faltarnos esta intuición primaria de la personalidad en nosotros mismos, no podemos, mediante la imaginación –la facultad más sustancial, dice Unamuno–, realizar esa misma intuición sobre los prójimos, verlos como personas y, por tanto, amarlos.²⁰⁶

205 Kostra, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Unamuno*, p. 160. En el original: “Joaquín is incapable of fully giving himself to Antonia because he is not in full possession of his being and this fact affects their entire marriage.”

206 Marías, Julián: *Miguel de Unamuno*, p. 195

Marías está, sin duda, pensando en el texto del *Diario Íntimo* que nosotros citábamos arriba. Nótese además que Marías habla de “intuición” y no de “proyección” cuando se trata del amor a sí mismo y del amor al prójimo y que señala la fantasía unamuniana como “la facultad más sustancial”. Sin duda tiene gran importancia en este contexto la cuestión de la personalidad a la que va estrechamente ligada esta otra de la sustancialidad y de la inmortalidad. No creerse sustanciales, no creerse inmortales –algo que desde coordenadas cristianas significa no creer en Cristo y no haberse entregado a él– lleva a los seres humanos según Unamuno al nihilismo, a no tomarse por personas infinitamente valiosas, sino a tomarse por cosas pasajeras, insignificantes en la inmensidad de la historia y del universo, lo que les lleva a su vez a cosificarse, a considerarse como objetos, cosas que, en el fondo, no tienen vida verdadera. De este modo, es necesario que la persona natural, que oscila aún entre ser persona o ser cosa, que es todavía una incoación de la persona espiritual, encuentre en el fondo de su alma a dios, a Cristo (aunque sólo fuese en forma de anhelo), pues es fuente de toda verdadera personalidad, el único –según Unamuno– capaz de darnos la personalidad sustancial, la inmortalidad. Así, en ese encuentro abismal y bautismal, la persona natural, imbuida ahora de caridad, esperanza y fe, consciente gracias al dolor, capacitada para sentir compasión, se transforma en persona espiritual. En ella se da ahora una apertura a lo otro en la reflexividad y puede empezar a amarse a sí misma desde otra perspectiva, como a un prójimo.

El anhelo de inmortalidad, equivalente en este contexto al amor a dios, entendido como la tendencia a unírnos con él, es lo único que puede hacernos sustanciales. A partir de esa sustancialidad propia, aunque sólo fuese incoativa, por la esperanza, puede empezar a considerarse también la sustancialidad de los otros, la personalidad de los otros y, con ella, la dignidad de sus personas. En ese momento la persona se percatará de que es necesario que las otras personas sean inmortales si ella lo ha de ser también, pues son semejantes, pertenecen al mismo género, y pasa así del amor a sí misma (de anhelar su inmortalidad) al amor a los prójimos (a anhelar la inmortalidad de sus congéneres).

Julián Marías es perfectamente consciente de la unión de este tema con el tema del amor a dios y por eso, en otro lugar, ocupándose todavía del caso de Joaquín Monegro, escribe:

No sería difícil descubrir en él una raíz de soberbia, de odio a la limitación, a la finitud, a la necesidad no aceptada de morir; en el fondo, se podría hablar de una satánica *envidia de Dios*, un *odium Dei*, la inversión rigurosa de la caridad. Y de esta inversión de la caridad en su sentido primario de *amor Dei* fluye inevitablemente la destrucción de la caridad como

amor al prójimo. Y a veces el origen concreto del odio a Dios y de la más honda desesperación es el odio a su imagen, al hombre.²⁰⁷

Esto sería lo mismo que, según Kostra, le ocurre a la Tía Tula²⁰⁸.

Kostra ha escrito unas palabras que expresan perfectamente el carácter paradójico y ambiguo del amor, en el que es necesario vivir la humillación, bajar al suelo e incluso al abismo, para poder ser luego elevado al cielo:

Pero el precio de tal rechazo (*de la condición humana limitada y necesitada*) es la angustia y la soledad. Realización y liberación demandan paradójicamente obediencia hacia todas las necesidades de la condición humana, incluso las urgencias y necesidades básicas del instinto sexual.²⁰⁹

Sin embargo, ninguno de los dos, ni Kostra ni Marías, mencionan la necesidad, al menos en el contexto teológico cristiano, de la infusión del amor de dios para que pueda darse el amor a dios y el amor al prójimo. Tampoco explícitamente lo hace Unamuno, al menos en los textos mencionados –aunque veremos que sí en otras partes–, y eso podría explicar la falta de atención de los comentadores a este aspecto del tema. No obstante, incluso en los textos ya citados, encontrábamos referencias implícitas de Unamuno a la historia sagrada: recuérdese, por ejemplo, aquél texto en el que decía que la miseria divina estaba derramada en todo haciendo referencia indirecta a la Eucaristía²¹⁰. Pero, a pesar de faltar la consideración de este aspecto, Kostra tocaba la complicación de lleno al decir que el problema de Joaquín Monegro era que no podía entregarse porque no podía poseerse. Pero ¿Cómo explicar que alguien no puede entregarse si para ello ha de poseerse antes a sí mismo y la manera de poseerse es habiéndose entregado antes dejándose amar? Esto sería un círculo vicioso.

Aunque los protestantes hayan insistido más en ello, los católicos están también de acuerdo en que los humanos por naturaleza son incapaces de amar con amor espiritual, con caridad; no obstante, eso no quiere decir que estén impedidos para siempre para el amor verdadero: ha sido necesaria la entrega del amor de dios en Cristo para que, mediante esa infusión de amor divino en la historia y en el mundo de los humanos, éstos, contemplando el ejemplo de su salvador, se hayan hecho también capaces de ejercer la caridad. Según esto, faltaría el elemento del amor de dios en la explicación de Kostra para poder salir del círculo vicioso.

207 Marías, Julián: *Miguel de Unamuno*, p. 109

208 Kostra, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Unamuno*, pp. 130-131

209 Kostra, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Unamuno*, p. 102. En el original: “But the price of such a refusal is anguish and solitude. Fulfillment and liberation paradoxically demand obedience to all the needs of the human being, even the basic and instinctual sexual urgencies and desires.”

210 Ver Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, pp. 441-442

Según esta teoría, el verdadero amor a los prójimos, pero también el amor a sí mismo, tiene siempre su principio en otro, nunca en el propio individuo, incapaz de salir a solas de su cerrazón natural. Se podría entonces culpar a otros de la incapacidad de amar que sufren Augusto Pérez, la Tía Tula o Joaquín Monegro, culpar quizá (en sentido psicológico) a sus madres y padres, que no les habrían dado el amor suficiente para que hubiesen llegado a amarse a sí mismos, o (en sentido teológico) a dios, que no habría infundido en ellos su amor para hacerlos capaces de amar. Claro que la doctrina de la infusión de las virtudes teologales es más complicada y no se puede decir que una vez infundidas, hayan de persistir con fuerza para siempre: la persona humana, desde su libertad, puede descuidar los dones divinos, dar la espalda al amor infundido por dios y, como el diablo según San Agustín, haber querido vivir por su cuenta, de espaldas a la fuente de su vida. Es en este punto en el que juega su papel decisivo la fe. El ser humano es por naturaleza incapaz de amar con amor divino, pero hay en él una disposición, una apertura, que le permite recibirlo desde fuera. Puede creer en el amor de Dios, creer en Cristo y, por medio de su fe, puede dejarse infundir el amor de dios y llegar a ser entonces capaz de amar con verdadero amor caritativo. Esta teoría supone que la persona humana ha de ser capaz de entregarse para poseerse, que es lo que afirmaba Kostra al decir que Joaquín Monegro se habría salvado si hubiese podido entregarse a su mujer –Kostra lo decía negativo: que no podía entregarse porque no podía poseerse. Pero quizá habría que ir un paso más atrás y preguntarse por qué no podía poseerse. La respuesta no debería ser de nuevo, porque no puede entregarse a sus prójimos, sino porque no ha tenido o ha desperdiciado la experiencia del encuentro con el amor de dios. Según la ortodoxia cristiana, la persona humana, aún antes de ser capaz de entregarse, está abierta y dispuesta a recibir el don de la divinidad por medio del cual llega a poseerse. La receptividad está entonces en primer lugar, luego la posesión de sí mismo gracias a los dones recibidos y, por fin, la entrega a los otros.

Relacionado con esta doctrina cristiana, descubrimos más sobre la incapacidad para amar de Joaquín Monegro en una escena de confesionario. En ella escuchamos a Joaquín Monegro sufrir porque lo mismo que le ocurre con su mujer le ocurre con respecto a Dios. Le dice el confesor:

-Es usted malo porque desconfía de Dios.

[...].

-[...] la mala pasión de usted proviene de que desconfía de Dios...²¹¹

211 Unamuno: OC I, *Abel Sánchez*, XV, p. 727

A lo que Joaquín contesta algo que puede considerarse, según la interpretación de Marías, como un ejemplo de su soberbia y de su odio a dios:

-Luego desconfío de Dios porque me hizo malo, como a Caín le hizo malo.²¹²

Esta escena puede leerse como una crítica implícita de Unamuno a la teoría católica de las virtudes teologales. Al fin y al cabo, la fe es tan infusa como el amor, de manera que demandar fe para abrirse al amor es en el fondo como demandar amor para abrirse al amor: es pedir el principio. Si fe, esperanza y caridad son virtudes infundidas por dios, entonces no se puede responsabilizar a la persona humana de no tenerlas, de no ser capaz de ellas. Así argumenta Monegro: si no puede creer y amar, será porque es malo, porque es incapaz para ello, pero si es malo e incapaz es porque dios así lo hizo.

Pero sin duda es ésta una doctrina impía desde el punto de vista ortodoxo, una doctrina del diablo, podría decirse. El Monegro de Unamuno olvida en su crítica un elemento decisivo en la teoría católica, a saber, la libertad. La persona humana es libre para admitir y ejercitar los dones divinos o para rechazarlos y despreciar sus frutos. La interpretación de Kostra sobre Joaquín Monegro es entonces sólo parcialmente acertada: es verdad que Joaquín no puede entregarse a su mujer porque no se posee, pero no es verdad que si pudiese entregarse entonces se salvaría. La verdad es que si pudiese entregarse estaría ya salvado, pero porque se poseería ya y no estaría ya cerrado al amor que habría recibido de otra parte. En ese caso ideal imaginado por Kostra y Marías, el amor de Antonia no sería sino una confirmación, un rejuvenecimiento, de ese amor más arcano que Joaquín habría recibido inconscientemente. Los humanos no pueden salvar a los humanos, pueden amarse y ayudarse, pero salvados han de ser por dios –así la doctrina católica. Lo que ocurre es que, en Unamuno, pareciera que a veces el prójimo humano tomase el papel de la divinidad y, así, el amor verdadero de una mujer podría “salvar” a sus personajes desesperados.

Vemos así de nuevo las profundas implicaciones religiosas y teológicas –antropomorfías– del pensamiento de Unamuno y el contraste entre lo que ocurre en las escenas de las novelas presentadas y lo que se describe en aquél texto del *Diario Íntimo*. En las escenas de las novelas, el amor humano no es suficiente para infundir amor ni en Tula, ni en Augusto ni en Joaquín. Aunque son amados realmente por otros humanos, el sendero del amor está cortado para ellos, así que no son alcanzados por este amor humano: no se aman a sí mismos y, por eso, ya no es

212 Unamuno: OC I, *Abel Sánchez*, XV, p. 727

que no puedan amar a otros, es que tampoco pueden dejarse amar. En el pasaje del *Diario* era en la visión de Cristo en la que se alcanzaba el amor a sí mismo, la purificación del amor propio, la sensación de sustancialidad, la esperanza de inmortalidad, todos ellos principios del amor al prójimo, de la verdadera caridad, aún en su forma básica de apertura a recibir el amor del otro. Allí, era el amor divino el único capaz de alcanzar al humano para capacitarlo a amar a otros humanos y a ser amado por ellos.

En un texto de *Vida de Don Quijote y Sancho* encontramos un perfil claro de esta relación entre el amor a sí mismo, el amor a dios y el amor de dios:

[...] pero ni los cuerpos pueden menos de caer a la tierra, pues tal es su ley, ni las almas menos de obrar por ley de gravitación espiritual, por ley de amor propio y deseo de honra. Dicen los físicos que la ley de caída es ley de atracción mutua, atrayéndose una a otra la piedra que cae sobre la tierra y la tierra que sobre aquella cae, en razón inversa a su masa, y así entre Dios y el hombre es también mutua la atracción. Y si Él nos tira a Sí con infinito tirón, también nosotros tiramos de Él. Su cielo padece fuerza. Y es Él para nosotros, ante todo y sobre todo, el eterno productor de inmortalidad.²¹³

Aquí Unamuno usa el término “amor propio” en un contexto que creemos inadecuado, pues es el nombre que le da al amor que genera la órbita que relaciona al yo con dios. Según sus propios textos, tanto el del *Diario Íntimo* como el de *Del sentimiento trágico de la vida*, habría debido escribir “por la ley del amor a sí mismo”. Aunque, si pensamos que se refiere al amor en relación con el deseo de honra y de renombre, sí sería apropiado el uso del término “amor propio”. Ocurre un cruce entre dos aspectos que son nombrados aquí bajo el mismo nombre de “amor propio” y que después serán distinguidos y nombrados cada uno con un nombre. Por una parte no es aceptable pensar que este amor propio que nos empuja a dios es el puro egoísmo a riesgo de hacer incomprensibles los otros dos textos que citábamos²¹⁴. Por otra parte, sería más aceptable la opción según la cual incluso en el amor propio, en el deseo de fama y de renombre – en el comúnmente llamado “egoísmo” –, hay siempre algún resto de amor a dios y de amor de dios, pues, al fin y al cabo, en la medida en la que aún es “amor”, aunque degradado por el pecado, sigue teniendo su origen en el amor divino. Pero creemos que la verdadera razón de esta confusión terminológica es que, en ese tiempo, el mismo Unamuno no tenía todavía clara la diferencia entre esos dos amores y por eso los designaba con un mismo término. Lo más

213 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 26

214 Unamuno: OC VII, *Diario Íntimo*, Cuaderno 1, p. 291 y Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, pp. 385-386

plausible es que no haya llegado a expresar con claridad esta distinción –y a tener plena consciencia de ella– hasta la redacción de *Del sentimiento trágico de la vida*²¹⁵.

Seguimos ahora nuestra argumentación leyendo la segunda parte del texto citado, la que relaciona el “amor propio” con el amor a dios y de dios, bajo la tesis de que con ese “amor propio” Unamuno se está refiriendo ya –aunque oscuramente– a lo que más adelante llamará “amor a sí mismo”, pues sería inaceptable que el amor que nos atrae a dios sea un amor que haya de ser purificado y superado –que es lo que en otra parte había dicho del “amor propio”.

El texto citado de *Vida de Don Quijote y Sancho* recuerda a San Agustín y su famosa frase en las Confesiones, XIII, 9: *amor meus, pondus meum*²¹⁶. En ese texto, San Agustín escribe algo en lo que seguramente se inspiró Unamuno para escribir el pasaje de su obra –al menos la semejanza es tal que sería sorprendente que no hubiese sido así:

El cuerpo por su peso tiende a su lugar. El peso no sólo tiende hacia abajo, sino al lugar que le es propio. [...]. Mientras las cosas no están ordenadas del todo, se hallan inquietas. Se ordenan y descansan. Mi peso es mi amor. Él me lleva a dondequiera que voy. Tu don nos enciende y nos lleva a lo alto.²¹⁷

El eco de la teoría de los lugares naturales de la física aristotélica es innegable en el texto de San Agustín así como en el remedo de Unamuno son innegables los ecos de la física de Galileo y la de Newton. San Agustín aplica la física aristotélica al espíritu que, como el fuego, tiende a lo alto. El amor es la esencia del espíritu y esto es lo que lo lleva a su lugar natural que es dios, pues dios es amor. Unamuno, por su parte, hace referencia a la ley de caída de la física moderna según la cual no se trata de la tendencia de un cuerpo móvil hacia otro inmóvil, sino de la atracción recíproca de dos cuerpos móviles, aunque uno atraiga con más y el otro con menos fuerza, dependiendo de su masa la fuerza de atracción. La diferencia puede ser aparentemente pequeña, pero el cambio es revolucionario. Esto supone que la distancia entre la comprensión unamuniana de la relación entre dios y los hombres dista tanto de la ortodoxa (San Agustín) como la física moderna dista de la física antigua. De ahí el énfasis que pone Unamuno en la reciprocidad de la atracción, del amor de los humanos por dios y del amor de dios por los humanos, mientras en San Agustín quedaba claro que la atracción se da solamente en un sentido: dios atrae hacia sí, los humanos no podrían atraer a dios de ninguna manera.

215 Es en el texto de Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, pp. 385-386 en el que por primera vez encontramos explícito este contraste diciéndose, además, que el amor a sí mismo nace del amor propio cuando éste se purifica por medio de la compasión.

216 San Agustín: *Confesiones*, XIII, 9, p. 389

217 San Agustín: *Confesiones*, XIII, 9, p. 389

Unamuno llega a afirmar desde sus nuevas coordenadas algo que resultaría inaceptable para la ortodoxia, a saber, que “dios padece fuerza”; pero quizá más por la forma provocativa de expresarlo que por lo que ello pueda significar, pues que también la ortodoxia acepta que dios, en la segunda persona de la Trinidad, baja a donde están los hombres por amor a ellos. Pero también es verdad que Unamuno, en el contexto en el que escribe, no se refiere principalmente a esto. Lo que afirma aquí no es que dios se dirija a los humanos por verlos perdidos en el pecado y se rebaje para salvarlos con su misericordia. Lo que las palabras de Unamuno más bien connotan es que los humanos, por medio de su amor y de sus obras (ambas humanas) pueden mover a dios, pueden atraerlo a sí, poniéndose con ello Unamuno en el blanco de las acusaciones que los reformadores desde Lutero han dirigido siempre contra la piedad católica, a saber, que ésta supondría que los humanos, por medio de sus obras, pueden afectar en alguna medida las decisiones de dios.

Una concepción tal del amor, incluso del amor de dios, habría de llevarnos a pensar que siempre que Unamuno habla de “amor” está hablando en realidad de *eros*, una fuerza deseante, de atracción. Incluso el amor de dios sería *eros*, pues que dios padece y se siente atraído y necesitado. Su dios, al menos según las implicaciones de este texto, sería un dios erótico. Pero la ortodoxia católica no puede aceptar esta representación –a pesar de las acusaciones luteranas–, pues que el amor de dios ha de ser donación gratuita e inmotivada, nunca deseante o interesada. Los teólogos protestantes, sin embargo, insisten, a pesar de las precisiones que estableció el Concilio de Trento a este respecto, en que ésa que vemos exacerbada en Unamuno es una consecuencia intrínseca a la piedad católica. Veremos que Anders Nygren llega a poner en claro este problema explicando que esto se debe a que para los católicos el amor a dios y el amor de dios son ambos *caritas* y que, en ella, por tratarse de una síntesis, están irremediabilmente mezclados *eros* y *ágape*, el amor del mundo y el amor de dios. Si los críticos protestantes tienen razón, Unamuno, lejos de ser un heterodoxo impenitente, sería sólo un pensador que –al menos en este texto que comentamos– habría llevado el concepto del amor católico, de la *caritas*, hasta sus últimas consecuencias, saltándose, eso sí, una que otra de las precauciones que había levantado la teología católica clásica justamente para impedir que se llegase a estas conclusiones. Sobre este particular tendremos oportunidad de profundizar en el apartado de este trabajo dedicado al debate entre católicos y protestantes entorno a la doctrina de la justificación.

Lo que en estadios posteriores será el debate sobre la presencia de *eros* y *ágape* en el amor cristiano o la importancia de las obras del amor para la salvación, tiene su precedente en la polémica sobre la importancia del amor a sí mismo en relación al amor al prójimo. Veámos que

la acusación de Abellán contra el amor de Unamuno se basaba oscuramente en el presupuesto de que cuanto mayor sea el amor a sí mismo menor es el amor al prójimo y viceversa. Sin embargo, los autores que defienden que el amor al prójimo ha de basarse en el amor a sí mismo y que son directamente proporcionales, es decir, que cuanto más se ama uno a sí mismo más es capaz de amar al prójimo y que no es posible eliminar el amor a sí mismo si se quiere mantener la práctica del amor al prójimo, son multitud. Uno de ellos es otra vez Schopenhauer, que, por su parte, interpretando nada más y nada menos que el mandamiento evangélico, afirma:

La imposibilidad de infringir el deber del amor propio está ya supuesta por el mandamiento supremo de la moral cristiana: «ama a tu prójimo como a ti mismo»; según lo cual, el amor que cada uno abriga hacia sí mismo es aceptado de antemano como el maximum y como la condición de cualquier otro amor. Pero de ninguna manera se añade: «Ámate a ti mismo como a tu prójimo»; cualquiera sentiría que en eso se pide demasiado poco: también sería éste el único deber en el que un *opus supererogationis* estaría a la orden del día.²¹⁸

Vemos que Schopenhauer no establece distinción entre amor propio y amor a sí mismo, al menos no en este contexto en el que habla sólo de “Selbstliebe”. Si bien „Selbstliebe“ se traduce a veces como “amor propio” y a veces como “amor a sí mismo”, “amor propio” correspondería más bien a “Eigenliebe”. Al no establecer esta distinción, la única tarea impuesta por el mandamiento será amar al prójimo partiendo de la base dada del amor a sí mismo. Para Unamuno, que sí establece la distinción, alcanzar el amor que uno debe tenerse a sí mismo es una tarea previa para el posterior cumplimiento del amor al prójimo²¹⁹. Pero en fin, lo esencial se mantiene: es del amor a sí mismo del que parte el amor al prójimo.

Pero no ha de pensarse que ésta es una tesis defendida exclusivamente por autores no cristianos, defensores del egoísmo, del egocentrismo; justamente la ortodoxia católica también ha defendido este orden en el amor. Por ejemplo, Santo Tomás en el Artículo 4 (“¿Debe el hombre amarse a sí mismo por caridad más que al prójimo?”) de la Cuestión 26 (sobre el orden de la caridad) de la *Suma de Teología* II-II. El Santo recurre al mandamiento que encontramos en Mateo 22, 39, para demostrar su posición, tal como lo hacía Schopenhauer. De él, deriva Santo Tomás que la referencia del amor al prójimo no puede ser otra que el amor a sí mismo, que ese amor es primario y es el modelo en el que ha de basarse todo amor al prójimo:

En cambio está lo que leemos en Lev 19, 18 y Mt 22, 39: *Amarás al prójimo como a ti mismo*. Esto parece dar a entender que el amor del hombre a sí mismo es como el modelo del

218 Schopenhauer, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Sobre el fundamento de la moral, p. 154

219 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, III, p. 311

amor que debe tener a otro. Ahora bien, el modelo es siempre superior a la copia. En consecuencia, por caridad el hombre debe amarse a sí mismo más que al prójimo.²²⁰

Como es sabido, fiel al procedimiento dialéctico, antes de presentar su tesis, Santo Tomás presenta una serie de tesis que suelen ser contrarias a la que él va a defender. Todas las tesis presentadas antes de ésta, que es la antítesis traída a colación por Santo Tomás, habían concluido que de la esencia de la caridad se seguía que cada persona tenía que amar al prójimo más que a sí mismo. Sin embargo, la aportación del mandamiento expuesto en Mateo 22, 39 y su interpretación dan un vuelco a la argumentación desautorizando las conclusiones de las tesis que respondían positivamente a la pregunta sobre si por caridad era necesario amar a los otros más que a sí mismo. Santo Tomás argumenta tras contrastar las tesis con la antítesis que no es posible ni deseable que el amor al prójimo tenga prioridad sobre el amor a sí mismo. Que el amor a sí mismo es el modelo y la medida para el amor al prójimo. Santo Tomás da incluso un paso más y, aplicando la doctrina platónica de las ideas y sus copias, llega a sostener que el amor a sí mismo es el original y el amor al prójimo la copia del amor a sí mismo, con lo cual el primero más valioso que el segundo. Podría decirse que, con esto, rompe la igualdad que parecía establecer el mandamiento en su literalidad entre amor a sí mismo y amor al prójimo.

El profesor de teología católica Josef Pieper en su trabajo *Über die Liebe – Sobre el amor* (1972), comentando este texto de Santo Tomás, explica con gran acierto a qué se debe esta sensación de que se trata de algo provocativo, escandaloso, para quien está habituado a pensar en el amor cristiano como una continua entrega de sí mismo, como un sacrificio de sí mismo y una negación del amor a sí mismo:

Esta exigencia de una plenitud existencial, que obra en nosotros por creación, es realmente «amor propio»²²¹. Es la forma de amor primaria, la que todo lo fundamenta y hace posible y, al propio tiempo, la que nos es más familiar y querida. Quien sea capaz de entender esto con verdadera iluminación estará también capacitado para comprender un poco mejor que ese amor con que nos amamos a nosotros mismos es la medida de todo amor. Admito que suena extraño y parece una provocación el que se pretenda afirmar que en el amor a sí mismo puede aprenderse, como en un paradigma, lo que es todo amor. [...]. Naturalmente que no se compagina muy bien con la idea de que amor y desprendimiento son absolutamente lo mismo.²²²

220 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 26, Artículo 4

221 De nuevo, en el original alemán se encuentra “Selbstliebe” que puede ser traducido con tanto por “amor propio” como por “amor a sí mismo”. El traductor ha optado aquí por usar “amor propio” en la traducción. Por todas las razones alegadas hasta ahora, nosotros habríamos optado por usar aquí en español mejor “amor a sí mismo”. Ver Pieper, Josef: *Über die Liebe*, p. 127

222 Pieper, Josef: *Amor*, VII. Amor propio y desprendimiento, p. 354

Hay que señalar, antes de nada, que se está hablando aquí desde una perspectiva genética empírica de la experiencia del amor, según la cual efectivamente el amor a sí mismo es anterior y fundante con respecto a toda otra forma de expresión de amor al prójimo. Esa era también la forma unamuniana de abordar el tema. Por supuesto no se niega con esto que, en otro plano, no pueda suponerse que el amor de otro es fundamento del amor a sí mismo como podría decirse en psicología que el amor que recibe de la madre es la condición del amor del recién nacido por sí mismo o en teología cuando se dice que el ser humano sólo aprende a amarse cuando ha sido amado por dios. Además de esto, también hay que tener en cuenta que, en el contexto de Santo Tomás como en el de Unamuno, especialmente en el texto del *Diario Íntimo*, este amor a sí mismo que, según la experiencia es el primer amor con el que nos encontramos, es un amor que, según el orden de la realidad, nos ha sido infundido desde el exterior sin que quizá nosotros lo hayamos podido percibir, a saber, por medio de la revelación y el sacrificio divino. Por lo demás, no vemos en este texto sino argumentos para traducir lo que ha sido traducido como “amor propio” por “amor a sí mismo”: se habla de la forma primaria del amor (cuando el amor propio no es en rigor una forma de amor verdadero) y se dice que es el paradigma de toda otra práctica del amor (lo que sólo podría serlo el amor a sí mismo).

Santo Tomás, consciente quizá de lo polémico de sus afirmaciones, aclara en la contestación a la antítesis que presenta en respuesta a las tesis de la cuestión 26, en el artículo 4, que ese amor a sí mismo es un amor espiritual y por supuesto no el amor a sí mismo según la carne. Se trata de nuevo de la misma situación que veíamos en San Agustín y en Unamuno: los humanos pueden amarse a sí mismos según el amor de dios, entonces se trata de un amor espiritual, pero también pueden amarse a sí mismos según ellos mismos y entonces se trata del amor propio o egoísmo, que sería un amor diabólico (recuérdese que *eros* es a veces considerado como un *daimon*, es decir, un “demonio”) en cuanto que consiste en dar la espalda a dios. Añade además Santo Tomás que es en el contexto de la salvación en el que cada uno ha de mirar primeramente por sí mismo y que no sería aceptable que pusiese en riesgo su salvación cometiendo pecados por salvar a algún prójimo. Recordemos que el sacrificio salvífico de Cristo se había realizado sin comisión de pecado: Cristo ha tenido que sufrir y morir, pero sufrió y murió sin mácula espiritual. La recomendación de Santo Tomás recuerda a la que se hace en los aviones para el caso en el que fuera necesario usar la máscara de oxígeno: nunca a otros antes que a sí mismo. Primero está entonces la salvación propia y, sólo cuando ésta esté sobre seguro y no se ponga en riesgo, podrá uno dedicarse a ayudar a los otros. Si lo entendemos además con Unamuno, habrá que decir que sólo de la sobreabundancia del amor a sí mismo puede darse el paso por desbordamiento al verdadero (no interesado, generoso y gratuito) amor al prójimo. Se trata en el

fondo de la idea de que cada uno cuide de sí mismo y no sea una carga para ningún otro, pues que así se habría avanzado mucho ya en el camino de la caridad y que, sólo cuando le sobren fuerzas para cuidar a otros, las invierta entonces en ayudar generosamente a los que lo necesitan.

En el artículo 7 (¿Está bien dado el precepto de amor al prójimo?) de la cuestión 44 (los preceptos de la caridad) de la *Suma de Teología* II-II, Santo Tomás retoma el tema. Ahora recoge en las tesis, en las primeras respuestas a la pregunta, lo que se podría considerar como la conclusión del artículo 4 de la Cuestión 26 o más bien lo que alguien habría podido derivar leyendo solamente la contestación a las tesis, esto es, el texto que citábamos en el que se decía que el amor a sí mismo, por ser el original, tiene preferencia sobre el amor al prójimo. Propone entonces como posibles respuestas a la cuestión 44:

Más aún: Según el Filósofo en IX *Ethic.*: *El amor hacia los demás procede del que se tiene a sí mismo*. Parece, pues, según eso, que el amor de sí mismo es el principio del amor al prójimo. Pues bien, el principio tiene más valor que lo que de él procede. Por tanto, el hombre no debe amar al prójimo como a sí mismo.

Y también: el hombre se ama naturalmente a sí mismo; al prójimo, en cambio, no. No es, pues, aceptable el precepto de que el hombre ame al prójimo como a sí mismo.²²³

En la antítesis, cita Santo Tomás de nuevo el mandamiento de Mateo 22, 39, que pareciera se trae a colación esta vez para equilibrar la mayor importancia que se le da en las tesis al amor a sí mismo sobre el amor al prójimo:

En cambio está el testimonio de la Escritura: *El segundo mandamiento es semejante al primero: amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Mt 23, 39).²²⁴

Pero las consecuencias de la antítesis no son las que podría estar esperando alguien que pensase que Santo Tomás, como es habitual, fuese a darle en la contestación la vuelta a lo expuesto en las tesis. Por el contrario, el esfuerzo de Santo Tomás en la respuesta consiste en mostrar que no hay contradicción entre las consecuencias de las tesis y la antítesis:

Este precepto está ordenado de manera aceptable, ya que expresa a la vez el motivo que hay para amar y el modo. El motivo de amar está expresado en la palabra misma *prójimo*. En efecto, debemos amar a los demás con caridad por estar próximos a nosotros tanto por razón de la imagen natural de Dios como por la capacidad de entrar un día en la gloria. Y no obsta en absoluto que se diga *prójimo* o *hermano*, como en la primera carta de San Juan (4, 20-21) o *amigo*, como en el Levítico (19,18), ya que con todas esas palabras se designa la misma afinidad. [...]. El modo del amor queda expresado en las palabras *como a ti mismo*. Y eso no

223 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 44, Artículo 7, Objeciones (tesis)

224 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 44, Artículo 7, En cambio (antítesis)

se debe entender en el sentido de que sea amado con igualdad, tanto como a uno mismo, sino de la misma manera.²²⁵

El amor a sí mismo sigue siendo el modelo y la medida del amor al prójimo y, según Santo Tomás, el mandamiento evangélico no vendría a contradecir las tesis pidiendo que se ame al prójimo más que a sí mismo y refutando máximas como la de Aristóteles, “el amor hacia los demás procede del amor que se tiene uno a sí mismo”, o como la que dice: “el hombre se ama naturalmente a sí mismo, al prójimo, en cambio, no”. Según el aquinate, el mandamiento ni siquiera pediría que uno ame al prójimo tanto como a sí mismo, exactamente de la misma manera que a sí mismo, sino solamente de una manera semejante, pues que expresa el modo de forma comparativa y señala como referencia de ese modo al amor que uno se tiene a sí mismo. El parámetro entonces a no perder de vista en el amor al prójimo es el amor que uno se tiene a sí mismo, aunque el motivo y el objetivo del amor al prójimo sea el prójimo, claro, y no uno mismo.

Josef Pieper, en otro pasaje de su obra y haciendo referencia a un tercer texto de la *Suma de Teología* (I-II, Cuestión 27, Artículo 3) en la que Santo Tomás había tratado el tema con el mismo resultado, explica cómo ha de entenderse esta posición tomista sin caer en el error de pensar que Santo Tomás estaba defendiendo sin más el egoísmo o el egocentrismo:

Si bien, por lo pronto, tenemos que admitir que «todos se aman a sí mismos más que a los demás» (Santo Tomás, *Suma de Teología*, I-II, Cuestión 27, Artículo 3). Esto es así y no hay que lamentarse por ello, dado que, en definitiva, así estamos hechos, y por razón de nuestro ser de criaturas, en el mismo momento de recibir la creación de ser fuimos lanzados por el camino de la propia plenitud, de la tendencia a la felicidad y a la realización de todo aquello que está contenido en germen dentro de nosotros: «Dios ha creado todas las cosas para que sean», dice el libro de la Sabiduría (1,14). Santo Tomás usa e interpreta este pasaje muchas veces, con lo que se demuestra que, a pesar de su recurso a la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, no está hablando como un simple «aristotélico» (cosa que, hablando en rigor, no lo fue nunca). San Agustín viene a decir lo mismo: «Si no sabes amarte a ti mismo tampoco sabrás amar a los demás en la verdad». Y en la *Ciudad de Dios* se lee que la regla del amor al prójimo la recibe el amante de sí mismo, del amor que siente hacia sí propio.²²⁶

Pieper confirma, en contra de muchos críticos de Santo Tomás, sobre todo teólogos protestantes –quizá esté pensando en el texto de Nygren que citaremos a continuación–, que no se trata del influjo pagano, sino de su lectura de las Escrituras de la que se derivan estas conclusiones. Vemos que además no es Santo Tomás el único que defiende esta interpretación, sino que otro padre y referente de la Iglesia como San Agustín había llegado a la misma

225 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 44, Artículo 7, Solución

226 Pieper, Josef: *Amor*, VII. Amor propio y desprendimiento, p. 355

conclusión y defendido exactamente lo mismo que el aquinate: que la regla del amor al prójimo es el amor que cada uno se tiene a sí mismo.

Anders Nygren, no obstante, que entiende que el amor cristiano al prójimo ha de consistir en completo desprendimiento, en una demolición total del amor a sí mismo, no tiene dudas a la hora de atribuir las razones de esta posición tomista a una influencia helena, pagana, sobre el pensamiento católico (de Santo Tomás) que, por eso, no sería pura y genuinamente cristiano:

También Tomás, cuando recoge el concepto de “amistad” de Aristóteles, constata con perceptible satisfacción que también Aristóteles reduce la amistad en última instancia al amor propio. Pues aun cuando yo amo al amigo por sí mismo, amo sin embargo solo aquello que para mí es un “bonum”. De esta manera se mantiene la unidad en la doctrina tomista del amor –pues el “amor amicitiae sive benevolentiae” no será un peligro para la doctrina según la cual todo amor en última instancia se reduce al amor propio y según la cual el ser humano sólo puede amar aquello que para él signifique un “bonum”–, pero al mismo tiempo desaparece el lugar en el que el amor cristiano (Ágape) –el amor que no busca lo propio– podría encontrar un refugio.²²⁷

Según Nygren, la distinción introducida por Santo Tomás entre amor de concupiscencia y amor de amistad²²⁸ para distinguir luego el amor interesado del amor divino, es una distinción fallida, ya que tanto concupiscencia como amistad caerían en la misma clase, tratándose de formas de *eros*, de amores “interesados” al fin y al cabo, por medio de los que las personas buscan “su” bien y no el bien de dios. Afirma así que *ágape* no puede encontrar su lugar donde lo tiene *filia* y ni siquiera hace referencia a este otro concepto griego para el amor, distinto de *eros*. La amistad sería un amor interesado que no sabe buscar el bien del prójimo porque no se olvida del bien propio. Tampoco el amor que busca el bien común parece salvarse de la acusación de amor impío, sólo el amor de dios, el puro amor de dios es amor verdadero. Suponemos que Nygren entiende que el bien de dios es o bien indiferente o bien contrario al bien tal como lo entienden los humanos, ya que no concibe que los humanos, buscando su bien, puedan estar buscando también el bien de dios. A causa de su imposibilidad de concebir algo así, es para Nygren gratuita la distinción entre amor propio y amor a sí mismo: todo amor a sí mismo es egoísta y caería directamente en la valoración negativa que nosotros reservábamos para el

²²⁷ Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 509. En la traducción alemana: „Auch Thomas, wenn er von Aristoteles den Begriff „Freundschaft“ übernimmt, mit merkbarer Befriedigung feststellt, daß auch Aristoteles die Freundschaft zuletzt auf die Selbstliebe zurückführt. Denn auch wenn ich den Freund um seinerwillen liebe, liebe ich doch nur das, was für mich ein „bonum“ ist. Auf diese Weise wird die Einheitlichkeit in Thomas' Liebeslehre bewahrt – denn der „amor amicitiae sive benevolentiae“ wird keine Gefahr für die Lehre, daß alle Liebe letzten Endes auf die Selbstliebe zurückgeht und daß der Mensch nur das lieben kann, was für ihn selbst ein „bonum“ bedeutet –, aber gleichzeitig verschwindet die Stelle, an der die christliche Agapeliebe – die Liebe, die nicht das Ihre sucht – einen Zufluchtsort erhalten könnte.“

²²⁸ Lo veremos más abajo. El pasaje en el que Santo Tomás establece esta distinción se encuentra en *Suma de Teología*, I-II, Cuestión 26, Artículo 4

amor propio. La persona individual no ha de buscar su bien, pues siempre que lo haga no lo hará según dios: todo amor a sí mismo es condenable, síntoma diabólico. Así Nygren.

Por eso, en su obra *Eros och Agape – Eros y Ágape* (1930/36), va todavía más allá y señala que otra interpretación del mandamiento del amor al prójimo de Mt 22, 39 es posible y que, de hecho, fue Lutero, su maestro, quien, en contra de la interpretación ortodoxa de Santo Tomás y de San Agustín, estableció en la tradición cristiana reformada esta nueva lectura:

Por cierto, en un pasaje anterior en la lección sobre la Epístola a los Romanos, Lutero ha aceptado que el mandamiento del amor al prójimo permite dos interpretaciones. Por un lado se puede entender como si se mandasen dos cosas: amar al prójimo y amarse a uno mismo. Por otra parte puede entenderse el mandamiento también tal que sólo haya de amarse al prójimo, y a la manera como nos amamos a nosotros mismos según nuestra naturaleza egocéntrica. Y añade que esta segunda interpretación le parece mejor.²²⁹

La primera opción para una interpretación de este mandamiento sería lo que un simple vistazo podría aportarnos según el sentido común sobre su significado, es decir, ni la de Santo Tomás ni la de Lutero: simplemente un equilibrio, una relación de igualdad entre los dos polos del mandamiento: amar al otro como a nosotros mismos, ni más ni menos, ver en todo prójimo un yo y ser yo mismo para mí como un prójimo entre otros. Santo Tomás introducía aplicando la filosofía platónica una leve prioridad del amor a sí mismo con respecto al amor al prójimo en razón de la calidad de modelo del amor a sí mismo con respecto al amor al prójimo. La interpretación luterana podría parecer en principio, según lo dicho hasta ahora, no más que la inversión de esta interpretación clásica de Santo Tomás: se trataría de amar al prójimo más que a nosotros mismos. Pero Nygren nos indica que Lutero va más allá y que, según él, el mandamiento de amor al prójimo ha de resultar en un mandamiento de odio a sí mismo. De lo que se trataría sería de eliminar todo amor a sí mismo:

229 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 560. En el texto de la traducción: „An einer früheren Stelle in der Vorlesung über den Römerbrief hat Luther zwar zugegeben, daß das Gebot der Nächstenliebe zwei verschiedene Deutungen zuläßt. Einerseits kann es so aufgefaßt werden, als wären beide Teile geboten: den Nächsten lieben und sich selbst lieben. Andererseits kann man dies Gebot auch dahin verstehen, daß nur der Nächste zu lieben sei, und zwar so, wie wir uns selbst unserer egozentrischen Natur gemäß lieben. Und er fügt hinzu, daß ihm die spätere Deutung besser gefalle.“

No se trata en él del ennoblecimiento y la sublimación del amor propio²³⁰, sino de su completa aniquilación.²³¹

y

Lutero se ha distanciado tanto de la manera tradicional de pensar según la cual se descubre un mandamiento del amor a sí mismo en el mandamiento del amor al prójimo, que para él el mandamiento del amor al prójimo significa directamente una prohibición de toda clase de amor a sí mismo. El amor al prójimo tiene, según Lutero, también la tarea de destruir y sustituir por completo al amor a sí mismo.²³²

Interpretación, la luterana, que resulta francamente forzada si nos fijamos en la literalidad del mandamiento. Resulta eficaz y cobra sentido, no obstante, si entendemos que de este modo Lutero y Nygren están afirmando que el mandamiento del amor al prójimo implica la supresión del amor propio entendido como el amor natural humano, el egoísmo, la fijación consigo mismo. Si eso fuese simplemente así, entonces habría acuerdo entre todos los autores hasta ahora citados. Pero ese no puede ser el caso, pues tanto Lutero como Nygren se dirigen frontalmente contra la interpretación de Santo Tomás, es decir, no sólo atacan el amor propio sino también entienden que el amor a sí mismo es incompatible con el amor al prójimo. Partiendo de la idea según la cual la naturaleza humana está caída por causa del pecado y en ella no queda nada valioso, tiene sentido que la intervención del amor divino y de la revelación sea revolucionaria hasta el punto de suponer una inversión total del orden humano natural. Según esto, puede entenderse que el mandamiento del amor cristiano suponga una prohibición y una persecución del amor natural humano que sería, en fin, no más que la puerta de entrada para todos los demonios justamente por parecerse al amor verdadero y no ser sino naturaleza pecaminosa más o menos encubierta. Distinciones del tipo de las de Unamuno, San Agustín y Santo Tomás entre un amor a sí mismo según la naturaleza humana y un amor a sí mismo según dios resultan

230 Así como veíamos que Schopenhauer entendía siempre, sin distinción, “Selbstliebe” como “amor a sí mismo”, pues para él tiene siempre una carga positiva; así vemos que Nygren, a la inversa, entiende “Selbstliebe” siempre de forma negativa, como “amor propio”, pero, para él, bajo el “Selbstliebe” se encuentran ambos, tanto el “amor a sí mismo” como el “amor propio”, sin distingo, pues ambos son según él deleznable. Para Nygren, como para Lutero, el “amor a sí mismo” es “amor propio” y ambos deben ser eliminados, por eso cuando dicen que hay que acabar con el “Selbstliebe” se refieren a todo amor a sí mismo, tanto el que nosotros, con Unamuno y los católicos (Santo Tomás o Pieper), valoramos positivamente y llamamos “amor a sí mismo”, como el que tiene también para ellos carga negativa y que nosotros llamamos “amor propio”.

231 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 559. En la traducción alemana: „Bei ihm handelt es sich nicht um die Veredelung und Sublimierung der Selbstliebe, sondern um ihre völlige Vernichtung.“

232 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 561. En la versión alemana: „Luther hat sich also von dem traditionellen Gedanken, aus dem Gebot der Nächstenliebe ein *Gebot* der Selbstliebe herauszulesen, so weit entfernt, daß das Gebot der Nächstenliebe ihm direkt ein *Verbot* jeder Art Selbstliebe bedeutet. Die Nächstenliebe hat nach Luther auch die Aufgabe, die Selbstliebe völlig zu verdrängen und zu vernichten.“

sospechosas y sofisticas a los luteranos, que quisieran borrar del mapa todo amor que no sea puro amor divino.

Mientras los católicos introducen de un modo o de otro lo que nosotros hemos establecido como la diferencia entre “amor propio” (el que ha de ser transformado y purificado) y “amor a sí mismo” (el resultado de la purificación del amor propio por una infusión desde el exterior), Lutero y Nygren no pueden concebir que alguna forma del amor a sí mismo ocurra de acuerdo con dios y no sea demoníaca: todo amor a sí mismo es no más que amor propio de la especie de *eros*.

Así, como con el amor cristiano de lo que se trata es de invertir por completo la naturaleza en favor de la sobrenaturaleza, la idea de cambiar el centro de referencia y hacer del Tú, del prójimo, el referente único de nuestro amor, suprimiendo por completo el natural y pecaminoso amor propio, con su centro en el Yo, tendría su sentido. Pero esta idea de que el prójimo ha de ser el referente del amor cristiano es una originalidad luterana con respecto a San Agustín o a Santo Tomás que no entendían que el mal está en el amor a sí mismo y el bien en el amor al prójimo, sino que pensaban que puede haber maldad en el amor a sí mismo y en el amor al prójimo, es decir, que ambos pueden ser amores según la naturaleza, falsos, interesados, pecaminosos y que puede haber bondad a su vez en ambos amores, es decir, que los dos pueden ser también según dios.

San Agustín y Santo Tomás, a diferencia de Nygren y Lutero entienden que la naturaleza, aunque caída y degradada por el pecado, por ser creación de dios, conserva siempre un resto de su bondad original y, por eso, aunque el amor natural humano deteriorado por el pecado necesite de la gracia divina para sanarse (paso del amor propio al amor a sí mismo o del amor al prójimo interesado a la verdadera caridad desinteresada), no ha de ser erradicado y de él podrá surgir el genuino amor. Lutero, por el contrario, entiende que el amor a sí mismo es el orden que representa la naturaleza caída y que el amor al prójimo es el polo que representa la sobrenaturaleza divina y que la inversión, entonces, no ha de darse en el interior del amor, cualquiera que sea, de uno caído a otro agraciado, sino del amor a sí mismo al amor al prójimo, en favor del último y en detrimento del primero. El amor a sí mismo ha de ser erradicado para que el amor al prójimo pueda dar sus frutos. El mandamiento del amor al prójimo pide la perfecta inversión de la tendencia natural expresada paradigmáticamente en los pasajes de Aristóteles a los que acudía Santo Tomás: hemos de amar al prójimo como si fuese nuestro yo, con la misma fijación altruista con la que solemos amar egoístamente. Lutero no parece pensar que el defecto del amor pueda estar más en esa fijación, sea egoísta sea altruista, que en el objeto del amor, sea el yo o el tú, yo mismo o mi prójimo. ¿No tendría acaso la inversión de la dirección

de un amor egoísta pervertido como resultado un amor altruista pervertido? Según lo que leemos en Nygren, no, pues que la única perversión del amor sería su egocentrismo, pero, preguntamos entonces ¿no es el prójimo que recibe el amor también un *ego*? ¿No sería ese amor al prójimo un amor tan egocéntrico como el amor a sí mismo, solo que centrado en otro *ego*? ¿No debería nuestro prójimo, en cuanto descubriese que nuestro amor va en su beneficio, rechazarlo por ser la suya una actitud egoísta? ¿No haría esta situación imposible el intercambio en el amor? Y, por fin, ¿cómo un ser caído y pecaminoso, incapaz de amar verdaderamente, acertaría a amar a su prójimo con amor verdadero si es incapaz de amarse a sí mismo con ese mismo amor?

Pareciera según esto que dios es para el Lutero de Nygren la anti-naturaleza y la naturaleza es el anti-dios, mientras que para Santo Tomás y la tradición católica la naturaleza, creación divina, está bien en lo esencial y sólo pervertida por el pecado original, y, por eso, sólo necesitada de la gracia para ser purificada y puesta de nuevo en su valor original.

Encontramos en un momento delicado de la historia, una exacerbación que, según se lea, puede resultar hasta escalofriante, de esta idea luterana de la necesidad de perseguir y aniquilar lo que es naturaleza en el ser humano. En su artículo «Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung» – «La teología liberal y la nueva corriente de teología» (1924), en un movimiento reactivo de retorno a Lutero, en contra del antropocentrismo y la valoración positiva de lo humano que habían defendido los teólogos protestantes liberales a los que leía Unamuno, afirma Bultmann:

Dios significa la negación y superación radical del ser humano; [...].²³³

De un teólogo cristiano podría esperarse que dijese que Dios es la superación del pecado, pero decir que es la superación radical del ser humano así sin más significa entender que el ser humano es en todo algo negativo con respecto a dios, que no es la criatura de dios que dios ha decidido salvar por medio de su Hijo, sino poco más o menos una criatura idéntica con el diablo.

²³³ Bultmann, Karl Rudolf: *Glauben und Verstehen*, I, p. 2. En el original: „Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen; [...]“. Esta idea se repite en la p. 18 y en la p. 24 donde amplía diciendo: “Como si fuese la superación del ser humano y del mundo humano posible desde y por medio de la abstracción, de mirar para otro lado y de cerrar los ojos, por el simple hecho de instituir la negación. No, la superación puede ocurrir solamente desde Dios y es siempre dialéctica, esto es, el más acá será siempre superado por un más allá, y nunca sustituido por un más allá, que se convertiría con lo mismo de nuevo en un más acá, [...]”. En el original: “Als sei die Aufhebung des Menschen und der Welt vom Menschen aus möglich durch Abstrahieren, durch Wegsehen und Augenschließen, indem ich die Negierung statuiere. Nein, die Aufhebung kann nur von Gott aus erfolgen, und sie ist immer eine dialektische, d.h. dies Diesseits ist immer nur von einem Jenseits aufgehoben, nie durch ein Jenseits ersetzt, das ja dann doch wieder zum Diesseits würde, wie es denn in jener unaussprechlichen Lust sehr reales Diesseits wird.“ Aunque este texto permitiría introducir matices a nuestra interpretación –que no deja de ser un llevar estas afirmaciones al límite–, puesto que se habla del mantenimiento infinito de la dialéctica, es decir, de que el más allá supere infinitamente al más acá que seguiría manteniendo la distancia infinitamente con el más allá. Si bien tampoco en esa representación hay reconciliación posible.

Se trata, en el límite, de una concepción de la relación dialéctica entre ser humano y dios, que no es compatible con el cristianismo, pues que no queda espacio para la reconciliación y, si se dijese que habrá reconciliación cuando el ser humano sea completamente negado y superado en favor de dios, habría que decir que la supresión de una de las partes de una reconciliación elimina la posibilidad de toda reconciliación. Tenemos serias dudas de que una afirmación de este calibre y una concepción tal del “*ágape*” divino como “negación” y ya no como “elevación” o solamente “superación” del ser humano se haya producido alguna vez, aún en la Edad Media, en suelo católico²³⁴.

A pesar de la dureza de las palabras de Bultmann y sus inciertas consecuencias, en lo que respecta al particular que nos ocupa, a saber, la relación que ha de haber entre el amor a sí mismo y el amor al prójimo según el pensamiento cristiano, son también palabras tuyas las que nos impiden establecer una línea que divida claramente las posiciones al respecto según la confesión, diciendo que los católicos defienden la necesidad y prioridad del amor a sí mismo y los protestantes abogan todos por su aniquilación en favor del amor al prójimo. Bultmann, en el artículo que ya comentábamos antes, en el que exponía la eminencia práctica y concreta de la ética cristiana del amor, «Das christliche Gebot der Nächstenliebe» (1930), escribe algo muy similar a lo que escribían los católicos y contrario a la interpretación que encontramos en Nygren de Lutero:

Puesto que él se ama a sí mismo, sabe cómo quiere ser amado por otros; si él amase a los otros, sabría también lo que tendría que hacer por ellos. La palabra no define entonces, lo que es amor; pero hace retroceder al que pregunta, que pretende que el mandamiento del amor no le dice lo suficiente, sobre lo que ha de hacer. Lo que es el amor no se lo dice, en efecto, pero lo hace consciente de que si no lo sabe es porque no ama.²³⁵

234 Algo similar encontramos en la interpretación kierkegaardiana del amor cristiano, aunque lo cierto es que Kierkegaard no se refiere al “hombre” en general sino, como es habitual y tradicional en este contexto, se refiere sólo al “hombre natural”: “[...] en relación con lo que el hombre natural, que se ama a sí mismo egoísta o afeminadamente, tiene entendido por amor, amistad y valores semejantes, es el cristianismo como un odio del ser del hombre, la mayor maldición y calamidad para el hombre.” en Kierkegaard, Søren: *Ejercitación del cristianismo*, Segunda parte, Apéndice II, p. 130. Esto podrían aceptarlo y afirmarlo también los teólogos católicos de la Edad Media que, por supuesto, creían que el “hombre natural” tenía que ser superado y elevado por la gracia y la revelación; pero el problema es que Bultmann no establece en el texto citado la diferencia entre un “ser humano natural” y un “ser humano” sin más, de tal modo que puede entenderse que para él todo lo humano resultaba estar bajo este concepto del “ser humano natural” y, por eso, podía llegarse a la conclusión de que “dios es la negación del ser humano”.

235 Bultmann, Rudolf Karl: *Glauben und Verstehen*, I, «Das christliche Gebot der Nächstenliebe», p. 238. En el original: „Da er sich liebt, weiß er, wie er von andern geliebt sein will; würde er die andern lieben, so würde er auch wissen, was er an ihnen tun soll. Das Wort definiert also nicht, was Liebe ist; aber es weist den Frager zurück, der vorgibt, daß ihm das Liebesgebot noch nicht hinreichend sage, was er zu tun hat. Was Liebe ist, sagt es ihm freilich nicht; aber es bringt ihm zum Bewußtsein, daß er das deshalb nicht weiß, weil er nicht *liebt*.“

Insistimos en que, no obstante el sentido positivo que, contextualizado, pueda cobrar la interpretación luterana de Nygren, de la que aquí se separa Bultmann, la tradición católica no conoce apenas una tal lectura del mandamiento del amor al prójimo. Una posición como la de Lutero y Nygren tendría rasgos comunes con lo que Scheler llama el “*ethos* negativo” del amor. Según dicho *ethos*, todo lo positivo del amor está en su negatividad, en lo que implique de “apartarse de”, en el sacrificio, en la entrega, en la superación de sí mismo y en el desatarse de los bienes materiales y naturales –aunque el amor de Nygren y de Lutero tienen también su momento positivo en el “volverse a” Dios, a diferencia del puro “*ethos* negativo” del amor, que es representado paradigmáticamente por el amor budista, en el que ese momento positivo de volverse hacia algo realmente amable falta por completo. Scheler menciona a Meister Eckhart como una de las pocas excepciones occidentales en las que puede encontrarse tal *ethos* negativo del amor, junto con el movimiento del amor quietista (Miguel de Molinos y Fénelon)²³⁶. Y, sin embargo, encontramos en Erich Fromm una referencia a Meister Eckhart que nos lleva de nuevo de vuelta a la posición de Unamuno, incluso en una expresión muy similar a la del español, alejándonos de la interpretación luterana del amor:

Meister Eckhart ha sintetizado magníficamente estas ideas: «Si te amas a ti mismo, amas a todos los demás como a ti mismo. Mientras ames a otra persona menos que a ti mismo, no lograrás realmente amarte, pero si amas a todos por igual, incluyéndote a ti, los amarás como una sola persona, y esta persona es a la vez Dios y el hombre. [...]»²³⁷

Es decir, ni palabra sobre la necesidad de eliminar el amor a sí mismo como condición del amor al prójimo, sino más bien la necesaria interdependencia entre ambos amores. Unamuno, en la misma línea, decía aquello de que no podía odiarse a nadie cuando realmente se ha llegado a amar aunque solo fuese a un prójimo²³⁸. Allí se refería Unamuno a un prójimo verdadero, a un hombre de carne y hueso; en su artículo «Soledad» (1905), más místico, alineado con la idea que aquí presenta Meister Eckhart, el prójimo resulta ser uno mismo, el sí mismo como prójimo:

En la soledad, y sólo en la soledad, puedes conocerte a ti mismo como prójimo; y mientras no te conozcas a ti mismo como a prójimo, no podrás llegar a ver en tus prójimos otros yos. Si quieres aprender a amar a los otros, recójete en ti mismo.²³⁹

236 Para todo esto ver Scheler, Max: *Esencia y formas de la simpatía*, A., V, pp. 106-107

237 Fromm, Erich: *El arte de amar*, II. La teoría del amor, 3. Los objetos amorosos, e. Amor a Dios, p. 78

238 Véase en Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 46

239 Unamuno: OC VIII, «Soledad», p. 780

El amor a sí mismo es entonces modelo y condición de necesidad para el amor al prójimo unamuniano, pero el amor a sí mismo entendiendo el “sí mismo” ya como un prójimo. Así, resulta al final de la exposición que, paradójicamente, el amor a sí mismo que es modelo del amor al prójimo era ya un amor dirigido a un prójimo, al prójimo que es cada uno para sí mismo gracias a la mediación del amor de dios. El “prójimo” es así el elemento común de los amores que hemos tratado hasta ahora bajo el nombre de la caridad, pues siempre que hay amor hay ya un prójimo: el individuo se es un prójimo para sí mismo en el amor a sí mismo y, por supuesto, el otro, el prójimo de carne y hueso, es también un prójimo. El amor propio, por su parte, aunque llevase el nombre de “amor”, era un caso límite, no era ni caridad ni amor verdadero, pues resultaba ser no más que una fijación impulsiva, irreflexiva, ciega e impersonal, cerrazón del individuo animal que no había llegado todavía a ser persona. Dios, por su parte, veíamos, era también un prójimo especial entre los prójimos, verdadera causa del amor a sí mismo y del amor al prójimo propiamente dicho.

Visto lo visto, acusar a la teoría de Unamuno de no haber salido del egoísmo egocéntrico del amor propio y de no haber dado el paso al amor verdadero, a la caridad como amor al prójimo, es insostenible salvo que se defiendan posiciones extremas como la de Nygren, según las cuales ningún amor natural de los que conocemos, ningún amor salvo el amor de dios, es digno de tal nombre.

La siguiente tarea de este trabajo, avanzando sobre la línea que lleva del amor a sí mismo al amor a dios, será deslindar el amor al prójimo a secas del amor a dios.

b. El amor al prójimo y el amor a dios

Hemos tratado en el apartado anterior la relación entre el amor a sí mismo y el amor al prójimo, entraremos ahora en la relación entre el amor al prójimo y el amor a dios.

Hemos descubierto que, en un pensamiento marcado por la teología y la tradición religiosa como el de Unamuno, la cuestión del amor a sí mismo y del amor al prójimo no aparecía sin que de un modo o de otro estuviese presente la cuestión del amor a dios. El análisis de ambas formas humanas del amor se acababa sin poder llegar a una conclusión clara sobre la totalidad del asunto: la cuestión sobre el amor no se agotaba en esos dos amores y reenviaba constantemente al tema del amor a dios como fundamento del amor al prójimo y también a la cuestión del amor de dios como fundamento de todos estos amores. Si bien el amor a sí mismo es, según la experiencia empírica de introversión que nos presenta Unamuno, la forma del amor con la que primero nos encontramos en la reflexión y principio para la práctica de los demás amores, no es menos cierto que en sentido ontológico habría que decir que es siempre el amor de otro el principio del amor a sí mismo: genéticamente el amor de la madre (de los padres) hacia la nueva criatura, teológicamente el amor que dios regala gratuitamente a los seres humanos. De ahí que el sujeto del amor a sí mismo, inspirado en realidad desde el exterior por otro que nos ama antes de que nos amemos y de que amemos a otros, se vea pronto obligado a pagar su deuda, a reconocer su principio, y a querer devolver el amor a su fuente y origen. Esta dirección del amor que va del amor a sí mismo a través del amor al prójimo, vamos a verlo, es el amor a dios.

El mandamiento del amor al prójimo no es, de hecho, el primer mandamiento del amor que encontramos en el Evangelio, sino que el primer mandamiento es el del amor a Dios. En Mateo 22, 37-38, justo antes del mandamiento que hemos comentado en el que se encomienda el amor al prójimo como el amor a sí mismo, se dice:

Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el primero y grande mandamiento.²⁴⁰

De los diez mandamientos dados a Moisés en Éxodo 20, los tres primeros se resumen en el mandamiento del amor a dios mientras que los siete últimos expresan el mandamiento del amor al prójimo. En el pasaje del Evangelio que citamos, se resumen los diez mandamientos del Antiguo Testamento ahora en dos: amarás a Dios y amarás al prójimo.

²⁴⁰ Mateo, 22, 37-38

Si el amor a sí mismo era la referencia del amor al prójimo, sin duda es el amor a Dios la referencia del amor a sí mismo y a la vez también del amor al prójimo. Si, según la experiencia, el amor a dios es posterior al amor al prójimo y al amor a sí mismo, según el mandamiento, según la realidad teológica revelada, el amor a dios es anterior a los otros amores. En el amor a dios comienza la revolución del amor puramente natural hacia el amor santificado: en el amor a dios el amor propio se convertirá en amor a sí mismo y el amor al prójimo interesado se convertirá en caridad propiamente dicha. Así, el amor a sí mismo se distinguía del amor propio en que era un amor no según el ser humano, sino según dios, y en que se daba en una reflexión cara a cara con dios, confundándose el “sí mismo” con dios. Es decir, incluso en la experiencia tal como la presenta Unamuno, el amor a dios antecedió o al menos se daba simultáneamente con el amor a sí mismo. En lo que respecta al amor al prójimo, la lógica del Evangelio y de los teólogos católicos puede resumirse en una frase tal que “es porque amo a dios y que dios me manda el amor al prójimo que, por amor a dios por encima de todas las razones, no he de romper su mandamiento y faltar al amor al prójimo”. En lo expuesto por Unamuno, podría decirse que el amor al prójimo se da ya con los otros dos amores: pues que dios es un prójimo y el sí mismo también, al amar a dios y amarse a sí mismo se practica ya el amor al prójimo, bien que empíricamente el amor al prójimo entendido éste como una persona de carne y hueso real y distinta de nosotros se daba sólo en un momento posterior al amor a sí mismo.

Unamuno, adaptando a su manera la idea del mandamiento evangélico, escribe:

La raíz de la caridad [...] es el amor a Dios, o si se quiere, la caridad hacia Dios, la compasión a Dios.²⁴¹

La idea de que el amor al prójimo, la caridad dirigida al prójimo, tiene su fuente y a la vez su objetivo final en el amor a dios, en la caridad dirigida a dios, es una idea completamente ortodoxa del cristianismo desde sus inicios y que ya la encontramos perfectamente establecida y expresada en San Agustín que, ofreciendo su lectura sobre la relación entre los dos mandamientos evangélicos citados escribe:

Quien tiene el propósito de amar a Dios y amar al prójimo como a sí mismo, no según el hombre, sino según Dios, se dice de él, por su amor, que tiene buena voluntad. Ésta, con más frecuencia, se llama *caridad* en las sagradas letras, aunque también en ellas recibe el nombre de *amor*.²⁴²

241 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX pp. 436-437

242 San Agustín: *Ciudad de Dios*, Libro XIV, Capítulo VII

Y la misma relación de concatenación entre las vertientes de la caridad la explica aún con más claridad Santo Tomás cuando escribe:

Ahora bien, la razón del amor al prójimo es Dios, pues lo que debemos amar en el prójimo es que exista en Dios. Es, por lo tanto, evidente que son de la misma especie el acto con que amamos a Dios y el acto con que amamos al prójimo.²⁴³

El amor al prójimo se practica en razón del amor a dios y es a dios al que se ama en el prójimo.

A su vez, ambos textos no son sino comentarios autorizados de los mandamientos tal como habían quedado escritos en el Evangelio y que nosotros hemos mencionado por motivos analíticos hasta ahora por separado. En su versión completa el pasaje evangélico dice así:

Maestro, ¿cuál es el gran mandamiento en la ley? Jesús le dijo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente²⁴⁴. Este es el primero y grande mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo²⁴⁵. De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas.²⁴⁶

En el pensamiento de Unamuno, aunque se repite esta estructura en la práctica de la caridad, no tiene gran presencia la idea de mandamiento o de deber. Se trata en él más de seguir el ejemplo de Cristo que de cumplir un mandato o una ley y, de nuevo aquí más cercano a Schopenhauer, se trata más de un movimiento espontáneo de la voluntad, algo que se sigue espontáneamente de la contemplación de la realidad (en el caso de Unamuno de la experiencia de la compasión al contemplar la obra de Cristo) que de una decisión libre y racional humana atada a un mandamiento por el deber. La lógica de la caridad de Unamuno podría resumirse en una frase tal que dijera “amo a todos mis prójimos porque, habiendo tenido la experiencia de la compasión y del amor a Cristo, no puedo actuar de otro modo”. Expuesto así, podría pensarse incluso que, en Unamuno, es más bien el amor de dios que el amor a dios la causa del amor al

243 Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 25, Artículo 1, Solución

244 La biblia de Lutero nos envía en este pasaje a Deuteronomio 6, 5 que dice según la traducción de Reina-Varela 1960: “Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas.” Con lo que queda claro que el mandamiento del amor a dios es anterior al cristianismo, proviene de la tradición hebrea.

245 Lo mismo en éste que envía a Levítico 19, 18 que dice: “No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino amarás a tu prójimo como a ti mismo.” Nada nuevo entonces, salvo que ahora Jesús establece que solamente en estos dos mandamientos se resumen toda la ley y los profetas, es decir, que, en ellos, está la quintaesencia del mensaje divino revelado en el Antiguo Testamento. Este pasaje de Mateo podría entenderse, como decíamos, también como el resumen de lo que Jehová dice a Moisés en el Sinaí según Éxodo 20. Esta interpretación neotestamentaria del Antiguo Testamento la confirma definitivamente el Apóstol Pablo cuando en su carta a los Romanos escribe: “No debáis a nadie nada, sino el amaros unos a otros; porque el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. Porque: No adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no codiciarás, y cualquier otro mandamiento, en esta sentencia se resume: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo; así que el cumplimiento de la ley es el amor.” en Romanos 13, 8-10.

246 Mateo 22, 36-40

prójimo –lo que también es cierto en la visión ortodoxa–, pero no es menos cierto que Unamuno reconoce también un movimiento del amor ascendente del amor hacia dios que pasaría necesariamente (que no podría evitar pasar) como por sus términos medios, por el resto de prójimos humanos.

Por eso, con respecto a lo que el amor tenga de “mandamiento”, nada tiene que ver el espíritu que impregna el pensamiento unamuniano de la caridad como un amor espontáneo y deseado con el pensamiento protestante ortodoxo de Kierkegaard que, en este punto, aplicando el imperativo del deber kantiano al amor al prójimo –o quizá viendo en el imperativo de Kant solamente una interpretación laica de esta idea evangélica–, escribe:

«Has de amar». Solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor asegurado, por toda la eternidad, contra todo cambio; eternamente liberado en bienaventurada independencia; eterna y dichosamente protegido, por toda la eternidad, contra la desesperación.²⁴⁷

Hay que entender aquí, claro, que el cumplimiento de este mandamiento no se hará en ningún caso en contra de la propia voluntad (como a veces se entiende que puede obligar un mandamiento ordinario), pues que este mandamiento supone cumplido ya el primero, el de amar a dios con todo el corazón y toda el alma, lo que ha de implicar un perfeccionamiento de la voluntad que lleva a cumplir la palabra de dios de buen grado. Pero, en todo caso, no se trata de una acción espontánea, deseada, sino de un deber mandado desde arriba y justamente eso es lo que libra a este amor –nos dice Kierkegaard– de toda contingencia circunstancial.

Al leer un fragmento como éste, acostumbrados en nuestro contexto unamuniano a pensar que el amor es lo opuesto del deber, podríamos incluso pensar que su texto es irónico; pero consciente de la contrariedad que puede causar este pensamiento, añade Kierkegaard para confirmarlo:

¡Con qué coraje no habrá uno de contar para decir por primera vez: «Tú has de amar», o mejor dicho, con qué divina autoridad, para poder trastocar, con esa expresión, las representaciones y conceptos del hombre natural! [...]. Amor también ha existido en el paganismo; mas eso de haber de amar es un cambio de la eternidad, y todo es nuevo.²⁴⁸

Hay varios elementos a tener en cuenta en este texto: primero, que claramente hubo una primera vez en la que se dijo “debes amar” entendiéndose que antes de esto el amor había sido siempre un movimiento espontáneo y natural, es decir, amor según la naturaleza y no amor según

247 Kierkegaard, Søren: *Las obras del amor*, Primera Parte, I.1. Tú «has de» amar, p. 49

248 Kierkegaard, Søren : *Las obras del amor*, Primera Parte, I.1. Tú «has de» amar, p. 44

dios; segundo, que este mandamiento ha dado la vuelta al concepto natural humano del amor, justamente por estar éste ligado con el apetito, el deseo y el egoísmo, mientras que el otro amor estaría ligado a la obediencia y a la entrega de lo propio; y, por último, la idea que ya estaba en el primer texto citado: que este amor es el único que rescata a los humanos de la desesperación que supone el amor natural, por ser éste siempre pasajero y dependiente de las circunstancias, de los vaivenes del interés, de los egoísmos de los amantes. El mandamiento del amor divino abre el círculo vicioso del amor propio, cerrado sobre sí mismo, y lo dirige a la eternidad, a dios.

Es por medio de la autoridad divina que se ha establecido este mandamiento, lo que lo hace eterno y trascendental, no sujeto a cambios ni a circunstancias, y por eso tampoco equiparable a una orden de un superior humano tal que un monarca o un legislador. La aceptación de este mandamiento ha de suponer una conversión completa de la naturaleza humana y del amor natural. La naturaleza ha de sufrir una revolución, ha de ser vuelta del revés, por medio de esta intervención divina, y sólo así el ser humano será capaz de un amor que no sea pasajero, sensual, interesado, será capaz por fin de un amor verdadero, libre del condicionamiento del tiempo y de las circunstancias, será capaz, por medio de ese “hágase tu voluntad y no la mía” dirigido a dios, de un amor que sea eterno e incondicional.

Kierkegaard añade además que en eso se cifra la gran diferencia para los seres humanos entre el amor pagano y el amor cristiano, a saber: que es un deber divino el amar al prójimo, que no es una cuestión ni de deseo ni de apetito ni de simpatía, sino de libre adhesión al mandamiento divino —o, en su defecto, en el caso del diabólico *non serviam*²⁴⁹, de rechazo del mandamiento y de la autoridad divina. De la escucha del mandamiento divino y del asentimiento a él se seguirá necesariamente la voluntad de cumplimiento ya no como un deseo propio, sino como un esfuerzo para que se haga la voluntad de dios. Esta forma de amar es impensable para las mentes paganas que aman con amor solamente natural, es decir, espontáneo, proveniente exclusivamente de la psique humana. Según esto, concepciones como la de Schopenhauer —y también en parte la de Unamuno—, que no prestan tanta atención al amor como deber ni a la libertad de decidir sobre si amar o no de esta manera, sino que parten más bien de la idea de que el amor es algo espontáneo, determinante incluso al modo de una pasión, estarían más cercanas al amor pagano que al cristiano. Pero, por otro lado, lo cierto es que una valoración tan alta del deber con respecto al mandamiento del amor, como elemento decisivo que distingue al amor divino del natural, tampoco la encontramos fuera de los autores luteranos.

249 Jeremías 2, 20

Hay, no obstante, un elemento del que sin duda Kierkegaard es conocedor, pero que no se encuentra en los textos citados y es que, al menos en el marco del Nuevo Testamento, el mandamiento divino se ve endulzado y enormemente facilitado por el hecho de que Dios da primero a los humanos lo que después demanda de ellos. Así lo explica Nygren de forma excelente:

La diferencia se encuentra simplemente en que, en el Antiguo Testamento, Dios *reclama* amor, mientras que en el Nuevo Testamento además *da* lo que reclama.²⁵⁰

Unamuno no repara en el aspecto de “mandamiento” del amor porque entiende que el que ha experimentado el amor de dios tal como se revela en el Nuevo Testamento no puede ya actuar de otra forma sino amando a dios y amando a los prójimos. En este punto, Unamuno parece negar la libertad y ponerse del lado de los intelectualistas: si alguien no amase verdaderamente, sería porque no ha sentido el acontecimiento neotestamentario y, si lo ha sentido y le ha sido insuflada así la caridad, no le queda otra sino amar.

Lo que se trata de entender en cualquier caso es que el amor al prójimo cristiano no ha de confundirse con ninguna otra forma de amor que existiese antes o al margen de estos mandamientos y de la vida de Cristo. La caridad cristiana no es entonces un amor que se ejerza por causa de interés, simpatía, atracción o cualquier otro de estos motivos intramundanos, sino, en el fondo, bien por seguir el ejemplo de Cristo –que se entregó por todos sin distinción y no buscando ventaja propia, sino por la necesidad que los otros tenían de este sacrificio–, bien por cumplir la palabra de dios. En ambos casos, se trata de seguir el camino marcado por dios, de cumplir la voluntad divina y no –al menos no en primera instancia– la voluntad humana privada, aunque sea humana la voluntad que se decide a cumplir esta voluntad divina.

Kierkegaard, como veíamos, es un gran conocedor del amor pagano y del amor cristiano y de la diferencia que los separa. Según lo ha dejado escrito en la obra que citábamos, *Las obras del amor* (1847), la alternativa entre ambos amores, el sensual y el espiritual, el ilusorio y el verdadero, es tan radical que ha de elegirse entre el uno y el otro a riesgo de elegir siempre, por omisión de una decisión, el amor natural. En realidad, es en el esfuerzo de optar, de elegir el amor espiritual, en el que el ser humano se eleva sobre sí mismo, superando la inercia de seguir los impulsos del amor natural. El amor natural, en tanto es una pasión y un afecto, es algo intrínseco al animal humano; es en el acto de decidir si amar o no y, sobre todo, cómo y por qué amar, en el que el ser humano se eleva a la conciencia espiritual y puede comenzar a amar según

250 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 356. En la versión alemana: „Der Unterschied besteht eigentlich nur darin, daß Gott im Alten Testament Liebe *fordert*, im Neuen Testament aber außerdem noch das *gibt*, was er fordert.“

el espíritu. Pero esto no sería suficiente: Kierkegaard deja muy clara también la diferencia entre la amistad o cualquier otra forma de amor cortés, con respecto al amor al prójimo cristiano.

A diferencia del amor cristiano, que es estable siempre gracias al mandamiento y que, por eso, está libre de la desesperación, resguardado más allá de las circunstancias y del tiempo, el amor pagano –incluso la amistad y las formas llamadas “platónicas” del amor– es siempre, en el fondo, un amor apasionado, temporal, circunstancial, pasajero. Por más conciencia y racionalidad que haya en él, no llega a ingresar en el nivel del espíritu:

Todo aquel que con pericia y rigor considere este asunto verá fácilmente que el punto de litigio tiene que plantearse así: si habrán de ser la pasión amorosa y la amistad lo supremo del amor, o bien si este amor habrá de ser destituido. La pasión amorosa y la amistad se relacionan con la pasión; pero toda pasión, ya sea que ataque o que se defienda, combate de un solo modo: o bien... o bien «o bien existo y soy lo supremo o bien no existo en absoluto, o todo o nada».²⁵¹

Para Kierkegaard, la llegada del cristianismo ha supuesto el final de la hegemonía del amor pagano, del amor natural que, además del deseo sensual, abarca también al amor de amistad y al amor cortés o romántico, al que aquí la traducción llama con el nombre de “pasión amorosa”. Esos amores se habían descubierto a la luz del Evangelio como formas encubiertas del amor propio, del amor interesado, del amor que, a pesar de las apariencias, divide en lugar de aunar a unas personas con otras formando grupos enfrentados y todos alejados de dios; se trataba, en fin, de amores que, en contra de la esencia armonizadora del amor, terminaban siempre creando conflictos en lugar de traer la paz. Para Kierkegaard, sin distinción, esas formas de amor son formas de amor sensual, formas de deseo, pertenecen, diríamos, al reino demoníaco de *eros*. El amor cristiano es, contra lo que parece a primera vista, en su forma esencial (el amor al prójimo) mucho más delicado, más dulce, más fiel y sincero que la amistad y que el amor cortés, que se presentaban a la mentalidad natural como las formas más seductoras y refinadas del amor:

[...] el cristianismo ha destronado el amor y la amistad, es decir, el amor según el instinto y la inclinación, la predilección, para poner en su lugar el amor según el espíritu, el amor al prójimo, un amor que seriamente y de verdad es, en interioridad, más sensible que la pasión amorosa en la unión, y más fiel en sinceridad que la más famosa amistad en solidaridad.²⁵²

Como explica Santa Teresa de Jesús, en el capítulo cuarto de su *Camino de perfección* (1583), en la misma línea que Kierkegaard, las amistades, más que unir a las personas, las organizan en grupos para al final enfrentarlas entre sí, la amistad significa preferencia y va

251 Kierkegaard, Søren: *Las obras del amor*, Primera parte, II.2. Amarás a «el prójimo», p. 68

252 Kierkegaard, Søren: *Las obras del amor*, Primera parte, II.2. Amarás a «el prójimo», p. 67

contra el mandato general y universal del amor al prójimo que ha de extenderse indistintamente a todo prójimo, sin preferencia ni jerarquía, o acaso con una preferencia inversa a la natural: más cuanto más nos desagrade el prójimo, más aún a los enemigos que a los amigos. La única manera de librarse de la parcialidad, de la tendencia a formar partidos de los amores de preferencia y de amistad, la única solución al hecho de que el amor por unos implique siempre al mismo tiempo la indiferencia o incluso el odio hacia otros es el amor al prójimo cristiano por amor a dios:

Porque estas amistades grandes pocas veces van ordenadas a ayudarse a amar a Dios, antes creo las hace comenzar el demonio para comenzar bandos en las religiones; que cuando es para servir a Su Majestad, luego se parece, que no va la voluntad con pasión, sino procurando ayuda para vencer otras pasiones.²⁵³

El amor al prójimo no se practica para y por los humanos, sino principalmente para y por dios, para “ayudarse unos a los otros a amar a dios”; por eso, todo tipo de amistades son un amor defectuoso en el sentido en el que hablaba San Agustín del amor propio como un amor en el que la persona da la espalda a dios y se comporta como el diablo, –inspirado por el demonio, como dice aquí Santa Teresa. También la Santa de Ávila coincide en la idea que señalaba Kierkegaard de que en el amor cristiano no se trata de pasión sino justamente de lo contrario, de vencer a las pasiones. Teresa de Jesús ve en la amistad la causa también de la división entre las religiones –y entre las confesiones, podríamos añadir– mientras que la práctica correcta del amor al prójimo por amor a dios debería evitar esas agrupaciones y enfrentamientos, justamente por la indiferencia, por la imparcialidad que caracteriza al amor al prójimo cristiano: ha de dirigirse a todos, a los enemigos incluso, a las personas que nos sean antipáticas, odiosas, a todas hemos de amar según el mandamiento de la caridad y, según estos autores, al contrario de lo que defendía, por ejemplo, Wobbermin²⁵⁴, sin distingo de familia, grupo social o nacionalidad. El orden de la caridad tal como lo veíamos expuesto en el texto de Wobbermin resultaría ahora desde la posición de estos autores (nótese que Santa Teresa coincide en esto con Lutero y Nygren) un orden humano y lo divino sería romper todo ese orden y jerarquía y dirigir el amor al prójimo sin discreción.

En la misma línea, vemos que Bultmann reconoce en el amor propio la causa de todo amor que no sea el verdadero amor al prójimo cristiano. Toda amistad tiene en el fondo al amor propio por motivo, que es la pasión de buscarse uno mismo y de buscar los intereses propios por medio de los demás en lugar de buscar a los demás por medio del amor. Así, la amistad es una forma

253 Santa Teresa de Jesús: *Camino de perfección*, 4, p. 467

254 Wobbermin, Georg: *Wesen und Wahrheit des Christentums*, p. 248-249

selectiva de amor, un amor que nos lleva a querer a unos prójimos sobre otros e incluso a rechazar a muchos de ellos, a preferir a la hora de amar a unos sobre y frente a otros, distanciándose así esencialmente del amor cristiano al prójimo:

Pero mientras sólo pueda nombrar individuos a los que yo amo, porque ellos me aman, el cónyuge, el amigo, etc., mi amor no es verdadero amor, es decir amor al prójimo, porque es amor selectivo, pues que en él todavía se impone siempre mi yo. De hecho no amo al prójimo, porque no me dejo toparme con su amor ni quiero toparme con él.²⁵⁵

El motivo del verdadero amor al prójimo no puede ser en ningún caso el amor que los prójimos tienen por el que ha de amarlos: si así fuese, estaría fuera de cuestión que se trata de un amor interesado. El modelo de este amor cristiano es el amor de Cristo, que amó sin necesidad de amar y amó no a los que buscaban su bien, sino a aquellos por cuyas faltas acabaría crucificado. El amor de amistad, además, al seleccionar, no sólo selecciona a unos prójimos en lugar de otros, sino que selecciona en una misma persona unos aspectos dejando de lado otros, según el gusto de cada uno, imposibilitando así el encuentro con una persona entera, con sus virtudes y sus defectos, con lo que nos gusta más y con lo que nos gusta menos.

Kierkegaard ve también en la amistad la ausencia por completo de la revolución divina o bien una intervención insuficiente de esta divinización del amor que habría de convertir el amor propio por completo en *ágape*:

¡Mira, esta es la razón de que la pasión amorosa y la amistad *en cuanto tales* no sean más que amor de sí ennoblecido y ampliado, a la par que no puede negarse que la pasión amorosa sea la dicha más bella de la vida y la amistad el mayor bien temporal! La revolución del amor de sí en la pasión amorosa y la amistad no es en modo alguno lo suficientemente profunda, desde los fundamentos; por eso dormita en ellas todavía, como una posibilidad, la diferencia originaria y en litigio entre mío y tuyo del amor de sí.²⁵⁶

Según Kierkegaard, en la amistad no se da ni un solo paso para alejarse del amor propio, sino que simplemente se lo sublima, se lo ennoblece, se lo convierte en un amor educado y civilizado; pero, en el fondo, el yo del amante se sigue buscando solamente a sí mismo en el otro en lugar de dejarse sorprender por la exclusividad personal del otro. El verdadero final del amor propio acontece sólo gracias a la intervención de la divinidad, que es la que convierte y

255 Bultmann, Karl Rudolf: *Glauben und Verstehen*, I, «Das christliche Gebot der Nächstenliebe», p. 242. En el original: „Solange ich aber etwa nur Einzelne nennen könnte, die ich liebe, weil sie mich lieben, den Gatten, den Freund usw., ist meine Liebe keine echte Liebe, nämlich Liebe des Nächsten, weil sie auswählende Liebe ist, weil also in ihr auch immer mein Ich sich durchsetzt. Faktisch liebe ich den Nächsten nicht, weil ich mir nicht seine Liebe begegnen lasse, nicht begegnen lassen will.“

256 Kierkegaard, Søren: *Las obras del amor*, Segunda parte, IV. El amor no busca lo suyo, p. 322. Nótese que el traductor ha elegido traducir aquí “amor de sí” y ni “amor propio” ni “amor a sí mismo”.

transforma la naturaleza humana por completo por medio de su amor que es puro *ágape*. Según esto, la amistad entendida como *philia*, sería tan poco bienvenida en el concepto del amor cristiano como el *eros*.

Paul Tillich, más conciliador que Kierkegaard, se refiere al *ágape* también como algo distinto de la *philia*, del amor de amistad, pero lo entiende como una superación, un escalón superior al amor de amistad y no como un amor que haya de desplazar e incluso acabar con la amistad:

Tampoco aquí el *ágape* niega las preferencias amorosas de la *philia*, pero las purifica de la servidumbre de lo subpersonal y las eleva al amor universal. No se niegan las preferencias de la amistad, pero tales preferencias no permiten ninguna especie de aislamiento aristocrático que excluya a todos los demás seres. No todo el mundo es amigo nuestro, pero todo el mundo merece ser afirmado como persona. El *ágape* atenúa la separación entre los que son iguales a nosotros y los que no lo son, y corrige los exclusivismos de la simpatía y la antipatía, de la amistad y la indiferencia, del deseo y la aversión. No precisa de ninguna simpatía para amar, porque incluso ama a aquel que la *philia* tendría que rechazar. Y es que el *ágape*, en todos y a través de todos, ama al amor mismo.²⁵⁷

Para concluir poco más adelante diciendo:

Hemos visto que el *ágape* supera las ambigüedades del amor [...].²⁵⁸

Según Tillich, a diferencia de la interpretación de Kierkegaard y Bultmann, *ágape* no supone la negación de *philia*, sino que la libera de las relaciones de dependencia y de preferencia, haciendo que se dirija a todos los humanos por igual hasta alcanzar el amor universal. Si entendemos que el *ágape* sólo puede proceder originalmente de dios, como amor de dios, hemos de aceptar entonces que para que podamos practicar verdadero amor cristiano al prójimo ha de darse orientado por el amor a dios como respuesta humana al amor de dios. Además, si la *philia* en el mundo pagano decía una relación de familia, no será menos cierto que en el mundo cristiano, en el que todos son hermanos, podrá decirse también que en *ágape*, en el amor al prójimo como amor universal, hay siempre algo de *philia*, pues los humanos son criaturas de dios y los cristianos hijos adoptivos suyos. El *ágape* añade a la *philia* el ser un amor nivelador, que no acepta diferencias ni jerarquías, que considera a todos los humanos como personas en las que hay algo del amor divino, pero este añadido se da sobre la base de la conexión ya existente entre los humanos. *Ágape* no suprime a *philia*, sino que la suaviza y perfecciona.

257 Tillich, Paul: *Amor, poder y justicia*, «La unidad del amor, el poder y la justicia en su relación con la realidad última», *El amor, el poder y la justicia en la comunidad santa*, pp. 154-155

258 Tillich, Paul: *Amor, poder y justicia*, «La unidad del amor, el poder y la justicia en su relación con la realidad última», *El amor, el poder y la justicia en la comunidad santa*, p. 156

Por último, Tillich, desde su pensamiento metafísico, puede afirmar que al amar a los prójimos, al amar en cada uno de los prójimos lo que hay de amor de dios en ellos, amamos al amor mismo, es decir, tenemos la vista orientada a dios de forma que nos encontramos de nuevo en la situación en la que, como decía Santo Tomás, el amor al prójimo y el amor a dios coinciden y son un acto de la misma especie²⁵⁹.

En lo que respecta a Unamuno, pareciera no haberle preocupado mucho el concepto de “amistad”, pues que siempre que habla de amor por sus congéneres habla de caridad o de amor al prójimo y no de amistad. A pesar de esto, en su concepto de la caridad hay integrados elementos de la *philia* como ya podíamos ver cuando hablaba del amor a dios como del amor a un compadre o a un hermano, por lo cual, una vez más, podría caer sobre su concepto de caridad una crítica de paganismo desde posiciones como las de Kierkegaard o incluso Santa Teresa.

En lo que respecta a la relación de orden entre el amor al prójimo y el amor a dios, además del fragmento que citábamos arriba (“la raíz de la caridad es el amor a dios”²⁶⁰), nos encontramos con que de nuevo en este caso, como ya pasaba en la relación entre la compasión y la caridad, Unamuno presenta de forma alternativa dos órdenes con direcciones inversas: a veces se parte del amor al prójimo para llegar al amor a dios y, a veces, a la inversa, del amor a dios para llegar al amor al prójimo.

Si contemplamos el conjunto de sus textos, a veces parece que se pasa del amor a sí mismo al amor al prójimo y luego al amor a dios como culmen de un proceso de ascensión empírica e inductiva, es decir, que la tendencia y necesidad de dios sería el límite de un impulso infinito que surgiría del fondo de nuestra naturaleza. Otras veces, pareciera que el paso del amor a sí mismo al amor al prójimo se da sólo después de haber encontrado el amor de dios y debido a la práctica del amor a dios, es decir, de forma descendente y deductiva. Unamuno no privilegia ninguno de los dos órdenes ni prioriza por ello el amor a dios sobre el amor al prójimo o viceversa, separándose con esta equiparación entre los objetos del amor de los autores ortodoxos, que daban una ligera prioridad al amor a dios por ser éste el amor recomendado por el primer mandamiento. Unamuno introduce así, a diferencia de los autores ortodoxos, la posibilidad de llegar al amor a dios de forma inductiva por medio del amor a los prójimos, idea propia de una teología natural e inmanentista. Unamuno no ha llegado a formalizar una síntesis de ambas direcciones, pero entendemos que la intención de esta yuxtaposición en su pensamiento es aceptar que ambas vías son posibles y que incluso ambas se dan a un mismo tiempo,

259 Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 25, Artículo 1, Solución

260 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX pp. 436-437

convirtiéndose así su teoría en un eclecticismo entre teología dogmática y teología natural inmanentista.

Entendemos que en el fondo de esta doble dirección del proceder del amor se encuentra la diferencia en considerar a dios como causa final o como causa eficiente. Si dios es causa final, el proceso es inductivo y ascendente: se parte de uno mismo y se llega a dios por medio de los prójimos o se parte de los prójimos, se encuentra uno a sí mismo y se llega a dios; en todo caso, dios está al final del camino de esta experiencia empírica. Si dios es causa eficiente, entonces se parte de dios para encontrarse a sí mismo y después a a los prójimos o se parte de dios para encontrar a los prójimos y luego a sí mismo; en todo caso, dios está al principio de este proceso. La alternativa básica puede expresarse también así: o bien en el sí mismo se encuentra en potencia el concepto de dios que se alcanzará sólo por medio de los prójimos (vía inductiva) o bien en el concepto de dios en cuanto prójimo están incluidos ya todos los prójimos que se descubrirán a partir de dios (vía deductiva). Ambos órdenes se solapan y se dan de manera simultánea en Unamuno, repitiendo la idea de una acción recíproca entre estos dos amores como ya la había expuesto entre el amor a sí mismo y el amor a dios en el texto de *Vida de Don Quijote y Sancho* en el que remedaba un texto de San Agustín²⁶¹.

Esta idea de la reciprocidad y simultaneidad del amor al prójimo y del amor a dios y de dios que tiene ahora como término medio el amor a sí mismo es coherente con la comprensión reflexiva y recíproca que Unamuno tiene de la creación:

Y se crea a Dios, es decir, se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión, por el amor.²⁶²

Si dios es un prójimo, cada prójimo es también, en cierta manera, para Unamuno, dios. El ser humano es capaz de proyectar a dios porque antes dios ha dejado su imagen en su interior, de tal forma que, aún en el modelo según el que se llega a dios como punto límite al que tiende el infinito anhelo de inmortalidad que se encuentra en nuestra naturaleza, habría que decir que, si hay algo infinito en nosotros –aunque sea un anhelo–, ha de venir de dios, nos ha de haber sido dado por dios²⁶³.

261 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 26

262 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 428

263 Unamuno inspira esta teología inmanentista en la tradición que sostiene que, en nuestra mente, existe una idea innata de Dios que, por ser la idea de algo que no hemos podido obtener por medio de los sentidos o componer mediante la fantasía, ha tenido que ser infundida en nuestra mente previamente a cualquier operación humana. Esta tradición tiene su punto de partida en el versículo del Génesis 1, 27 “Y creó Dios al hombre a su imagen”. Este argumento para probar la existencia de Dios a partir de la idea que de él tenemos tiene un largo recorrido, teniendo sus hitos más importantes en la Edad Media en el llamado argumento ontológico del *Proslogio* (1078) de San Anselmo y en el que expone Santo Tomás en *Sobre la verdad* (1256-59), Pregunta 2, Artículo 3,

Así también, en virtud de ser criaturas de dios, se da en paralelo el reconocimiento de los prójimos como semejantes y al mismo tiempo como imágenes de dios. El amor al prójimo es la forma prototípica del amor según su forma: el amor a sí mismo es un amor a sí como a un prójimo y el amor a dios es también un amor a dios como prójimo, de tal manera que en todo amor está ya integrado el amor al prójimo como en todo amor al prójimo están implicados los otros dos amores, el amor a sí mismo y el amor a dios que, en sus extremos, se identifican. Esto explica por qué el nombre del amor cristiano, *caritas*, se traduce a menudo simplemente como amor al prójimo. El concepto del prójimo está ya siempre implícito, ad initio, en el amor cualquiera que éste sea, de forma que en el amor a dios está ya incoado el amor al prójimo y en el amor al prójimo está ya iniciado el amor a dios. Se trata de una vía circular que se puede transitar indiferentemente en sus dos direcciones²⁶⁴.

Ontológicamente podría decirse que dios es el garante de la estabilidad de nuestro amor a nosotros mismos por ser el garante de nuestra sustancialidad y que, por ello, es también el garante de la sustancialidad de los prójimos y de la posibilidad de comunicarnos con ellos; en ese sentido, la existencia de dios es condición del amor al prójimo. Pero, en la experiencia empírica, poco importa cual sea la prioridad ontológica de dios sobre los otros prójimos, pues normalmente se ama antes a los prójimos que a dios y el amor a dios se descubre sólo más tarde por medio de reflexión como una condición necesaria para este amor a los prójimos. La prioridad del amor a sí mismo como reflexión o reflejo del amor a dios está fuera de duda en la experiencia interior unamuniana, pero aquí lo que está en cuestión es la prioridad o posterioridad del amor al prójimo exterior, a la persona de carne y hueso corpórea, sobre el amor al dios igualmente exterior que no se encuentra en el interior de la conciencia sino en el mundo.

Argumento 19. La versión moderna de este argumento y la que quizá influyó la teología inmanentista y también la unamuniana la encontramos en Descartes, en la tercera meditación de las *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera* (1641) que, después de haber seguido los mismos pasos que los autores medievales mencionados para demostrar que la idea de Dios ha de ser innata, concluye: “Y toda la fuerza del argumento consiste en que yo reconozca que no puede ser que yo exista con la naturaleza que tengo, a saber, teniendo en mí la idea de Dios, a no ser que Dios en verdad exista también [...]” en Op. Cit., p. 127. Justo antes, Descartes había dicho algo sobre la percepción simultánea en nuestra mente de la idea de Dios y de la idea de nosotros mismos que recuerda mucho a la experiencia unamuniana del encuentro de dios al tiempo que uno se encuentra a sí mismo en el fondo del abismo. Descartes lo dice así: “[...] por el solo hecho de que Dios me ha creado, resulta muy creíble que yo haya sido hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y que tal semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, sea percibida por mí con la misma facultad con la que me percibo a mí mismo: esto es, que mientras dirijo la luz de mi mente hacia mí mismo, no sólo entiendo que soy una cosa incompleta y dependiente de otro, y una cosa que aspira de manera indefinida cada vez más y más, o hacia lo mejor; sino que a la vez entiendo también que aquel de quien dependo tiene todas esas cosas mayores, [...]” en Loc. Cit.

264 Véase Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 26, artículo 2, en donde explica cómo puede ser que se diga en Jo 4, 20 que el amor al prójimo es condición para el amor a dios, pues quien no ama a sus prójimos no puede amar a dios, ya que estos son visibles y aquél invisible, y, al mismo tiempo, se diga que el amor a dios ha de ser mayor que el que se tiene uno a sí mismo y a los prójimos, cuando por ejemplo en 1 Jo 4, 21 se dice que quien ama a dios también ama a su prójimo, como si, en ese caso, fuese el amor a dios la condición del amor a los prójimos.

Ontológicamente, debido a la cristología unamuniana, ambos son simultáneos y se construyen recíprocamente. Según el conocimiento, pueden ser recorridos bien de un extremo al otro bien viceversa: ir de los prójimos a dios o venir de dios a los prójimos.

Así presenta Unamuno su vía inductiva, eco del *eros* ascendente del *Banquete* platónico:

De amar estas cosillas de tomo que se nos van como se nos vinieron, sin tenernos apego alguno, pasamos a amar las cosas más permanentes y que no pueden agarrarse con las manos; de amar los bienes pasamos a amar el Bien; de las cosas bellas, a la Belleza; de lo verdadero, a la Verdad; de amar los goces, a amar la Felicidad, y, por último, a amar al Amor. Se sale uno de sí mismo para adentrarse más en su Yo supremo; la conciencia individual se nos sale a sumergirse en la Conciencia de que forma parte, pero sin disolverse en ella.²⁶⁵

No caben dudas de las influencias platónicas en este texto de Unamuno. Nelson Orringer, en su edición de *Del sentimiento trágico de la vida*, en la nota 39 de la página 354 nos indica la fuente exacta en la que Unamuno ha inspirado esta idea del ascenso: se trata de *Banquete* 211 c-d. Allí puede encontrarse la parte del discurso de Diotima en la que expone el proceso inductivo de ascenso desde las cosas bellas hasta la belleza. Sólo que en Unamuno, cristiano a diferencia de Platón, el destino final no es la belleza ni una idea, sino el amor mismo, el dios cristiano tal como lo presenta la primera epístola de San Juan. La dirección ascendente, inductiva del amor es clara: se empieza amando a las cosas concretas, luego a lo que de ellas permanece, para amar al fin al mismo amor, a la fuente de los amores, lo que supondría un cierre del amor sobre sí mismo que, no obstante, no supondría una relación autista, puesto que abarca en sí a todo lo que es otro, a todo lo demás, a la multiplicidad de particulares amables así como también implica los otros estadios del amor; esto es, no es una relación inmediata del amor consigo mismo, en tanto que fuerza metafísica, sino mediada a través de todo lo existente.

Combinando este texto con aquellos otros sobre el desarrollo invasivo por el desbordamiento de la compasión, no es difícil entender que el amor a los prójimos es también un paso intermedio antes de alcanzar el estadio del amor a dios. Los prójimos se contarían entre las cosas que amamos y son pasajeras, pero en cuanto ellos son también amados por dios y nosotros los amamos en dios, cobran la sustancialidad e inmortalidad de dios.

Así lo entiende también Kostra, que, siguiendo la línea de la dirección inductiva del esquema unamuniano, interpreta que el amor a dios es una demanda, una exigencia en el curso del amor, dado que el amor al prójimo humano, siempre imperfecto, es insuficiente para alcanzar la inmortalidad. Según el intérprete, en este curso del amor, el individuo buscaría primero inmortalizarse en los prójimos y, por ver que todos los prójimos son a lo sumo también mortales

265 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, pp. 430-431

y que no le pueden conceder inmortalidad verdadera, pasa a demandar la existencia de un otro en el que pueda immortalizarse o que pueda darle la inmortalidad a él y a los demás prójimos, este prójimo especial sería el prójimo dios:

La necesidad ontológica del otro al nivel social revela la necesidad de un otro perfecto, esto es, del ser perfecto, Dios, que no sólo reflejará nuestro ser, sino también lo sostendrá, soportará, y garantizará su sustancialidad eterna. El amor al prójimo lleva con gran naturalidad al amor a Dios.²⁶⁶

Es decir, el amor a dios se convierte así en una especie de oración, de petición, para que dios conceda al individuo mortal la inmortalidad de su alma. Lo que ocurre es que Kostra, no prestando atención a la idea de que el anhelo de inmortalidad surge de una voluntad infinita que está en el fondo del querer humano, entiende que estos amores son condicionados:

Pero ambos tipos de amor son formas condicionadas de amor; esto es, el amor al prójimo y el amor a Dios no son para Unamuno productos libres del alma que surjan espontáneamente del corazón del ser humano. Son imperativos ontológicos para la persona que espera alcanzar en alguna medida autenticidad y completud, y, en última instancia, vida eterna.²⁶⁷

Concedamos que son imperativos ontológicos, pero surgen espontáneamente del corazón humano, no como algo sobre lo que la persona humana pueda elegir libremente. Este imperativo no es externo y revelado, al modo del mandamiento bíblico, sino más bien un imperativo al modo de un postulado kantiano que surge de la necesidad interna de la persona individual de ser no sólo consistente, sino también persistente. Un imperativo que, en el fondo, se identifica con la voluntad individual, es decir, que sí surge libremente de la estructura interna del alma humana y no vendría impuesto forzosamente desde fuera.

Pues bien, una vez expuesta la vía ascendente e inductiva del amor unamuniano hasta llegar al amor a dios, presentemos ahora la vía descendente según la cual se amaría primero a dios para bajar luego a amar a los prójimos, es decir, a las instancias dependientes de ese amor:

El sentimiento de solidaridad parte de mí mismo; como soy sociedad, necesito adueñarme de la sociedad humana; como soy un producto social, tengo que socializarme y de mí voy a Dios —que soy yo proyectado al Todo— y de Dios a cada uno de mis prójimos.²⁶⁸

266 Kostra, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Miguel de Unamuno*, p. 57. En el original: “The ontological need for the other at the social level reveals the need for the perfect other, that is to say, the perfect being, God, who will not only reflect our being, but will sustain, support, and guarantee its eternal substantiality. Love of neighbor leads quite naturally to love of God.”

267 Ibidem: “But both types of love are conditioned loves; that is, love of neighbor and love of God for Unamuno are not entirely free products of the soul arising spontaneously from the heart of man. They are ontological imperatives for the person who hopes to attain some measure of authenticity and wholeness, and, ultimately, eternal life.”

268 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, pp. 494-495

Y en otro pasaje del mismo capítulo, insistiendo en la misma idea, dice:

[...] una formidable corriente de dolor empuja a unos seres hacia otros, y les hace amarse y buscarse, y tratar de completarse, [...]. [...] y al amar a Dios amamos en Él a las criaturas, [...].²⁶⁹

Dejemos de lado el tema de la adueñación y de la proyección, temas que ya hemos tratado o trataremos en otra parte y fijémonos sólo en lo que aquí nos ocupa. Por una parte, está claro que según ambos textos se va de dios a los prójimos: en el primero, se descubre a los prójimos a partir de dios, en el segundo, se los ama a partir de (o en) dios. Según el primer texto, tienen en común dios y la persona humana que son en sí sociedad, que no son una unidad individual cerrada, megárica, sino una variedad muy rica, infinita, de relaciones. Esto supone que la persona humana y dios son reflejo de la sociedad humana objetiva, por lo que, si el individuo en su experiencia personal se encuentra primero a sí mismo, no por ello está dejando de encontrar ya en sí a la sociedad que lo ha constituido. Lo mismo ocurre con dios que, por ser un producto social²⁷⁰, es sociedad y se encuentra en él una sociedad de prójimos. Esto último puede entenderse de varias formas: dios es sociedad porque es trinidad, dios es sociedad porque el

269 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 441

270 Sobre esto puede verse en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, II, p. 297, pasaje en el que repite la idea de la creación reflexiva de dios por parte de la sociedad en razón de que dios ha creado la comunidad humana como sociedad por ser él mismo sociedad. O, en la misma línea, Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 410, pasaje en el que, después de tildar de ligeros a los que piensan que han dicho algo al afirmar que a dios lo han creado los humanos como si eso no supusiese que dios los ha tenido que crear a ellos antes, dice: “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 a 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 personal concepción humana.” Si no precediesen los comentarios mencionados en los que Unamuno afirma que, si el individuo y la sociedad se pueden hacer una idea de dios (crear a dios incluso), es porque dios los ha creado a ellos antes y ha dejado impresa en el fondo de su mente su huella, a la manera que leíamos antes en Descartes; podría pensarse que un texto como éste estaría en la línea de la crítica de la religión de Feuerbach cuando en su *Das Wesen des Christentums* (1841) – *La esencia del cristianismo*, siguiendo a Jenófanes de Colofón escribe: “La religión, al menos la cristiana, es la relación del ser humano consigo mismo mejor: con su esencia subjetiva, pero la relación con su esencia como si se tratase de otra esencia. La esencia divina no es otra cosa sino la esencia humana o mejor: la esencia humana purificada, liberada de las limitaciones de la persona individual, objetivada, esto es, contemplada y adorada como otra esencia, distinta de lo humano, de su propia esencia – todas las determinaciones de la esencia divina son por eso mismo determinaciones humanas.” La traducción es nuestra, el original dice: „Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst oder richtiger: zu seinem (und zwar subjektiven) Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts andres als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d.h. angeschaut und verehrt, als ein andres, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.“ en Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, p. 49

cuerpo místico de Cristo contiene a la comunidad de los santos, o dios es sociedad también porque es el común denominador de todos los prójimos de una comunidad.

Según el segundo texto vemos que los humanos se buscan y se aman entre sí sin saber por qué, buscando la plenitud, y que se descubre que esto se debe a dios, único en que o desde el que se pueden amar realmente a las criaturas.

El ser sociedad, comunidad, un entresijo de relaciones, es una característica analítica tanto del sí mismo como de dios, que resultan ser uno reflejo del otro y contener de este modo en sí a todos los prójimos reales y posibles que median entre ambos extremos de la reflexión. A este concepto se puede llegar por vía progresiva, ascendente, inductiva, como veíamos arriba, o se puede partir de él y alcanzar a los demás prójimos de forma regresiva, deductiva, descendente, como vemos ahora. La clave que nos interesa aquí es que, para Unamuno, amor al prójimo y amor a dios (y, por extensión) amor a sí mismo, aunque analizables en sus relaciones, son indisolubles, inseparables, todos conforman una unidad en una única forma de amor que podemos llamar caridad. Habrá que ver a continuación si ésta es una característica exclusiva del amor unamuniano o si quizá esta idea de una unidad fundamental entre amor a dios y amor al prójimo se encuentra ya en la tradición.

Es precisamente en este punto en el que cobra sentido y resulta necesario abordar el tema de la justificación, es decir, la cuestión sobre si el amor que los humanos pueden dirigir a dios y a sus prójimos (las obras) pueden influir en algo el amor de dios (gracia).

El papel que haya de jugar la caridad en la justificación es uno de los puntos entorno a los cuales más ha arreciado la disputa entre católicos y protestantes. Esta discusión giró más entorno a las consecuencias de la caridad –las obras del amor– que entorno a la caridad en sí misma. La pregunta principal será si las obras del amor al prójimo podrán ser contadas como obras de amor a dios. Mientras los católicos valorarán las obras del amor al prójimo como obras del amor a dios y las harán esenciales para la justificación, los protestantes considerarán ambas innecesarias y aún inconvenientes para la justificación, que ha de ser siempre puramente gratuita y solamente por medio de la fe. Así, el amor a dios quedará subsumido en la fe de confianza, que sería la única forma aceptable de amor a dios, pero que no consiste en obras, sino en pura relación; por su parte, el amor al prójimo pasará a tener valor ético más que religioso y sus obras, aunque valoradas moralmente, serán irrelevantes a la hora de la salvación. Así, descubriremos que es de suma relevancia para la resolución de este debate el saber si se puede o no disociar amor a dios y amor al prójimo, en qué medida y en qué sentido, y, por tanto, si la caridad puede ser el nombre unitario para dos vertientes de un mismo amor o si se trata de amores que pertenecen a niveles

distintos. En este contexto podremos medir con precisión cuál es la posición del amor unamuniano a este respecto.

La caridad en el debate entre católicos y protestantes sobre la justificación

La diferencia de base entre la posición protestante y la posición católica con respecto al tema de la justificación se podría simplificar diciendo que mientras que los seguidores de Lutero afirman que para la justificación sólo la fe basta, los católicos defienden que es necesario que la fe como virtud teologal infusa sea informada por la caridad y la esperanza, las otras dos virtudes teologales también infusas, para que sea una fe justificante²⁷¹ y que, por lo tanto, es inseparable de las obras que son consecuencias suyas. Para los católicos es canónico desde Trento entender que la fe sola no basta si a ella no se añade la esperanza y en especial la caridad. Por su parte, los luteranos y reformados en general, acogiendo a una nueva definición de la fe no ya como adhesión a las verdades reveladas sino como confianza cordial y filial dirigida a dios (es decir, una fe que lleva ya el amor en su interior), consideraron que para la justificación sólo con la fe basta, sin necesidad de adición de las otras dos virtudes teologales. En lo que a nosotros nos concierne la disputa podría resumirse diciendo que mientras los católicos afirman la necesidad de la intervención de la caridad para la justificación, los luteranos afirman que la caridad no tiene papel en la justificación más allá de la pura gracia divina, es decir, no de otro modo que como amor de dios.

En la obra *Das Liebesgebot bei Paulus – El mandamiento del amor en Pablo* (1995), el profesor Thomas Söding hace una presentación y una valoración incisiva en relación al significado de esta polémica:

La disputa confesional entre católicos y protestantes se ha originado e inflamado una y otra vez en lo que concierne a la relación entre fe y amor. [...]. La discusión se agudiza en la controversia teológica con la pregunta sobre si la fórmula católica *fides caritate formata* es o no legítima. Dicho de otra forma: ¿se puede permanecer en la *sola fide* protestante cuando Pablo en Gal 5,6 habla de la efectividad de la fe por medio del amor y compromete a las comunidades a cumplir el mandamiento del amor como cumplimiento de la ley (Gal 5,14; Rom 13,8 ss)?²⁷²

271 Ver en *Documentos del Concilio de Trento*, Sesión VI – La justificación, Proemio, Capítulo VII.- Qué sea la justificación del pecador, y cuáles sus causas, <http://www.conoze.com/doc.php?doc=5248>. Thomas Söding resume en el siguiente texto la posición teológica que el Concilio de Trento habría defendido en esta sesión VI: “El decreto tridentino sobre la justificación cita Gal 5,6 (DH 1521) para fundamentar su tesis según la cual a la fe, junto con la esperanza, ha de añadirse sobre todo el amor (*accedere*), de forma que pueda ser justificante. En este juicio el Concilio parte de su suposición según la cual *fides* es el tener por verdadero el Evangelio revelado (DH 1526), mientras *caritas* es la unidad del amor a dios y a los prójimos.” en Söding, Thomas: *Das Liebesgebot bei Paulus*, p. 287-288. En el original: „Das tridentinische Rechtfertigungsdekret zitiert Gal 5,6 (DH 1531) zur Begründung seiner These, zum Glauben (*fides*) müsse neben der Hoffnung vor allem Liebe hinzutreten (*accedere*), um rechtfertigen zu können. In diesem Urteil geht das Konzil von seiner Voraussetzung aus, *fides* sei das Für-wahr-Halten des geoffenbarten Evangeliums (DH 1526), während *caritas* Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sei.“

Esta misma polémica, la expone también el profesor Otto Hermann Pesch en su *Hinführung zu Luther – Introducción a Lutero* (1982) en términos de dos posiciones que serían en el fondo la una la inversión de la otra: mientras que la versión católica, que coincidiría según este autor con la de Santo Tomás, afirma “Fides caritate formata”²⁷³, la de Lutero, rebelde contra la escolástica, afirmaría “Fides forma caritatis”²⁷⁴. Para Santo Tomás, la caridad vendría a conceder vida y forma a la fe que, por sí misma y en solitario, sería insuficiente, pues Santo Tomás entiende la fe como adhesión del intelecto a las verdades reveladas y tal adhesión no valdría de mucho sin que de ella se siguieran las consecuencias lógicas (esperanza y caridad). Para Lutero, a la inversa, la caridad en tanto que amor no tendría nada de divino, no estaría orientada en la dirección correcta, si no precediese el conocimiento de dios y de sus verdades reveladas por la fe. Lo que ocurre es que el concepto de fe de Lutero es sensiblemente distinto al de la adhesión del intelecto a las verdades reveladas: la fe luterana es poco más o menos lo mismo que la fe católica cuando ésta está informada por la caridad. La fe luterana es *notitia*, *assensus* y *fiducia*, de las cuales la última, la confianza, es la más importante²⁷⁵, resultando así que la fe luterana sería llamada mejor con el nombre de *fiducia* que con el de *fides*²⁷⁶. El concepto luterano de fe implica ya entonces el amor a dios.

En principio, podría pensarse que es ésta una disquisición teológica abstracta en la que los términos se cambian de posición siendo el resultado final el mismo: si en la versión católica las

272 Söding, Thomas: *Das Liebesgebot bei Paulus*, p. 8. El original dice: „Der konfessionelle Streit zwischen Katholiken und Protestanten hat sich von Anfang an und immer wieder am Verhältnis zwischen Glaube und Liebe entzündet. [...] Die Auseinandersetzung spitzt sich kontroverstheologisch in der Frage zu, ob die katholische Formel *fides caritate formata* legitim ist oder nicht. Anders formuliert: Kann am protestantischen *sola fide* festgehalten werden, wenn Paulus in Gal 5,6 von der Wirksamkeit des Glaubens durch die Liebe redet und die Gemeinden auf das Liebesgebot als Erfüllung des Gesetzes (Gal 5, 14; Röm 13,8 ff) verpflichtet?“

273 Sobre el tema de la *fides caritate formata* es recomendable leer el apartado 1. del capítulo 9 de la obra en Pesch, Otto Hermann: *Hinführung zu Luther*, pp. 154-158. También en Söding, Thomas: *Die Trias Glaube, Hoffnung und Liebe bei Paulus*, p. 26-29 se puede encontrar una exposición muy esclarecedora de la disputa. Para Lutero, la fórmula tomista no era sino un sofisma escolástico y una ficción, una fábula. Así se explica en palabras del profesor Söding: “Martín Lutero ve en la fórmula *fides caritate formata* una “ficción” que se debe a “sumamente tontas ensoñaciones de una doctrina sofística”. Lo correcto es más bien lo contrario: la fe no ha de ser “formada” por medio del amor, sino el amor por medio de la fe (WA 39, 318/16).” en Söding, Thomas: *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus* (1992) – *La triada fe, esperanza y caridad según Pablo*, pp. 28-29. En el original: „Martin Luther sieht in der Formel *fides caritate formata* eine „Fiktion“, die sich „höchst dummen Träumereien sophistischer Lehre“ verdanke. Richtig sei vielmehr gerade das Gegenteil: Der Glaube müsse nicht durch die Liebe, die Liebe müsse durch den Glauben „geformt“ werden (WA 39, 318/ 16).“

274 Sobre esta alternativa de Lutero a la fórmula tomista puede verse más en Pesch, Otto Hermann: *Hinführung zu Luther*, en el capítulo 9, la sección 2, pp. 158-162

275 Véase Kaftan, Julius: *Dogmatik* (1897), p. 621: “La fe consiste en *notitia*, *assensus*, *fiducia*, de las cuales la última es la más importante.” En el original: „Der Glaube besteht in *notitia*, *assensus*, *fiducia*, von denen die letzte die wichtigste ist.“ Albrecht Ritschl explica por qué los reformadores han puesto el acento en el aspecto de confianza de la fe: la escolástica lo había olvidado, ver: Ritschl, Albrecht: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, Tomo I (1882), pp. 184-185

276 Collado, Jesus-Antonio: *Kierkegaard y Unamuno*, p. 362

tres virtudes tienen que participar cada una en relación con la otra para hacer posible la justificación; en la versión luterana, aunque se diga que sólo la fe salva, estando la “caridad” en la fe en forma de confianza y siendo sinónima ésta de la esperanza, estarían implícitas también las tres virtudes teologales, solo que incluidas todas en la fe. No obstante, veremos que la diferencia entre una posición y la otra será notable una vez se desarrollen ambas concepciones, sobre todo cuando se trate de definir la caridad en su vertiente activa, más allá de su aspecto infuso como virtud teologal, es decir, cuando se llegue a las consecuencias prácticas de estas premisas teóricas.

La tradición católica, apoyada como indica el profesor Söding, sobre todo, en el pasaje de Gálatas 5, 6 del Apóstol San Pablo, defiende que la fe sin la caridad es una fe informe, puesto que la forma de la fe es la caridad:

[...] porque en Cristo Jesús ni la circuncisión vale algo, ni la incircuncisión, sino la fe que obra por el amor.²⁷⁷

El procedimiento de formación de la fórmula católica *fides caritate formata* a partir de este fragmento del Evangelio puede verse en la *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 4, Artículo 3, en la que Santo Tomás se pregunta si la caridad es la forma de la fe. Contra las objeciones que sostienen que la caridad no es forma de la fe, Santo Tomás opone el fragmento de Gálatas arriba citado y dice:

Contra esto: está el hecho de que todo ser actúa por su forma, y la *fe actúa por la caridad* (Gál 5,6). En consecuencia, la caridad es forma de la fe.²⁷⁸

Es muy interesante para lo que nos concierne aquí señalar cómo el concepto de “caridad” se aproxima así al de “obrar de la fe”, siendo así que la fe se activa, se realiza, se pone en marcha gracias al impulso de la caridad. Pero a eso llegaremos, por el momento estamos centrándonos en la caridad sólo en su aspecto de virtud teologal infusa. La fe sola entonces no basta, sino que ha de ser una fe informada por el amor, por la caridad que entendemos es en un primer momento el amor infundido por dios, amor de dios, pero en un segundo momento, en cuanto que lleva a la fe al acto, ha de entenderse también que la caridad será el amor al prójimo y el amor a dios. Nótese que Santo Tomás está considerando por un lado una *fides informis* y por otro una *fides formata*. El amor es la forma de la fe porque es, en el orden de la voluntad, el fin al que se dirige

²⁷⁷ Gálatas 5, 6

²⁷⁸ Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 4, Artículo 3, En cambio

la fe, que por sí sola sería un ordenamiento correcto, pero exclusivo del orden del entendimiento. Así como el amor a dios daba forma al amor al prójimo, también le concede la caridad su forma a la fe.

Santo Tomás argumenta en la solución a las contradicciones como sigue:

Pero es evidente, por lo que hemos expuesto (a.1), que el acto de la fe se adecua, como a su fin, al objeto de la voluntad, que es el bien. Por otra parte, el bien que constituye el fin de la fe, es decir, el bien divino, es el objeto propio de la caridad. Por eso se la llama a la caridad forma de la fe, en cuanto que por la caridad se perfecciona e informa el acto de la fe.²⁷⁹

La fe se actualiza gracias a la caridad y el acto de la fe es un acto de voluntad bien dirigida que tiene como objetivo el bien supremo. Ese mismo es también el objeto de la caridad, es decir, el bien divino. La caridad pone en movimiento a la fe al mismo tiempo que la asiste a la hora de alcanzar su finalidad. La causa eficiente de la caridad y de la fe es, como su causa final, dios mismo, objetivo de la voluntad humana bien ordenada. En esto no hay disputa entre católicos y protestantes. Ahora bien, si la caridad ha de ser entendida solamente como amor a dios y amor de dios o si se entiende también como amor al prójimo, sí será un punto de discordia. Aquí se reanuda la polémica y se separan de nuevo las posiciones. Si la caridad es solamente amor a dios y amor divino, como veremos en los argumentos de Ritschl, entonces esta caridad será indistinguible de la fe confianza de Lutero. Si, en cambio, la caridad implica también el amor al prójimo y sus consecuentes obras, estaremos en la versión católica, inaceptable para los luteranos.

Sobre este tema ha profundizado Miriam Rose en su obra *Fides caritate formata*²⁸⁰. La autora de esta monografía publicada en 2007 y dedicada exclusivamente al tema en la *Suma de Teología* de Santo Tomás, se apoya también en la obra citada de Otto Hermann Pesch para indicar que la clave de muchos malentendidos en esta disputa consiste en no distinguir la caridad como virtud teologal de los actos que se siguen de la caridad, es decir, de la caridad como acto y como hábito. Rose concede que, si se entiende la caridad directamente como los actos y las obras de la caridad, entonces efectivamente tendría sentido la acusación según la cual la doctrina católica vendría a defender que las obras son necesarias para la justificación y la oposición sería diametral con respecto a la de Lutero, que afirma sin rodeos que las obras no juegan ningún papel para la justificación. Ahora, si la caridad se entiende como virtud teologal infusa, aunque Lutero efectivamente afirme que la justificación ocurre *Sola fide*, ya no se podría sostener que la

279 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 4, Artículo 3, Solución

280 Ver Rose, Miriam: *Fides caritate formata*, p. 207

oposición entre una posición y la otra es tan radical, sino que la diferencia entre ambas consistiría más en una disquisición teológica sobre la relación interna entre las virtudes teologales.

Ahora bien, a pesar del intento conciliador de Rose, que intenta reducir la disputa al área de las disquisiciones teológicas más abstractas, la verdad es que resulta muy difícil contener las consecuencias que en la doctrina práctica tendrá el que se acepte o no la intervención de la caridad junto a la fe en la doctrina de la justificación. De hecho, se puede ya entrever que si se afirma la necesidad de la caridad para acceder a la justificación, esto será difícilmente compatible con el corolario de que las buenas obras no serán de ninguna importancia para la misma, aunque se haya hablado allí de la caridad simplemente como virtud teologal. Aunque la caridad se reduzca a la caridad divina en el sentido de amor de dios, no se puede negar que la caridad como amor de dios se ha realizado también por medio de obras, obras que a su vez han infundido y despiertan la caridad en las personas humanas que la expresarán como amor a dios o como amor al prójimo de nuevo por medio de obras. Conceder entonces la necesidad de la caridad para la justificación y restar luego sus obras, que son una consecuencia necesaria de ella, resulta prácticamente imposible. Y de aquí todas las dificultades de la doctrina católica para no caer en la afirmación de que por las obras se pueda influir en la justificación y la solución protestante de retirar por completo la caridad de la justificación para poder afirmar que las obras no tienen en ella ningún efecto.

Todo esto está en relación directa con el debate sobre si la fe sin obras es una fe muerta y si la fe implica ya siempre y necesariamente sus obras, que son obras de caridad. La concesión entonces de que la caridad ha de informar a la fe para que ésta justifique es lo que llevaría a la doctrina tomista y católica a la difícil situación en la cual hay que afirmar, por un lado, que los seres humanos son justificados por la gracia, por la pura y gratuita misericordia divina, sin que sus esfuerzos puedan ser decisivos para dios y, al mismo tiempo, afirmar que, una vez justificados, los humanos, en uso de su libertad, pueden aumentar la santificación o incluso echarla a perder hasta merecer perder la justificación recibida por la gracia.

Así explica el Concilio de Trento cómo por causa de la doctrina de la justificación por la sola fe puede caerse en la vanidad de creerse salvado y, cómo, debido a esa falsa convicción, a esa presunción, el creyente puede acabar por perderse:

Mas aunque sea necesario que los pecados ni se perdonan, ni jamás se han perdonado, sino gratuitamente por la misericordia divina, y mérito de Jesucristo; sin embargo no se puede decir que se perdonan, o se han perdonado a ninguno que haga ostentación de su confianza, y de la certidumbre de que sus pecados le están perdonados, [...]. Ni tampoco se puede afirmar

que los verdaderamente justificados deben tener por cierto en su interior, sin el menor género de duda, que están justificados; [...]. Porque así como ninguna persona piadosa debe dudar de la misericordia divina, de los méritos de Jesucristo, ni de la virtud y eficacia de los sacramentos: del mismo modo todos pueden recelarse y temer respecto de su estado en gracia, si vuelven la consideración a sí mismos, y a su propia debilidad e indisposición; pues nadie puede saber con la certidumbre de su fe, en que no cabe engaño, que ha conseguido la gracia de Dios.²⁸¹

Estar perfectamente convencido de encontrarse en estado de gracia, justificado, en esta vida, gracias a la misericordia divina y el mérito de Jesucristo, como promete la fe confianza de los luteranos, no es para los católicos de Trento una actitud piadosa, ya que en esa confianza se olvida la debilidad intrínseca del ser humano. Si bien es cierto que Cristo ha muerto para la salvación de todos los humanos, es cierto también que el que no participe en su pasión no ha de salvarse. Pero ser partícipe de la pasión y la redención de Cristo sólo por la fe en ella, como afirman los luteranos, y desentenderse de la conducta que de esto haya de seguirse, también hacia los prójimos, es igualmente condenable por implicar o conducir a la vanidad y a la presunción. La persona humana ha de mantenerse precavida durante toda la vida y, desde la confianza que le confiere su fe y la redención por Cristo, esforzarse por merecer lo que gratuitamente se le ha dado y no echarlo a perder por creerlo seguro. Además, aún una vez justificada una persona por la fe y el bautismo, el ser humano conserva su libertad y, durante el estado de peregrinaje, no es sanado por completo de sus debilidades, lo cual hace posible que pueda arruinar el don divino con malas obras y malos hábitos tanto como aumentarlo si accede a los sacramentos y cumple con los mandamientos de la Iglesia. El Concilio afirma entonces que, si bien por la presunción vana puede echarse a perder lo que se ha recibido, también puede aumentarse el mérito por medio de una vida santa:

[...] mediante la observancia de los mandamientos de Dios, y de la Iglesia, crecen en la misma santidad que por la gracia de Cristo han recibido, y cooperando la fe con las buenas obras, se justifican más; según está escrito: El que es justo, continúe justificándose. Y en otra parte: no te receles de justificarte hasta la muerte. Y además: Bien veis que el hombre se justifica por sus obras, y no solo por la fe. Este es el aumento de santidad que pide la Iglesia cuando ruega: Danos, Señor, aumento de fe, esperanza y caridad.²⁸²

Según nuestra tesis, esta doctrina es perfectamente coherente con la admisión de la caridad como necesaria para la justificación debido a la cercanía del concepto de caridad como simple virtud teologal y de la caridad puesta en práctica en la forma de las obras que se hacen por amor

281 Ver en *Documentos del Concilio de Trento*, Sesión VI – La justificación, Proemio, Capítulo IX.- Contra la vana confianza de los herejes, <http://www.conoze.com/doc.php?doc=5248>

282 Ver en *Documentos del Concilio de Trento*, Sesión VI – La justificación, Proemio, Capítulo X.- Del aumento de la justificación, <http://www.conoze.com/doc.php?doc=5248>

a dios y al prójimo. Acrecentando por medio de las obras y el hábito la caridad una vez recibida, se aumenta la santificación y la justificación; es como si dios nos hubiese lanzado una escala, pero fuese nuestra decisión y tarea subirla.

Claro que para un reformado todo esto suena a mezcla indebida de religión y moral y –ya podemos imaginarnos– intromisión de *eros* en la caridad católica. Así lo expresa con perfecta claridad Ritschl en el § 19 del tomo III de su obra *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, apartado en el que expone su crítica de la doctrina católica expuesta en este Concilio:

El motivo general por el que la suposición católica ha de ser rechazada es que los rasgos en los que el cristianismo es religión y aquellos que se refieren a su intención moral, no deben ser confundidos los unos con los otros, si no se quiere enturbiar y falsificar al cristianismo en ambas relaciones.²⁸³

Mientras que los protestantes establecen un corte entre el cristianismo como religión y el cristianismo como moral, para los católicos, ambos aspectos estarían mezclados tratándose de una moral religiosa o de una religión moral y esto se expresaría de manera nuclear y modélica en su doctrina de la justificación, en la que las virtudes teologales son a la vez la forma de relacionarse con dios y con el mundo. Para los protestantes, la doctrina de la justificación sería una doctrina puramente religiosa que, en virtud del corte entre religión y moral, nada tendría que ver con la doctrina ética de una comunidad cristiana cualquiera y, así, lo que vale para la ética no vale para la justificación y viceversa:

Pero precisamente porque el tipo religioso del cristianismo y su finalidad moral son en sí mismas diferentes, precisamente por eso el amor activo por los seres humanos, el cual se dirige a la finalidad moral del cristianismo, no puede tener al mismo tiempo validez como condición directa para la relación religiosa con Dios en la justificación.²⁸⁴

Las obras valen para los humanos y ante los humanos y en ese ámbito habrá que valorarlas, pero no valen ante dios; ante dios sólo la fe basta. El corte operado entre moral y religión refleja

283 Ritschl, Albert: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 19, p. 101. Falta todavía una traducción española de esta obra, así que la traducción propuesta es nuestra. En el original se encuentra: “Der allgemeine Grund, aus welchem diese katholische Annahme verworfen werden muß, ist der, daß diese Merkmale, in welchen das Christenthum Religion ist, und diejenigen, welche seine sittliche Abzweckung bezeichnen, nicht in einander gewirrt werden dürfen, wenn das Christenthum nicht in beiden Beziehungen getrübt und verfälscht werden soll.”

284 Ritschl, Albert: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 19, p. 101. En el original: “Aber eben weil die religiöse Art des Christenthums und seine sittliche Abzweckung an sich unterschieden sind, so kann die thätige Menschenliebe, welche auf den sittlichen Zweck des Christenthums gerichtet ist, nicht zugleich als die directe Bedingung für das religiöse Verhältnis zu Gott in der Rechtfertigung gelten.”

el corte operado entre amor al prójimo y amor a dios. La religión se ocupa de la relación directa del creyente con dios, es decir, del amor de dios y del amor a dios practicado por el creyente individual en su particular relación con dios y no por la comunidad. La práctica del amor al prójimo caería fuera de la religión y sería una cuestión de la moral, del “amor activo por los seres humanos” que es “la finalidad moral del cristianismo”.

Como se puede ver en algunos fragmentos de San Pablo, pero sobre todo en la Carta del Apóstol Santiago, pueden elevarse serias dudas sobre si esta división entre ética y religión es posible en el cristianismo manteniéndose fieles a lo dicho en las Escrituras. Esa era de hecho la duda que elevaba Söding cuando se preguntaba si era posible mantenerse en el *Sola fide* a la vista de Galatas 5,6. Como veremos más adelante, el mismo Adolf Harnack, alumno de Ritschl, defenderá que no es posible establecer tal separación y que fue justamente la obra de Cristo el unir inquebrantablemente estos dos aspectos de la vida humana. Unamuno también defenderá que tal corte no es posible, aunque de una forma distinta a la de Harnack.

Por una parte, Unamuno desprecia el uso de la religión como “policía trascendente”, como él la llama, con fines éticos y políticos, para establecer y mantener el orden social²⁸⁵. Por otra parte, Unamuno lanza una crítica contra Ritschl y los luteranos sosteniendo que, al final, justamente por establecer una doctrina de la justificación tan puramente religiosa, en la que se corta la relación moral entre el ser humano y dios, en la que las obras del ser humano no tienen nada que hacer y la sola gracia divina decide, el luteranismo degenera en la práctica en una doctrina más bien ética que religiosa, una doctrina que volverá al rigorismo moralista propio de los fariseos y que terminará en su inversión con Kant reduciendo la religión a ética²⁸⁶.

En su exposición sobre la doctrina de la justificación del Concilio de Trento, Thomas Söding apunta que la caridad de la que se trata en la justificación es sobre todo el amor a dios, algo que Ritschl, como veíamos, también sostiene y considera integrado en la fe confianza luterana. Pero a pesar de este punto de acuerdo, Söding no puede evitar hacer referencia a la innegable implicación ética de la doctrina religiosa católica de la justificación que, por lo mismo, confirmaría la acusación de Ritschl: los católicos, a conciencia, no dividen ética y religión sino que integran a ambas en la doctrina de la justificación:

Para la doctrina tridentina de la justificación es, por el contrario, la *caritas* en el fondo el amor a Dios y como tal la esencia de la correcta relación con Dios, en la cual la ética está

285 Véase Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IV, p. 331, donde afirma que el infierno es una invención que se ha hecho necesaria para convertir la religión en policía. También en op. Cit., VI, p. 373, donde introduce el término de “policía trascendente”. O todavía en op. Cit., X, p. 468, donde critica el dogma que afirma que los condenados han de sufrir una pena infinita en el infierno.

286 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IV, p. 328

implicada, mientras que la *fides* es la unión del escuchar, convertirse y tener por verdadera la doctrina cristiana; por eso ha de ser la fe formada por el amor para poder ser justificante [...].²⁸⁷

Ritschl identificando fe con amor a dios, concluye así su crítica a la doctrina del Concilio de Trento:

La justificación cuenta solamente con la fe como su correlato, pues que en sentido cristiano ella significa la determinación de la relación religiosa de los seres humanos con Dios como su padre, la cual es necesaria bajo la premisa del pecado y posible en comparación con la conciencia del pecado. Con esta relación no tiene que ver entonces el activo amor al prójimo que se dirige a los demás seres humanos.²⁸⁸

Y lo cierto es que, este texto no está muy distante del Artículo 3 de la Cuestión 4 de Santo Tomás, al que Ritschl intenta distanciar de la doctrina tridentina, queriendo mostrar que en este punto hay más acuerdo entre Lutero y Santo Tomás que entre Santo Tomás y el Concilio. Allí, Santo Tomás tampoco incluía las obras del amor al prójimo como informadoras de la fe, sino solamente la caridad entendida como la dirección de la voluntad hacia el bien supremo, es decir, entendida más bien solamente como amor a dios. Pero la posición de Ritschl sí está ya en franca contradicción con el texto del Artículo 4 de la Cuestión 4 –que veremos a continuación, al abordar también el pasaje de la carta del Apóstol Santiago que compromete seriamente la posición luterana– en el que las obras, como consecuencia inevitable de aquél amor a dios, son tenidas también como necesarias para vivificar y formar a la fe.

Según Ritschl, la fe no ha de ser entendida simplemente como el escuchar la palabra divina y adherirse a ella con el entendimiento (*notitia* y *assensus*) sino también como confianza en la persona de dios (*fiducia*)²⁸⁹. Es la fe, sobre todo entendida al modo luterano como *fiducia*, el

287 Söding, Thomas: *Das Liebesgebot bei Paulus*, p. 8. En el original: „Für die tridentinische Rechtfertigungslehre ist hingegen die *caritas* im Grunde die Liebe zu Gott und als solche Inbegriff der rechten Gottesbeziehung, in der die Ethik impliziert ist, während *fides* die Verbindung von Hören, Sich-Bekehren und Für-wahr-Halten der christlichen Lehre meint; deshalb müsse der Glaube von der Liebe geformt werden, um rechtfertigen zu können [...]“.

288 Ritschl, Albert: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 19, p. 101. En el original: „Die Rechtfertigung rechnet auf den Glauben allein als ihr directes Correlat, weil sie im christlichen Sinne die Bestimmung des religiösen Verhältnisses der Menschen zu Gott als ihrem Vater bezeichnet, welche unter der Voraussetzung der Sünde nothwendig und im Vergleich mit dem Schuldbewußtsein möglich ist. In dieses Verhältniß also gehört die thätige Liebe gegen die Menschen nicht hinein.“

289 Thomas Söding, analizando el concepto de fe en San Pablo, encuentra que, al menos en algunos aspectos, la concepción luterana no se aleja mucho de la fe tal como la entiende San Pablo, concepción de la que la escolástica se habría alejado por su intelectualismo: “La fe no es para Lutero solamente el asentimiento del entendimiento con respecto a la Palabra de Dios revelada, sino la confianza en que Dios es capaz de superar la decadencia del ser humano en el pecado y en la muerte y en que él es capaz de reconocer la justicia de Jesucristo para salvarlo. De esta fe crece la esperanza como una firme confianza en Dios, cuyo único motivo es la misericordia. *Caritas* es para Lutero sobre todo el amor al prójimo; esto es, es ordenada por la ley y en este sentido una obra. De ello se sigue consecuentemente: puesto que la justificación sucede *sola gratia* y *solo*

lugar en el que se da la relación de filiación entre dios y la persona humana, es en ella en donde se vive el amor a dios como confianza en su palabra y en sus promesas y como disposición y obediencia para cumplir sus mandamientos. Considerando esto, la única diferencia entre católicos y protestantes sería que, mientras unos entienden al amor ya incluido necesariamente en la fe, los otros entienden que ha de adherírsele desde fuera. Pero esto no es todo: los reformados insisten una y otra vez en distinguir y separar el amor a dios del amor al prójimo para así no caer con la *fiducia* en las mismas consecuencias que traía consigo la *fides caritate formata*. La caridad se había convertido para ellos en un concepto engorroso por contener ambos amores y ser para ellos necesario dejar fuera de la fe justificante el amor al prójimo.

El problema que tienen los protestantes desde Lutero para aceptar la presencia de las obras del amor en la justificación, hemos de entenderlo en el contexto que se abre especialmente con el pasaje ya citado de la Carta a los Romanos 13, 8-10²⁹⁰, según el cual, Cristo es la consumación de la ley. A partir de él, para la tradición católica, las tres virtudes teologales y no el cumplimiento minucioso de toda la ley expuesta a lo largo del Antiguo Testamento, son suficientes para salvarse. Es en este contexto en el que hay que situar la idea de Lutero según la cual sólo la fe salva. Con su doctrina de la *sola fide* Lutero pretende librar a la doctrina católica de lo que, según él, son restos de la concepción pagana, pero también de la judía. Como contraste a la concepción propiamente judía, inspirada en el AT, según la cual son las obras de la ley, el cumplimiento de los mandamientos, tanto morales como rituales, es decir, la obediencia, la que salva y justifica, el NT habría traído la buena nueva de que las obras de la ley no afectan para nada la salvación, sino sólo la fe confiante en la obra redentora de Cristo como salvador. En palabras de Söding:

Christo, sucede también *sola fide*. Naturalmente sin obras del amor la fe no sería la fe (WA 56, 249/5 ss). Sin embargo, no accede el amor a la fe; más bien es la caritas con la (verdadera) fe ya siempre dada juntamente por Dios (WA 57 I, 153/14 ss), de tal modo que entre ellas se da una unidad inquebrantable (WA 1, 399/19 – 400/10).” en Söding, Thomas: *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus*, pp. 28-29. En el original: “Glaube ist für Luther nicht allein die Zustimmung des Verstandes zum geoffenbarten Wort Gottes, sondern das Zutrauen, daß Gott die Sünden- und Todesverfallenheit des Menschen zu überwinden vermag und ihm, um in zu retten, die Gerechtigkeit Jesu Christi zuerkennen. Aus diesem Glauben wächst die Hoffnung als ein festes Vertrauen auf Gott, dessen einziger Grund die Gnade ist. Caritas ist für Luther vor allem die Liebe zum Nächsten; also ist sie vom Gesetz geboten und insofern ein Werk. Daraus ergibt sich schlüssig: Weil die Rechtfertigung sola gratia und solo Christo erfolgt, erfolgt sola fide. Freilich: Ohne Werke der Liebe wäre der Glaube gar nicht Glaube (WA 56, 249/5ff). Doch tritt die Liebe nicht zum Glauben hinzu; vielmehr ist die caritas mit der (wahren) fides von Gott immer schon mitgegeben (WA 57 I, 153/14ff), so daß eine untrennbare Einheit entsteht (WA 1, 399/19 – 400/10).“

290 Que dice: “No debáis a nadie nada, sino el amaros unos a otros; porque el que ama al prójimo, ha cumplido la ley.”

Para Martín Lutero es el amor al prójimo, exigido en la ley, una “obra” (WA 40/1, 218/8); por eso no puede contribuir en nada para la justificación –y esto aunque el amor sea de importancia vital para los cristianos (WA 6,84 ss).²⁹¹

El amor es importante, también para Lutero, pero sólo en el aspecto ético, en lo que concierne a la conducta y a la organización de las comunidades de creyentes, pero no para la justificación. Para los católicos, inspirados principalmente por Gálatas 5, 14, la palabra de Cristo expresa la realización y completud de la ley y los profetas, pero, aunque buena nueva, el amor a dios y el amor al prójimo no dejan de ser mandamientos de la nueva ley que las personas podrán cumplir o incumplir, apreciar o despreciar y por lo cual serán juzgados:

Porque toda la ley en esta sola palabra se cumple: Amarás a tu prójimo como a ti mismo.²⁹²

Veíamos que entre los protestantes también se entiende así, incluso llevado al extremo el carácter de “mandamiento” del amor como era el caso de Kierkegaard; pero también es común entre muchos protestantes entender que toda ley ha sido abolida y que las obras que siguen a la fe en Cristo no son obras de la ley, del deber y de la obediencia, sino obras solamente de la gracia. Creemos que la explicación de esta aparente contradicción entre las posturas se encuentra de nuevo en la tajante división que establecen entre ética y religión, entre la relación con los prójimos y la relación con dios. Así, mientras en el cumplimiento del amor al prójimo puede reinar el rigorismo de la obediencia judaica, en la relación con dios por la fe puede reinar la libertad de la gracia, exclusiva de la buena nueva cristiana.

En cualquier caso, el amor al prójimo es algo demasiado mundano, demasiado dependiente de la situación y de las contingencias –como todo en la naturaleza humana– como para que juegue un papel en la justificación, en la que para Lutero sólo cuenta la relación directa e inmediata del ser humano con dios. Por eso, no pueden contarse como válidas para contribuir o restar a la justificación obras que caen bajo el juicio humano: la justificación ha de operarse *sola fide* y *sola gratia*. Los seres humanos no están heridos por el pecado, sino incapacitados totalmente por él para amar como dios manda, por lo que toda obra del amor al prójimo humano es una obra en el fondo de amor interesado, de *eros*. Cuando el amor al prójimo es verdadero amor cristiano, entonces es amor de dios, amor de Cristo y no de los humanos, es decir, gracia, *ágape* y no *eros* o *philia* o *amor* o cualquier otro modo no cualificado del amor.

291 Söding, Thomas: *Das Liebesgebot bei Paulus*, p. 8. En el original: „Für Martin Luther ist die Nächstenliebe, im Gesetz geboten, ein „Werk“ (WA 40/1,218/8); deshalb könne sie zur Rechtfertigung nichts beitragen – so lebenswichtig die Liebe für die Christen sei (WA 6,84ff).“

292 Gálatas 5, 14

Pero contra la *sola fide* luterana se puede oponer, como hacen los católicos, el fragmento de Gálatas 5, 14. Desde él, llevando la interpretación al límite y de manera polémica, podría sostenerse un “*sólo el amor salva*” contra el luterano “*sólo la fe salva*”. Desde este fragmento, puede defenderse también que las obras de caridad y ya no sólo la caridad como virtud, son necesarias para realizar el mandamiento evangélico. Ésa es de hecho la línea que seguirán los pensadores laicos cuando pretendan rescatar lo que para ellos sigue siendo valioso del cristianismo una vez restada la teología y el teocentrismo y esta es también, como veremos, la línea de desarrollo del catolicismo en la que hemos de situar a Unamuno.

Pero el tema de la relación de la fe con las obras por medio de la caridad tiene todavía más recorrido. En el artículo 4 de la ya antes mencionada cuestión 4 de la *Suma*, vuelve Santo Tomás a abordar el problema sobre la fe informe bajo la alusión ahora al versículo de la carta de Santiago 2, 20, que dice:

Pero alguno dirá: Tú tienes fe, y yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin tus obras, y yo te mostraré mi fe por mis obras. Tú crees que Dios es uno; bien haces. También los demonios creen, y tiemblan. ¿Mas quieres saber, hombre vano, que la fe sin obras es muerta? ¿No fue justificado por las obras Abraham nuestro padre, cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿No ves que la fe actuó juntamente con sus obras, y que la fe se perfeccionó por las obras?²⁹³

Según este texto del Apóstol Santiago, es claro que es posible pensar una fe que no justifique, pues que los demonios también creen, pero como no aman a dios ni obran según su amor, tiemblan por pensar lo que ha de ocurrirles el día del juicio. La fe sin obras está muerta y Abraham, que tenía fe, fue justificado por sus obras, que fueron los actos de su fe. La exposición de Santo Tomás sobre la *fides caritate formata* tal como la leíamos en sus textos se corresponde a la perfección con el último versículo del fragmento de Santiago: las obras de la caridad se siguen de la fe viva y la perfeccionan, la completan.

Los luteranos podrían defenderse contra esta interpretación afirmando que Santiago se refiere aquí no a la fe, no a la *fiducia*, sino a la simple creencia, a un acto del entendimiento y no de la voluntad. Pero no es menos cierto que la fe sin obras de Santiago no es otra cosa que la fe informe de Santo Tomás y que Santiago no habla de “creencia” y después de “fe” sino de fe sin obras y de fe con obras, de fe viva y de fe muerta. Santiago no duda en incluir las buenas obras que se siguen de la fe, es decir, la caridad que se añade a la fe, como necesaria para la justificación y no ya, como advertía Rose, solamente la caridad en cuanto virtud teologal infusa, sino en cuanto acto y hábito humano.

293 Santiago 2, 18-23

Contra todas las tesis del artículo 4 de la Cuestión 4 de la *Suma de Teología* II-II en las que se sostenía que la fe no podía ser informada, responde Santo Tomás:

En cambio está lo que sobre el texto de Santiago: *La fe, si no tiene obras, está realmente muerta*, añade la Glosa: *con ellas revive*. Por lo tanto, la fe, antes muerta e informe, se torna en formada y viva.²⁹⁴

A pesar de los esfuerzos que, como veremos poco más abajo, hará Ritschl para salvar la doctrina de Santo Tomás y distinguirla de la del Concilio de Trento, lo cierto es que combinando este texto con el citado arriba en el que afirmaba que la forma de la fe es la caridad²⁹⁵, es prácticamente imposible afirmar que no es doctrina tomista el incluir la obras de la caridad en la justificación si en ella juega algún papel la fe formada y viva.

Aunque los luteranos alegarán que cuando ellos hablan de “fe” se refieren por supuesto a la fe viva y no a la fe muerta, lo cierto es que un texto como éste es sin duda el escollo más insalvable que han de encontrarse a la hora de defender su doctrina. Pues ¿qué sentido tendría restar la importancia de las obras para la justificación si la fe viva no es tal sin las obras que natural y necesariamente de ella se siguen? ¿No habría que hablar entonces de dos tipos de “obras”, de obras que justifican (las de la fe viva) y de obras que no justifican (las que no provienen de la fe)? Pero eso es inaceptable para los reformados, pues con esto estaríamos de vuelta en la doctrina católica –y pagana, según ellos.

La estrategia de un fideísta reformado como Eugène Ménégoz (1838-1921), al que Unamuno también leía, será desacreditar a Santiago frente a San Pablo como un layo que, por no tener un espíritu tan fino como el de San Pablo, no habría sabido separar la importancia de las obras de la importancia de la fe y habría construido así una teoría sinérgica de la justificación en la que confluyen la fe y las obras, teoría que sería la base de la doctrina católica²⁹⁶. Ménégoz no dice en ningún momento que la doctrina de Santiago sea falsa, sino simplemente tosca y la falta de espíritu analítico de dicha teoría sería la causa de lo que, según él, se habría convertido en una confusión total de la importancia de las obras en la doctrina católica desarrollada por Santo Tomás y expuesta finalmente en Trento.

Anders Nygren se refiere con palabras definitivas a la doctrina de la justificación luterana:

294 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 4, Artículo 4, En cambio

295 Ver Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 4, Artículo 3, Solución

296 Ver Ménégoz, Eugène: *Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und nach Jakobus* (No ha sido posible encontrar el original en francés publicado en París en 1901 bajo el título *Étude comparative de l'enseignement de saint Paul et de saint Jacques sur la justification par la foi*), pp. 30-31

In loco iustificationis, según Lutero, el amor no tiene nada que hacer; allí manda la fe sola, esto es, solo Cristo.²⁹⁷

Lo cual sería aceptable si por “amor” se entiende el amor natural humano, lo que a su vez haría vana tal afirmación dado que nadie sostiene que el amor humano a secas juegue un papel en la justificación; pero que resulta difícil de aceptar si por “amor” se entiende la caridad, pues ¿no es Cristo pura caridad? ¿No es en *imitatio Christi* que los cristianos practican el amor al prójimo? ¿Habría que concluir que si la caridad no tiene nada que hacer *in loco iustificationis* tampoco Cristo tiene nada que hacer allí? Pero ese no es el espíritu de la doctrina luterana, pues al *sola fide* y al *sola gratia* añadirá aún el *solus Christus*. De lo que se trata es de negar que por medio de la práctica del amor al prójimo, que por medio de cualquier obra humana, pueda influirse de cualquier forma que sea sobre la salvación y la justificación.

Lo decisivo en la posición luterana según la cual las obras de amor al prójimo no cuentan para la justificación es que, de esta forma, queda definitivamente cortada la línea ascendente, inductiva hacia dios tal como nos la planteaba Unamuno en uno de sus textos. Esto lo explica Nygren mejor que ningún otro al señalar el amor al prójimo católico como *eros*, es decir, como un amor de concupiscencia, por medio del cual los católicos pretenderían negociar con dios su salvación en lugar de disponerse y entregarse completamente a la sola gracia de *ágape*. Cortada esta línea ascendente, siendo sólo importante para la salvación la relación filial con dios y afirmando que ésta sólo puede darse porque dios baja a donde están los humanos y no porque los humanos suban a donde está dios por medio de sus obras y de sus prójimos, queda imposibilitada cualquier consecuencia de esta doctrina que pudiese poner en valor el mérito de las obras para la obtención de la gracia y misericordia divina. La fe, la aptitud receptiva por parte del ser humano para el amor del dios que desciende a donde ellos están será suficiente, se tratará a partir de ese momento de dejarse elevar y no de elevarse. Se termina con esto el reconocimiento de santos y todo esfuerzo por alcanzar la santidad: los luteranos no reconocen santos, si acaso, todo creyente es santo pues tiene acceso a la santidad ofrecida por dios. Es verdad que la doctrina católica no afirma en ningún momento que los humanos por sí mismos puedan alcanzar a dios, como a veces pareciera afirmar Unamuno, esto lo condena de hecho la Iglesia al comienzo del mismo Concilio de Trento²⁹⁸. Pero lo que la doctrina católica acepta, como explica Nygren, es la posibilidad de que, una vez santificados por dios, los seres humanos se relacionen con él a su altura, es decir, continúen esforzándose por aproximarse a él tras el primer impulso divino:

297 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 564. En el original: „*In loco iustificationis* hat die Liebe nach Luther nichts zu schaffen; da herrscht der Glaube allein, d.h. Christus allein. [...]“

298 Ver en *Documentos del Concilio de Trento*, Sesión VI – La justificación, Proemio, Capítulo I.-Que la naturaleza y la ley no pueden justificar a los hombres, <http://www.conoze.com/doc.php?doc=5248>

Así será “fides caritate formata” la expresión clásica del catolicismo para la comunidad con Dios al nivel de Dios, en base a la santidad. Cuando Dios quiere tratar con un pecador ha de, por decirlo así, transformarlo, para que así se convierta en algo distinto de lo que era.²⁹⁹

Una vez más encontramos en este texto la crítica protestante según la cual acusan a los católicos de buscar la comunidad con dios al nivel de dios, como una amistad o un compadreo³⁰⁰. Para los protestantes, la relación con dios no se dará al nivel de la santidad, sino al nivel del pecado: el ser humano es pecador por naturaleza y necesita que dios se vuelva hacia él, baje a donde él está, para así poder ser salvado y justificado; ninguna obra humana podría librar a la naturaleza de la mancha del pecado ni aproximar al hombre a dios de una forma significativa para los parámetros divinos. De acuerdo, pero y una vez que dios ya ha bajado y ha andado entre los humanos, ha muerto, ha resucitado y ascendido a los cielos, ¿no se ha abierto un camino para los humanos por el que puedan acercarse a dios?

Anders Nygren lleva la cuestión más allá y señala que la disputa sobre la justificación entre católicos y protestantes es en realidad la disputa, más aún, el choque entre dos concepciones diametralmente opuestas del amor. Pone así Nygren la cuestión exactamente en los términos que nos interesan en este estudio. Confirma además Nygren nuestra hipótesis de que el tema de la justificación está íntimamente ligado con el tema del amor y que allí donde se establecen las distancias y diferencias entre católicos y protestantes con respecto a la justificación lo hacen también con respecto al amor.

Aunque Lutero haya sido conocido por la historia como reformador a causa de su doctrina de la justificación, no fue de menor importancia su reforma del concepto de amor cristiano derivado de una crítica completa del concepto de amor católico como caridad:

Se da entonces una relación interna y una coincidencia precisa entre la doctrina de la justificación y la visión del amor de Lutero. Justamente lo que lo hace un reformador en la pregunta sobre la justificación lo ha hecho también un reformador de la idea del amor cristiano.³⁰¹

299 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, pp. 518-519. En la traducción alemana: „So wird „fides caritate formata“ der klassische Ausdruck des Katholizismus für die Gottesgemeinschaft auf Gottes eigener Ebene, auf der Basis der Heiligkeit. Wenn Gott mit einem sündigen Menschen soll umgehen können, muß er ihn sozusagen erst umschaffen, damit er etwas anderes wird, als er war.“

300 Ver el texto de Ritschl que citábamos arriba: Ritschl, Albrecht: *Geschichte des Pietismus*, III, Libro 8, § 48, p. 201

301 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 540. En la traducción alemana: „Es besteht also ein innerer Zusammenhang und eine genaue Übereinstimmung zwischen Luthers Rechtfertigungslehre und seiner Liebesanschauung. Gerade das, was ihn in der Rechtfertigungsfrage zum Reformator machte, hat ihn auch zum Reformator des christlichen Liebesgedankens gemacht.“

Afirmación que completa estableciendo un paralelo entre la justicia humana y la justicia divina en lo que toca a la doctrina de la justificación y otro entre el amor humano y el amor de dios en lo que afecta a la concepción del amor:

Así como en la justificación no se trata de la “iustitia”, en virtud de la cual Dios nos impone su demanda, sino de la “iustitia” que él regala, así del mismo modo no tiene que ver el amor cristiano con el amor con el que amamos a Dios, sino que se trata aquí esencialmente del amor con el que Dios mismo ama.³⁰²

Justicia o misericordia, esa es la elección: la misericordia es injusticia a ojos de los humanos, pero la única justicia verdadera a ojos de dios. Asimismo, la justicia humana es a ojos de dios no más que pura injusticia.

Nygren establece, en contra de la unidad de sentido que supone el término católico *caritas*, una clara distinción entre el amor de dios y el amor a dios. Es el amor de dios el que hay que equiparar a la gracia y a la justicia divina (misericordia), es el amor de dios el único amor verdaderamente cristiano, mientras que el amor a dios sería equiparable a la justicia humana y a la mentalidad humana del mérito, propias del hombre natural, pagano, que estarían irremediablemente infiltradas tanto en la concepción católica de la justificación como en su concepción de la caridad —a pesar de todos los sofismas y artificios escolásticos desplegados para negarlo.

Según la crítica de Nygren, la caridad sería amor al prójimo y amor a dios no como amor divino, *ágape*, sino como amor humano, *eros*. Pero equiparar la caridad como amor al prójimo y amor a dios con *eros* supondría que el ser humano no puede amar a dios con amor cristiano, sino que lo amaría siempre con amor humano; sería indigno entonces por sí mismo de la divinidad e incapaz de amar con el amor de dios. Esto supone un nuevo corte radical en la esencia de la caridad católica que refleja el corte radical entre dios y el ser humano: si antes veíamos cómo el amor a dios quedaba cortado del amor al prójimo, vemos ahora cómo entre el amor de dios y el amor a dios se abre una diferencia abismal que en ningún caso veíamos en los textos de los autores católicos, según los cuales la caridad es trinitaria y abarca los tres amores, amores de los que, por gracia de dios, también eran capaces los humanos.

No obstante la racionalidad interna de los argumentos de Nygren y la existencia de un motivo fundado en la realidad objetiva para distinguir el amor a dios humano del amor de dios, lo cierto es que las acusaciones que Nygren lanza contra la doctrina católica nos parecen difícilmente

302 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 540. En la traducción alemana: „Ebenso wie es sich bei der Rechtfertigung nicht um die „iustitia“ handelt, kraft welcher Gott seine Forderungen an uns stellt, sondern um die „iustitia“, die er schenkt, so hat es die christliche Liebe nicht eigentlich mit der Liebe zu tun, mit der wir Gott lieben, sondern es handelt sich hier wesentlich um die Liebe, mit der Gott selbst liebt.“

justificables a la luz de los textos de los doctores de la Iglesia que manejamos. En ningún caso veíamos en la doctrina de Santo Tomás ni un solo pasaje que pudiese llevar a pensar, por ejemplo, que “Cristo fuera un mérito que los humanos pudiesen ganarse”, “que el acceso a Cristo fuese una consecuencia de la actitud humana”, tampoco veíamos en ningún caso que “la fe y la caridad como virtudes teologales fuesen algo distinto de dones de la gracia divina” y mucho menos se afirmaba la identidad entre el amor de dios y el amor a dios pagano, el amor a dios natural, sino que lo que se afirmaba era la posibilidad del ser humano de amar de vuelta a dios con el amor que éste antes le había dado. A pesar de todo esto, Nygren, atacando –supuestamente, pues nos parece que más bien se trata de una *ignoratio elenchi* (consciente o no)– a la doctrina católica, afirma:

Lutero ha descubierto en la síntesis de la caridad el trazo de Eros. Tiene que exterminarlo para abrir paso al amor cristiano. En la justificación tenemos que ver solamente con Cristo. “Christus autem non est caritas mea”. Cristo no es algo que yo consiga, sino gracia de Dios. Cristo no es mi Eros, sino el Ágape de Dios.³⁰³

Nygren entiende que en la *caritas*, tal como el concepto se ha elaborado en la tradición católica desde San Agustín, se da una síntesis entre *ágape* y *eros*, de tal manera que en la caridad estaría irremediablemente inmiscuido el amor humano, estropeando lo que en ella pueda haber de amor divino. *Ágape*, en cambio, sería el puro amor divino. Lutero habría descubierto la parte de amor humano mezclada en la caridad y habría liberado al *ágape* de esta mezcla indigna. Habría descubierto además que la caridad de la que los católicos hablan con respecto a la doctrina de la justificación no sería el amor de dios, sino un amor humano a dios, incluso un deseo de dios, que por su naturaleza humana –esta ya es una hipótesis nuestra– podría ser confundido tan ligeramente con el amor al prójimo y las buenas obras de la santidad. Por eso, hablar de “amor” en el contexto de la justificación como lo hacen los católicos, sería rebajar el amor de dios y confundirlo indebidamente con el amor humano:

No puede decirse entonces que Lutero tenga una tendencia a rebajar y reducir al amor. [...]. Hablar del amor in loco iustificationis es tanto como predicar una forma del amor mucho más baja que el amor cristiano. Y eso significa negar y destruir el Agape [...].³⁰⁴

303 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 568. En la versión alemana: „Luther hat den Eroszug in der Caritassynthese entdeckt. Er muß ihn ausmerzen, um der christlichen Liebe Platz zu verschaffen. In der Rechtfertigung haben wir es nur mit Christus zu tun. „Christus autem non est caritas mea“. Christus ist nicht meine Leistung, sondern Gottes Gnade. Christus ist nicht mein Eros, sondern Gottes Agape. [...] Luther als Erbauer und Erneuerer der theozentrischen Agapeliebe.“

304 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 567. En la versión alemana: „Es kann also nicht davon die Rede sein, daß Luther eine Neigung dazu habe, die Liebe herabzusetzen und zu verringern. [...] In loco iustificationis von der Liebe sprechen, bedeutet, eine andere, niedrigere Art von Liebe predigen als die christliche. Das bedeutet, die

Lutero habría sido “el constructor y renovador del amor teocéntrico de Ágape”³⁰⁵. Lutero no estaría negando el amor divino, sino negando la *caritas*, amor espúreo y forma encubierta de amor egoísta e interesado, y al retirarlo de la doctrina de la justificación estaría reestableciendo el amor de dios a su pureza original en cuanto gracia totalmente inmotivada.

Además, según Nygren, la posición de Lutero no ha de entenderse como la defensa de una concurrencia entre la fe y el amor, lo cual no pretendería en ningún caso el reformador, sino como una lucha entre dos concepciones del amor muy diferentes y aparentemente incompatibles, esto es, como la lucha entre el amor humano y el amor de dios:

No se ha entendido en absoluto la oposición de la afirmación de Lutero sobre la justificación “sola fide” contra la doctrina escolástica del “fides caritate formata” mientras se entienda por ella una competencia entre la fe y el amor y mientras se diga que Lutero está del lado de la fe mientras que el catolicismo está del lado del amor. Lutero está muy lejos de poner a competir la fe con el amor, y más bien, justamente porque ha retirado la idea del amor del contexto de la justificación, ha defendido los intereses del amor cristiano no menos que los de la fe.³⁰⁶

Todo el esfuerzo reformador de Lutero sería entonces un esfuerzo por devolver los conceptos cristianos a su pureza, liberándolos de las escorias paganas y mundanas que a ellos se habían pegado a lo largo de la tradición católica.

La interpretación de esta disputa tal que los católicos defenderían el amor por no querer negarle su papel en la justificación mientras que los protestantes defenderían la supremacía de la fe por considerarla única decisiva en la justificación, sería una interpretación no del todo cierta. Esto lo veremos más abajo también en palabras de Ritschl, que dirá no tener problema con la definición tomista del amor como esencia de la fe si se trata del amor que une al ser humano a dios y si se resta de esa idea el amor al prójimo y las buenas obras. El amor tendría su sitio también en la justificación protestante, por supuesto, pero como puro amor de dios, *ágape*, y nunca como caridad. La fórmula católica de la justificación, al introducir en ella la caridad, lejos de ser una puesta en valor y una elevación del verdadero amor cristiano, del amor de dios, sería una tapadera para colar ocultamente el amor humano en la lógica divina:

Agapeliebe verneinen und vernichten [...].“

305 Ver Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 568

306 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 566. En la versión alemana: „Man hat den Gegensatz von Luthers Behauptung der Rechtfertigung „sola fide“ zu der scholastischen Lehre von der „fides caritate formata“ überhaupt nicht verstanden, solange man ihn als eine Konkurrenz zwischen Glaube und Liebe auffaßt und meint, daß Luther auf der Seite des Glaubens und der Katholizismus auf der der Liebe stehe. Luther ist nämlich weit davon entfernt, Glaube und Liebe miteinander konkurrieren zu lassen, sondern er hat vielmehr gerade dadurch, daß er den Liebesgedanken aus dem Zusammenhang der Rechtfertigung ausschied, das Interesse der christlichen *Liebe* nicht weniger als das des Glaubens gewahrt.“

De hecho es la “fides caritate formata” no solamente un peligro para la fe, sino que del mismo modo lo es para la pureza del amor cristiano. Lutero ha visto con completo acierto que en esa fórmula lo que cobra expresión no es el amor cristiano sino una visión del amor completamente contraria a él.³⁰⁷

La fórmula “fides caritate formata” sería al mismo tiempo un síntoma del anómalo funcionamiento del concepto de *caridad* dentro del pensamiento cristiano y una operación cosmética en la que la escolástica intentaba encubrir sus errores e insuficiencias debidas a la herencia pagana. Lutero sería el enemigo de la escolástica, pero para nada sería su intención el convertir la agustiniana “religión del amor” en la “religión de la fe”. La religión de Lutero sería también una religión del amor, pero del *ágape* y no, como la de San Agustín y Santo Tomás, una religión de la *caritas*³⁰⁸.

Pero esta concepción teocéntrica –y, por cierto, más teocéntrica a secas que cristocéntrica– del amor que defiende Nygren, por más lúcida y lógica que parezca, tiene como consecuencia una devaluación de la práctica de la caridad como amor al prójimo. El amor a dios que veíamos en textos de teólogos católicos ser el objetivo que se realizaba por medio del amor al prójimo, es decir, que estaba perfectamente encajado en la práctica intramundana como amor al prójimo, se

307 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 566. En la versión alemana: „In der Tat ist „fides caritate formata“ eine Gefahr nicht nur für den Glauben, sondern ebenso sehr für die Reinheit der christlichen Liebe. Luther hat vollkommen richtig gesehen, daß nicht die *christliche* Liebe, sondern eine ihr entgegengesetzte Liebesanschauung in dieser Formel zum Ausdruck kommt. Der Gegensatz zwischen Luther und dem Katholizismus, der zunächst als ein Gegensatz zwischen Glaube und Liebe erscheint, ist also eigentlich ein Gegensatz von zwei grundverschiedenen Liebeskonzeptionen.“

308 Véase Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 564: “A menudo se ha interpretado la posición de Lutero en este punto como si en cierto modo dejase el amor de lado para realzar el significado de la fe. En la justificación se encuentra, según él, el núcleo del cristianismo. Si el amor tuviera un significado central para él, entonces tendría que esperarse aquí. Pues que parece todo lo contrario, esto es, que Lutero, cuando se trata de la justificación del ser humano, dirige todo su interés a eliminar por completo todo pensamiento sobre el amor, entonces es fácil que se entienda la relación de Lutero con Agustín y el Medievo como si hubiese querido sustituir la por ellos proclamada “Religión del amor” por una “Religión de la fe”. Por eso, desde la parte católica se ha visto a Lutero como el destructor de la idea del amor cristiano.” En la versión alemana: „Oft hat man Luthers Stellungnahme an diesem Punkt so gedeutet, daß er, um die Bedeutung des Glaubens zu behaupten, die Liebe in gewisser Weise beiseite geschoben habe. In der Rechtfertigung liegt ja nach ihm der Kernpunkt des Christentums. Wenn die Liebe für ihn eine zentrale Bedeutung hat, dann sollte man sie gerade hier erwarten können. Da es sich nun umgekehrt zeigt, daß Luther, wenn es sich um die Rechtfertigung des Menschen handelt, sein ganzes Interesse darauf richtet, jeden Gedanken an Liebe völlig auszuschalten, so liegt es recht nahe, Luthers Verhältnis zu Augustin und dem Mittelalter so aufzufassen, als ob er die von diesen proklamierte „Religion der Liebe“ durch eine „Religion des Glaubens“ habe ersetzen wollen. Von katholischer Seite hat man ihn deshalb auch als den Zerstörer des christlichen Liebesgedankens betrachtet.“

Lutero no sería entonces ni mucho menos el destructor de la religión del amor de dios, sino el destructor de la religión de la caridad, es decir, la religión del amor mundano y natural, del deseo de alcanzar a dios por medio de las fuerzas naturales –según su interpretación: “Si la visión católica tuviese razón en su equiparación de la síntesis de la caridad con el amor cristiano, entonces tendría también razón en su afirmación de que Lutero es el destructor de la idea de amor cristiano; pues no hay ninguna duda sobre que él es el destructor de la síntesis de la caridad” en Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 565. Y en la versión alemana: „Wenn die katholische Anschauung in ihrer Gleichstellung der Caritassynthese mit der christlichen Liebe recht gehabt hätte, dann hätte sie auch mit ihrer Behauptung recht, daß Luther der Zerstörer des christlichen Liebesgedankens sei; denn daß er der Zerstörer der Caritassynthese ist, darüber herrscht kein Zweifel.“

retira de la ecuación para que quede sólo el amor de dios, el individuo creyente a solas con dios. Esto implica, además de la devaluación de la caridad como amor práctico intramundano, una devaluación general de lo humano, que queda reducido a ser valioso solo en la medida en la que es, nada más y nada menos que, un “tubo” para la entrada en el mundo del amor de dios:

En la relación con Dios y con los prójimos se puede comparar al cristiano con un tubo que está abierto hacia arriba por medio de la fe y hacia abajo por medio del amor. Todo lo que posee el cristiano lo ha recibido de Dios, del amor divino; y todo lo que posee lo entrega en el amor al prójimo. No tiene nada propio que dar. Él es por eso el tubo, el canal, que conduce el amor de Dios.³⁰⁹

Y es que el ser humano no puede por sí mismo ser responsable de ningún amor y de ninguna obra que sea digna de dios, ni siquiera es capaz de amar a sus prójimos con amor cristiano sino que es dios el que por medio de él, usando a cada cristiano como un canal, tiene que amar en cada momento a los prójimos, y esto de tal forma que, al final, el ser humano, como veíamos en el texto de Bultmann³¹⁰, podría ser simplemente retirado de la ecuación, pues en realidad el amor que se dirige a dios no puede ser sino el amor que dios se dirige a sí mismo, puesto que, si cada prójimo cristiano no es sino un canal y no un ser sustancial y libre ¿a quién se dirigiría el amor de dios en última instancia sino a sí mismo?

Pareciera que no se trata ya, como en la representación clásica agustiniana, de que el ser humano ha sido creado a base de nada y de soplo divino; pareciera más bien que el ser humano es simplemente una pura nada ante dios y que su subsistencia se debe a la fe y es dios mismo que a su vez difunde su amor a su través no se sabe muy bien con qué objetivo. El monismo monoteísta de estas representaciones del amor, tanto de la de Nygren en estos textos como la de Bultmann en los arriba comentados, es innegable e innegable también su difícil compatibilidad con la doctrina del dios trinitario, de la encarnación de la segunda persona de la Trinidad y de la realidad substantiva y libre del ser humano como criatura que no sólo sale de la nada, sino también de dios mismo.

Y es que, aunque en el mundo católico no se entiende que el ser humano tenga la misma dignidad que dios ni que el amor que pueda dar el ser humano sea equiparable al de dios, sí es más común que se valoren su dignidad y capacidades procedentes primero de ser criatura de dios y después de ser hijos adoptivos suyos por medio de Cristo, algo que eleva su naturaleza y que

309 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 578. Que, en la versión alemana, dice: „In Verhältnis zu Gott und dem Nächsten kann man den Christen mit einem Rohre vergleichen, das durch den Glauben nach oben und durch die Liebe nach unten offen ist. Alles, was der Christ besitzt, hat er von Gott, von der göttlichen Liebe empfangen; und alles, was er besitzt, gibt er in der Liebe zum Nächsten weiter. Er hat nichts Selbsteigenes zu geben. Er ist eben das Rohr, der Kanal, der Gottes Liebe leitet.”

310 Bultmann, Karl Rudolf: *Glauben und Verstehen*, I, p. 2

los hace capaces y dignos (sí, al nivel de la santidad) no como meros canales, sino en sí y por sí mismos, como seres independientes y libres con poder para hacer el bien y ejercer el amor que dios les ha dado y enseñado. Es verdad que el amor verdadero que puedan dar proviene de dios, pero no se trata de ser simples canales de ese amor: dios les ha dado su amor, pero ahora ellos pueden hacer uso libre de ese amor y no sólo simplemente trasladarlo (de dios a los otros), sino acrecentarlo y enriquecerlo, aunque, claro, también pueden, pues falibles y pecadores, disminuirlo y empobrecerlo, echarlo a perder. En fin, una u otra opción se explicará en base a la libertad concedida por dios: pueden hacer lo que quieran con el amor donado por dios y, aunque deben perfeccionarlo y acrecentarlo en el mundo entre sus prójimos, también son libres de arruinarlo y echarlo a perder.

Volvamos una vez más sobre el tema de la identificación o disociación del amor a dios y del amor al prójimo, pues nuestra hipótesis es que es ese el punto de la disputa en el que las posiciones se separan esencialmente. Al exponer los textos de Unamuno, llegábamos a la conclusión de que, según él, el amor al prójimo y el amor a dios eran tan similares que, en ocasiones, nos planteábamos si no se trataba de un mismo e indiviso amor en el que se llegaba a establecer esas distinciones gracias a un gran esfuerzo analítico. Pero esta forma de entender la caridad como forma unitaria del amor al prójimo y del amor a dios no es exclusiva de Unamuno, sino que es la tónica habitual también en otros teólogos católicos. No en vano, en la tradición católica, ambas vertientes del amor reciben indistintamente el nombre de *caridad*. Esto lo veíamos ya arriba en un texto que citábamos de Santo Tomás, en el que afirmaba que el acto con el que se ama a dios y el acto con el que se ama al prójimo son actos de la misma clase³¹¹. Y queda de nuevo claro en otro pasaje de su *Suma de Teología* cuando afirma:

En el amor a Dios va incluido el amor al prójimo, como el fin en lo que está ordenado a él, y viceversa.³¹²

311 Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 25, Artículo 1, Solución

312 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 44, Artículo 2, Respuestas, ad 4. Esto no es, sin embargo, una teoría exclusivamente tomista. Según el profesor Thomas Söding, en su trabajo *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus*, se trata ya de una idea recogida por el Apóstol Pablo y que justamente diferencia, como veíamos, la caridad cristiana de la filantropía o de la humanidad entendidas como virtudes estoicas: “Su compromiso con el prójimo está en conexión inquebrantable con su cristocentrismo y su teocentrismo. Ágape es según el sentido de Pablo [...] en el volcarse hacia el prójimo una expresión cualificada del amor a Dios y del amor a Cristo. [...]” en Söding, Thomas: *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus*, p. 130. Siendo el texto original el que sigue: „Ihr Engagement für die Sache des Nächsten steht in untrennbarer Verbindung mit ihrer Christozentrik und Theozentrik. Agape ist im Sinn des Paulus [...] in der Hinwendung zum Nächsten ein qualifizierter Ausdruck der Gottes- und der Christusliebe. [...]“

Ambos amores, el amor al prójimo y el amor a dios, se implican mutuamente, son recíprocos: amando a dios amamos al prójimo y amando al prójimo amamos a dios. Resultaría difícil imaginarse la práctica de un amor a dios que no se extienda también a los prójimos y toda práctica de la caridad a los prójimos es un servicio rendido por amor a dios. Salvo la oración y la participación en la misa, que son expresiones de amor a dios que no implican inmediatamente la práctica del amor al prójimo (aunque sí mediatamente: la misa no se celebra en solitario sino entre prójimos, y ha de haber reunidos al menos dos o tres³¹³ para que tenga lugar y asimismo en la oración, el acto que más soledad permite, se reza siempre también por nuestros congéneres, se dice “padre nuestro”³¹⁴ y no “padre mío”), sería impensable en el contexto cristiano dedicarse a amar a dios dejando de lado a los prójimos. Quizá por eso, todos los autores católicos insisten en que el amor a dios implica un orden en el que se recoge también necesariamente el amor al prójimo como un nivel del amor a dios por el que necesariamente ha de pasarse, en palabras de Santo Tomás: “en el amor a dios va incluido el amor al prójimo”. Ésta es una idea que expresa certeramente también Marianne Schlosser en su obra *Cognitio et amor* (1990), dedicada principalmente al pensamiento de San Buenaventura, pero que en este caso puede considerarse con validez general para los católicos:

La caridad no sólo une con el fin, sino también con todo aquello que tiene el mismo fin que ella. Crea entonces no sólo una nueva relación con Dios, sino que por lo mismo se restablece el perdido “ordo amoris”, el orden del deseo.³¹⁵

Esto es algo de lo que es consciente Ritschl cuando, en los pasajes de su obra dedicados a establecer las identidades y diferencias entre la doctrina de Lutero, la de Santo Tomás y la del Concilio de Trento, en el tomo III de su *Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, § 19 (1874), la cual leía y anotaba Unamuno, escribe haciendo referencia a esta doctrina tomista:

Ahora bien, Tomás demuestra también que el amor a Dios y el amor a los hombres no son actos de diferente especie, sino uno y el mismo, solamente en una extensión distinta.³¹⁶

313 Mateo 18, 20

314 Mateo 6, 9

315 Schlosser, Marianne: *Cognitio et amor*, p. 150. En el original: „Die caritas verbindet nicht nur mit dem Ziel, sondern auch mit allem, was dasselbe Ziel hat. Sie schafft also nicht nur eine neue Gottesbeziehung, sondern es wird eben dadurch auch der verlorene „ordo amoris“, die Ordnung des Strebens, wiederhergestellt.“

316 Ritschl, Albrecht: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 19, p. 99. El original: „Nun beweist auch Thomas, daß die Liebe gegen Gott und die gegen die Menschen nicht verschiedenartige Acte, sondern ein und derselbe Act nur in verschiedener Ausdehnung sind.“

Claro que para puntualizar poco después algo decisivo para la doctrina de la justificación:

Entonces, si Dios es el fundamento del verdadero amor al prójimo, el que busca la realización y la bienaventuranza del otro, la que encontrará en Dios, así será cada acto de amor al prójimo también un acto de amor a Dios; pero no se extenderá, a la inversa, todo acto de amor a Dios sobre los hombres.³¹⁷

En base a esa premisa, no obstante, Ritschl continúa su argumentación para demostrar que la doctrina de Lutero sobre la *sola fide* en nada se diferencia de la doctrina tomista, sino que sólo se diferencia de la doctrina del Concilio de Trento, doctrina que, según esto, también sería contraria a la doctrina de Santo Tomás. Ritschl escribe así en contra de la intuición de su maestro Lutero, que sí veía en la *fides caritate formata* una sofistería incompatible con la doctrina evangélica:

No obstante, solamente después de que el carácter de la fe del cual depende su valor religioso haya sido dejado de lado, volverá a entrar ésta en otra forma especial, a saber, por medio de la proposición de que el amor es la esencia de la fe. Y la demostración que para ello lleva a cabo Tomás está directamente relacionada con que el amor a dios como el bien supremo concede a la fe su esencia. Si con esto queda designado rigurosa y completamente el concepto católico de la *fides caritate formata*, entonces no veo qué pueda contradecir de ello el concepto evangélico de la fe. Pues como confianza es la fe la dirección de la voluntad a Dios en tanto el más alto fin y el bien más alto.³¹⁸

La clave del movimiento de Ritschl para reintegrar la doctrina tomista sobre este particular en la doctrina luterana consiste en afirmar que también la esencia de la fe luterana como confianza es el amor a dios, algo que sostendría también Santo Tomás cuando dice que la caridad perfecciona a la fe porque la dirige a su fin supremo que es el bien más alto, es decir, dios. Según Ritschl, el error de la teología católica –que no de Santo Tomás– sería el considerar la fe como dándose realmente en dos niveles o momentos distintos, una vez como *fides informis* y otra vez como *fides caritate formata*, teniendo así la necesidad del añadido de la caridad sobre la fe para que ésta sea viva y justificante, mientras que en el concepto luterano de fe estaría incluida ya la dirección de la voluntad hacia dios, el amor a dios, por ser ésta la única fe verdadera, no teniendo

317 Ritschl, Albrecht: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 19, p. 99. En el original: „Also wenn Gott der Grund der ächten Nächstenliebe ist, welche auf die Vollkommenheit und Seligkeit des Andern ausgeht, die er in Gott finden wird, so wird jeder Act der Nächstenliebe auch ein Act der Liebe gegen Gott sein; aber nicht umgekehrt wird jeder Act der Liebe zu Gott sich auf die Menschen ausdehnen.“

318 Ritschl, Albrecht: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 19, pp. 97-98. En el original: „Jedoch nachdem das Merkmal des Glaubens, voran sein religiöser Werth hängt, erst aus den Augen gesetzt ist, wird es in einer andern specielleren Gestalt wieder hereingenommen, nämlich durch den Satz, daß die Liebe das Wesen des Glaubens ist. Und zwar ist der Beweis, den Thomas dafür führt, direct darauf bezogen, daß die Liebe zu Gott als dem höchsten Gut dem Glauben sein Wesen verleiht. Soll hiermit der katholische Begriff von der *fides caritate formata* genau und erschöpfend bezeichnet sein, so sehe ich nicht ein, was darin dem evangelischen Begriff des Glaubens widerspräche. Denn als Vertrauen ist der Glaube die Richtung des Willens auf Gott als den höchsten Zweck und das höchste Gut.“

aquí ningún lugar la *fe informis*, y no necesitando por eso para nada la artificial adición de la caridad como amor a dios³¹⁹, que no tendría que serle añadida a la fe por serle connatural. Pero la cosa no se queda aquí. Como decíamos, lo característico de la doctrina católica es que la caridad como virtud teologal infusa implica ya necesariamente las obras del amor al prójimo como sus consecuencias necesarias y de ahí que éstas tengan importancia para acrecentar la justificación o, en caso de no darse, para revertir el efecto santificante de la justificación, algo que para los reformados es inadmisibile. Según Ritschl, esto tampoco se encuentra en la doctrina tomista y sería un añadido que habría hecho la Iglesia romana a consecuencia de su errónea interpretación de la caridad:

En contradicción (*con la fiducia dei luterana*) está por el contrario solo la notable interpretación de la caridad como práctica activa del amor a los hombres, cuya coincidencia con el amor a dios no es, sin embargo, demostrada por Tomás.³²⁰

Afirmación esta última que ha de ponerse en serias dudas, pues Santo Tomás, en el texto citado por Ritschl en el que dice que “en el amor a Dios va incluido el amor al prójimo”, añade al final “y viceversa”³²¹. Habrá que tener en cuenta además los textos citados en los que Santo Tomás hace referencia a la Carta del Apóstol Santiago para tener una visión de conjunto de su doctrina³²², lo que no favorece la tesis de Ristchl.

Pero, en fin, la acusación principal de los protestantes contra los católicos es que, al hacer de la caridad el elemento decisivo para la justificación, esto tiene como consecuencia el terminar afirmando que se podrá alcanzar la justificación en la práctica por medio del amor al prójimo, por medio de las buenas obras, acusación que no es cierta al menos según la literalidad de la doctrina católica. Los críticos protestantes insistirán no obstante y dirán que, aunque no se exponga con esas palabras en la doctrina, será esa la consecuencia práctica del error católico. Lo que los protestantes proponen en cambio es que sea la fe y no la caridad la que haga posible la justificación. La fe, aunque implica amor (pues que es confianza personal del ser humano en dios), supone una relación especial y directa con dios, en solitario, en tanto que individuo, sin mediación, es decir, sin pasar por los prójimos ni por el ejercicio del amor al prójimo, con lo que se deja al mundo con sus contingencias y tentaciones de lado y se garantiza así el acceso directo

319 Ibidem, p. 100

320 Ritschl, Albrecht: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 19, pp. 100-101. En el original: “Im Widerspruch dagegen steht (*se refiere a im Widerspruch gegen die fiducia dei, die luteranische Auslegung des Glaubens*) nur die notorische Auslegung der caritas als der activen Bethätigung der Liebe zu den Menschen, deren Zusammenfallen mit der Liebe gegen Gott jedoch von Thomas nicht bewiesen ist.”

321 Ver arriba Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 44, Artículo 2, Respuestas, ad 4

322 Ver arriba Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 4, Artículo 4, En cambio

a la misericordia divina. Se entiende en este contexto que la caridad sea un concepto engorroso y aún inconveniente para los protestantes que prefieren hablar por un lado de fe y por otro de puro *ágape*.

Ahora que hemos planteado a grandes rasgos el debate entorno a la justificación y cómo ha de entenderse en su contexto la caridad (si solamente como amor a dios o también como amor al prójimo con sus correspondientes obras), hemos de determinar cuál es la posición de Unamuno a este respecto.

Nelson Orringer al inicio de su obra *Unamuno y los protestantes liberales* señala al tema de la justificación como la base doctrinal que Unamuno rechaza de los sistemas protestantes que por lo demás tanto le atraían y que emularía en muchos otros aspectos³²³. Orringer nos dice que Unamuno ha construido un sistema de ideas religiosas a la manera de los autores protestantes a los que leía, pero diferente a ellos en la base: Unamuno no aceptaba la doctrina de la justificación protestante que conocía por medio de la obra de Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung – La doctrina cristiana de la justificación y la reconciliación*. Unamuno, al leer las descripciones de luteranos como Ritschl y Harnack sobre la certeza acerca de la salvación que implica la fe luterana³²⁴ y la incertidumbre que conlleva la fe católica³²⁵, se siente identificado con los católicos y se reconoce, en este punto, mucho más como un católico que como un protestante. No obstante, como casi en cada uno de los principios de su pensamiento religioso teológico, tampoco en esto coincide la posición de Unamuno por completo con la católica ortodoxa. Unamuno no aceptará tampoco la fórmula *fides caritate formata* como elemento de la salvación y no porque la rechace como los luteranos, sino porque la posición de Unamuno con respecto a la salvación va por otros derroteros.

Para Unamuno, la alternativa de ultratumba no es la condena en el infierno o la salvación, sino la muerte definitiva o la inmortalidad. La salvación, la justificación, para él consiste en que dios immortalice el alma humana personal, independientemente en un primer momento si esa inmortalidad será un paraíso o un infierno. Así, como su escepticismo y positivismo racionalista lo han llevado a dudar de la existencia del alma inmortal, ha caído en la incertidumbre de la que no podrá salir al menos mientras dure esta vida. En ese sentido, su concepción coincide con el tono católico de incertidumbre sobre la salvación mientras dure el estado de peregrinaje en este mundo y rechaza por eso la idea protestante de una fe en la redención por medio de Jesucristo

323 Ver Orringer, Nelson: *Unamuno y los protestantes liberales*, § 1, p. 17

324 Ver, por ejemplo, Ritschl, Albrecht: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 23, p. 143

325 Ver el texto arriba citado Ver en *Documentos del Concilio de Trento*, Sesión VI – La justificación, Proemio, Capítulo IX. - Contra la vana confianza de los herejes, <http://www.conoze.com/doc.php?doc=5248>

que ofrece garantías sobre nuestro destino más allá de esta vida. Establece en esta encrucijada su doctrina de la feliz incertidumbre. Así, en palabras del profesor Orringer, la doctrina de la justificación unamuniana se resumiría en la incertidumbre:

Es decir, lo que justificaría a Unamuno ante Dios sería precisamente su incertidumbre, su afán de inmortalidad, su deseo de salvación.³²⁶

Se libraría así Unamuno de cualquier posición vanidosa o pretenciosa de la que los reformados eran acusados por el Concilio de Trento. La base de la teoría teológica de Unamuno sería la incertidumbre con respecto a la salvación, elemento propio de la doctrina católica con el que se sentía identificado al leer las acusaciones tanto de Ritschl como de Harnack contra los católicos en este respecto³²⁷. Unamuno exagerará la incertidumbre hasta un punto que lo distanciará a su vez de la ortodoxia del Concilio de Trento, pues la fe, según él, no aporta más seguridad que la del anhelo, no tiene referente objetivo firme.

Ahora bien, según nuestra interpretación, no sería sólo en la base en lo que Unamuno coincide con la doctrina católica, sino, sobre todo, en las consecuencias que se derivan de aceptar el papel de la caridad en la justificación, a saber, la importancia de las obras a la hora de la salvación, –claro que valorándolas Unamuno de manera distinta a como lo hace la doctrina católica ortodoxa. Recordemos aquí que la doctrina de la feliz incertidumbre era para Unamuno base de “una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética y de una religión”³²⁸ entre otras cosas, es decir, algo, aunque aplicado a su manera, no muy distinto de la ética religiosa que se seguía de la doctrina tridentina, esto es, animar al ser humano, por medio de la combinación de la fe y la incertidumbre, a obrar por la caridad según la voluntad de dios para aumentar así su salvación y no echarla a perder.

De lo que se trata en Unamuno en este punto es del amor al prójimo en cuanto caridad activa que se identifica en su esencia con las buenas obras y en esto no hay duda de que la doctrina unamuniana, heterodoxa cuanto se quiera, se convierte en el blanco perfecto para todas las críticas que los protestantes lanzan contra la doctrina católica. Mientras que los católicos ortodoxos se cuidan mucho de no decir que son las obras las que salvan, diciendo que lo que

326 Orringer, Nelson: *Unamuno y los protestantes liberales*, § 1, p. 18

327 El texto que Orringer señala, texto subrayado y comentado por Unamuno, como el punto en el que Unamuno se habría identificado más con cómo los protestantes veían a los católicos que con los protestantes mismos a los que tanto admiraba, es un fragmento que se encuentra en Ritschl, Albert: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 67, p. 609 y que dice: “En el sistema del catolicismo permanece el derecho y el motivo de la certeza de la salvación individual indeciso (§23)”. En el original: „Im System des Katholicismus blieb das Recht und der Grund individueller Heilsgewißheit unentschieden (§ 23)“

328 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VI, p. 375

salva es la fe perfeccionada por la caridad, que no puede ser sin obras; pareciera que Unamuno en este punto hubiese decidido darle la razón a los protestantes en la suposición de que la doctrina católica afirma que nos salvamos por las obras, pero no para rechazarla con ellos sino para defenderla justamente por ese motivo. Claro que a este respecto es necesario también señalar que mientras los católicos entienden por “buenas obras” aquéllas que cumplen con las exigencias de la moralidad evangélica, Unamuno amplía el criterio entendiendo que son obras justificantes todas aquellas por las que el ser humano se haga merecedor de la inmortalidad, paganizando así en este punto el pensamiento católico. Las “buenas obras” unamunianas podrán ser en muchos casos, rozando el erostratismo, obras heroicas, titánicas, algo que en ningún caso entra bajo la consideración de las “buenas obras” para la mente católica ortodoxa.

No obstante, En el *Diario Íntimo*, obra que Orringer sitúa en una época en la que Unamuno intentaba volver a aceptar el dogma católico³²⁹, Unamuno escribe al respecto pasajes tan ortodoxos como el siguiente:

Es mucho más profundo de lo que se cree lo de que la fe justifica las obras, y si la fe sin obras es fe muerta, las obras sin fe son obras vanas. Sólo la bondad interior santifica las obras buenas. Y la bondad interior es la humildad, cuya forma es la fe.³³⁰

Pero, todavía en la misma obra, se encuentran ya otros pasajes mucho menos ortodoxos en los que se prefigura una doctrina más original suya que interpretamos como una paganización o una secularización no ya de la doctrina católica, sino de lo que los protestantes entienden que es la doctrina católica. Según esta doctrina, las obras y no la fe serían lo primario y decisivo para la salvación, las obras vivificarían, pero más aún, justificarían la fe. Y entiéndase bien: las obras como caridad actualizada, en marcha, y ya no sólo la caridad como virtud infusa.

Unamuno desarrollará esta doctrina especial de la justificación por completo en *Del sentimiento trágico de la vida*, pero, como decimos, en este tiempo, en el *Diario Íntimo*, escribía ya lo que serían sus gérmenes:

Hay que ir por las obras a la fe para que la fe vivifique y justifique a las obras. Obra como si creyeras y acabarás creyendo para obrar.³³¹

Invierte así Unamuno el esquema que comparten tanto católicos como protestantes según el cual la fe infusa por dios es previa a toda justificación o acción justificante. Quizá Unamuno

329 Ver Orringer, Nelso: *Unamuno y los protestantes liberales*, § 1, p. 17

330 Unamuno: OC VII, *Diario Íntimo*, Cuaderno 2, p. 322

331 Unamuno: OC VII, *Diario Íntimo*, Cuaderno 4, p. 363

tuviese como trasfondo de este pensamiento las obras divinas como principio de la fe. Aquí, sin embargo, Unamuno pone al obrar humano como condición de la fe, aunque después sea la fe así adquirida la que justifique las obras. Esto recuerda indudablemente a aquél consejo que daba Pascal al incrédulo en el Pensamiento 233, que viene a decir “obra como si creyeras y terminarás por creer” y que Unamuno reescribirá en *San Manuel Bueno, Mártir* con la fórmula “Toma agua bendita y acabarás creyendo”³³². Unamuno, como Pascal, parte a menudo de una posición al margen de la disputa entre confesiones, de una posición de duda e incluso de incredulidad. Siendo la incertidumbre y la duda el punto de partida para la acción del hombre unamuniano, sólo una acción desesperada y a la vez creadora podrá dar pábulo a una fe también creadora que pueda informar esa acción como salvadora. Pero antes de llegar a eso, presentemos el tema de la justificación unamuniana en relación al tema del amor al prójimo y del amor a dios.

Pocos años más tarde de estos textos del *Diario Íntimo*, en un “sermón con tintes protestantes” –género unamuniano que ha descubierto recientemente el profesor Nelson Orringer–, titulado “El buen ladrón”, encontramos afirmaciones como la que sigue que nos llevarían a pensar que Unamuno acepta la teoría protestante de la justificación:

Y es un malhechor que se arrepintió a la hora de su muerte y borró sus culpas, no por un resto de vida llena de obras meritorias y de irreprochable conducta, sino por un acto de fe.³³³

Ha de tenerse en cuenta que este texto se encuentra en lo que Orringer ha localizado como una segunda fase (de transición, añadiría yo), en la que Unamuno intenta encontrar la solución a sus problemas religiosos y teológicos en el protestantismo liberal, fase que, sin embargo, duraría como mucho hasta 1904, fecha de la publicación de *Vida de Don Quijote y Sancho*. Esta tercera fase se extendería hasta el final de la vida de Unamuno y supondría la construcción de su filosofía y teología “a la española”³³⁴.

Aparte de esto, ha de entenderse que, en este texto, Unamuno va contra el rigorismo moral de los fariseos, que lo reducirían todo a la conducta y a las obras, restando el poder del perdón, la misericordia y la gracia a la hora de la salvación. Contra este rigorismo farisaico va también, por cierto, el catolicismo. En todo caso, es una escena que nos permite ver a la perfección cómo la interpretaría un católico y cómo lo haría un luterano: el luterano diría –como Unamuno en este texto– que la sola fe ha salvado al buen ladrón, porque entiende que es fe la confianza que lo lleva a dirigirse con amor a dios y esta, a pesar de su mala vida, la que lo salva; el católico diría

332 Unamuno: OC II, *San Manuel Bueno, Mártir*, 13, pp. 329-330

333 Unamuno: OC Escelicer (1971), tomo IX, *Escritos dispersos*, «El Buen ladrón» (1903), p. 862

334 Orringer, Nelson: *Unamuno y los protestantes liberales*, § 1, p. 18

que la fe por sí sola no habría bastado, pues que el segundo ladrón que estaba junto a Dimas podría decirse que también creía, pero en lugar de dirigirse con humildad pidiendo el perdón a dios (ya una obra de la caridad que se añade a la fe), se burla de él lleno de soberbia retando a Cristo y diciéndole que, si realmente es dios, entonces que se salve y que los salve a ambos. Leída esta escena desde posiciones posteriores a las que llegará Unamuno, podría además interpretarse que el tal Dimas se inmortalizó ya no tanto por haber recibido la gracia y el perdón de Cristo debido a su acto de fe y humildad, sino justamente por haber estado allí aquél día junto al dios crucificado y haber entrado así, de casualidad, en una escena de la historia divina y haber sabido representar un buen papel. Se habría convertido así en un personaje inmortal de la historia sagrada, al igual que su compañero, sólo que él, habiendo actuado ejemplarmente, se habría convertido además en modelo para otros que habrían de reencarnar su papel.

Ahora bien, la doctrina más madura de la justificación unamuniana la encontramos, como en todo lo demás, en su obra magna. Unamuno, desde su interpretación según la cual la esencia del catolicismo no es la preocupación por el pecado, sino la preocupación por la inmortalidad, intentará establecer una ética que se funde en la religión y no una religión que se funde en una ética –o que se reduzca a ética. A pesar de esto, curiosamente, Unamuno da mucha más importancia a las obras que los protestantes e incluso más también que los teólogos católicos, al menos expresamente, en lo que respecta a la salvación, empezando ya por establecer su doctrina según la cual “existir es obrar”³³⁵. Doctrina presentada muy probablemente a modo de provocación –a la vista de lo expuesto sobre la justificación– en el capítulo dedicado a las virtudes teologales. Según Unamuno, la persona humana existe en la medida en la que obra y en la medida en la que obra, persiste, de tal manera que sólo por el obrar será posible mantenerse en la existencia y, si posible, alcanzar la inmortalidad. Si es cierto (como veíamos en la Carta de Santiago y en los textos de Santo Tomás) que para el catolicismo la caridad entendida como las buenas obras del amor, tiene mucha más importancia para la salvación que en los teólogos protestantes, habría que sostener que la doctrina práctica unamuniana es una versión extremada del principio católico en la que todo el acento está puesto en el obrar humano y se olvida en demasía –o se desplaza casi por completo al ámbito trascendente de ultratumba– el aspecto de la intervención salvadora de la caridad divina como gracia gratuita e infusa, independiente por

335 Ver en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 431. También en op. Cit., VII, p. 392, es decir, en un capítulo en el que se trata del amor. Allí toma el adagio clásico que dice “el obrar se sigue del ser” para invertirlo en un “el ser se sigue del obrar”, cercano al existencialista “el ser se sigue del existir”. Esta doctrina unamuniana del “existir es obrar” podría entenderse tomando un nuevo giro en obras literarias como *Niebla* o *El hermano Juan*, en las que más pareciese afirmar que “existir es actuar” pues que en ellas se encomia que los personajes logran hacerse eternos llamando la atención de dios, entrando en su memoria, lo que consiguen con un obrar muy especial que más se parece al actuar teatral que a otra cosa.

completo de la acción humana. Como ya hemos dicho, si la caridad divina tiene un papel es en la vida de Cristo como ejemplo que infundió a los humanos el impulso a practicar la caridad, pero apenas tiene presencia en Unamuno la idea de dios como juez que ha de dictaminar con su misericordia el día del juicio final quiénes se salvan y quiénes no.

En la doctrina práctica de Unamuno, se defiende que por las obras se ha de alcanzar la salvación y la inmortalidad, aunque también es cierto que no de forma directa: todavía hay espacio para la gracia, pues que dios es, en última instancia, el inmortalizador; aunque recordemos aquel pasaje en el que Unamuno sostenía que “el cielo padece fuerza”³³⁶, algo en el fondo también intolerable para los católicos. Según Unamuno, aunque los humanos no puedan obligar a dios a decidir una cosa u otra, pueden con sus obras hacerse merecedores de la gracia concedida o lograr que, si no se les concede la gracia, sea eso una injusticia. Esto supone que la persona unamuniana conoce aproximadamente cuáles son las condiciones para la salvación y que puede actuar de tal forma que pueda juzgar él mismo si es merecedor de inmortalizarse o no, aunque, una vez más, interviene la incertidumbre sobre ese juicio y queda al final en manos del dios inmortalizador la decisión libre de eternizar o aniquilar a las personas.

La concepción unamuniana de la vida práctica, de las obras, estrechamente relacionada con el amor al prójimo, podemos verla expuesta en el capítulo XI titulado «El problema práctico». Allí, inspirado por la valoración luterana de la vida profesional, sacará consecuencias a nivel religioso exactamente opuestas a la intención de Lutero en su doctrina de la justificación. Según la doctrina práctica unamuniana, el ser humano puede esforzarse durante su vida en hacerse digno de dios, en seguir un camino de santificación, de acercamiento y de elevación a dios —en esto es católico—, solo que —y aquí es donde coincide con Lutero—, la santificación no se alcanza tanto en el claustro como en una dedicación religiosa al oficio civil. Unamuno combina así la tradición ascética de los santos católicos con la mentalidad profesional luterana.

Esta doctrina de Unamuno podemos encontrarla resumida en su parábola de los zapateros³³⁷. Habría un zapatero que trabaja bien para ganarse el pan (razones económicas). Habría un segundo zapatero que ya no trabajaría para ganarse el pan, sino para ser servicial a sus conciudadanos y ganar así su reconocimiento (razones éticas). Pero habría un tercer zapatero que va más allá de estos dos y que trabaja más que por su fama y prestigio, para inmortalizarse, consiguiendo que, al morir, sus clientes piensen que aquella muerte es una injusticia, que un hombre así no debería desaparecer nunca de la faz de la tierra y que debería ser de un modo o de otro inmortal (razones religiosas). Lo que no habría es el zapatero que se retira a la soledad

336 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 26

337 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, pp. 490-491

abandonando su oficio para estar en contacto él sólo con su dios por medio de su fe en lugar de hacer zapatos para sus prójimos. No se trata entonces de alcanzar el cielo sólo por medio de las propias obras, la intervención divina sigue siendo necesaria para alcanzar la verdadera y definitiva inmortalización; pero lo que un humano sí puede y debe hacer es comportarse de tal modo que resulte una injusticia si luego no es agraciado, pues contradiría la esencia de dios aniquilar la vida de una persona que ha contribuido a su venida, que ha trabajado por el bien de todos. Por eso, esta parábola de los zapateros ha de ser entendida y leída a la luz de la interpretación que Unamuno hace del *Obermann* (1804) de Sénancour y que se resume en la frase:

«Si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una injusticia esto»³³⁸

Y que encuentra una expresión más extensa poco más adelante en el mismo capítulo cuando dice:

Y el obrar de modo que sea nuestra aniquilación una injusticia, que nuestros hermanos, hijos y los hijos de nuestros hermanos y sus hijos, reconozcan que no debimos haber muerto, [...].³³⁹

Esta doctrina, aunque heterodoxa, está sin duda mucho más cerca de la doctrina de la justificación católica, de la cual se puede considerar un desarrollo extravagante, que de la doctrina luterana, para la que las obras humanas no pueden inclinar para nada la balanza divina. En realidad, pareciese que está afirmando la doctrina de la justificación gracias a las obras por vía negativa e hipotética: no dice “si obramos de tal forma seremos justificados” sino “si obramos de tal forma y hay justificación sería injusto si no fuésemos justificados”³⁴⁰.

Esta doctrina es la consecuencia de combinar aquellas dos proposiciones según las cuales “la esperanza en la acción es la caridad”³⁴¹ y “la caridad eterniza cuanto ama”³⁴². Por una parte Unamuno sabe que el amor mundano está tocado de muerte cuando dice que es hermano de la muerte, pero sabe también que hay algo en el amor de divino que lo hace ser la única medicina

338 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, p. 483

339 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, p. 487

340 El descubrimiento de este método unamuniano según el que “afirma negando” se debe también al profesor Orringer, quien lo expuso por primera vez en relación a la reacción unamuniana ante la Encíclica Pascendi antimodernista del Papa Pío X. Ver en Orringer, Nelson: «Afirmar negando frente al Papa Pío X en *Del sentimiento trágico de la vida*» (2005)

341 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 436

342 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX pp. 436

contra la muerte: “es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana”³⁴³. Si el amor está tocado por la muerte y, sin embargo, es la única medicina contra la muerte, la única fuente de inmortalidad, será porque ese amor es un amor divino y ese amor entendemos que para Unamuno no puede ser otro que el que encarna el dios del cristianismo, único amor que puede ofrecer una solución a la paradoja del amor mundano, que da la vida dando la muerte. Claro que esto es una cuestión de fe y la fe es para Unamuno confianza. En lo que respecta a la realidad del amor, lo único cierto en este mundo es la incertidumbre. En esta tensión entre vida mortal e inmortalidad, amor mortal y esperanza, lo único que pueden hacer los humanos es dejar lo trascendente e inaccesible en manos de lo trascendente e inaccesible, dejar a dios lo que es de dios, y ocuparse en el mundo de lo que es del mundo, según su doctrina: hacer todo lo que sea posible por immortalizarse, sin saber si la inmortalidad será posible.

Pero, a pesar de todo, la consecuencia de esta situación no es una doctrina práctica exclusivamente intramundana: lo trascendente de dios aparece en ella en la forma hipotética del “en el caso de que” que termina convirtiéndose en un “como si”, una posición que recuerda de nuevo a la idea pascaliana de una apuesta según la cual se supone que el dios immortalizador, aunque no puede ser racionalmente probado, podría efectivamente existir como nos lo imaginamos de tal manera que, si existe, habríamos hecho lo correcto creyendo en él y, si no existe, estaría todo perdido de todas maneras. Ese “como si”, así como la apuesta pascaliana, no sería una mera fantasía inicua, sino que estaría teniendo influjo efectivo sobre el mundo y la vida práctica aún estando en el límite de lo intramundano e implicando ya un salto hacia lo trascendente. La parte positiva de esta acción, basada en la incertidumbre y al mismo tiempo animada por una suposición, son sus frutos, valiosos ya por sí mismos en comparación con el nihilismo, pues gracias a ellos pueden mantenerse vivas la esperanza y la caridad en el mundo.

Es de máximo interés descubrir la posición a la que llega Unamuno al final de su carrera con respecto a este tema de la relación entre la fe y las obras como resultado de un desarrollo de las ideas expuestas hasta ahora y del sentimiento trágico implicado en su feliz incertidumbre. Los pensamientos más concluyentes a este respecto los encontramos en la ya citada obra *San Manuel*

343 Esta idea es la primera que Unamuno nos traslada al empezar en el Capítulo VII su tratamiento sobre el amor: “Es el amor, lectores y hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana.” en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 381. Y en la Presentación a su obra poética titulada *Teresa*, se refiere a la conciencia de la muerte del amor natural como el comienzo y el impulso a dios y a la religión: “Como mi Rafael sentía lo que decía, elevó su amor, no ya a metafísica de él, a meterótica, sino a religión. La meditación sobre su amor le llevaba a meditar imaginativa o poéticamente, por de contado, sobre la muerte, que le había arrebatado a su amada, sobre el terrible misterio del tiempo y hasta sobre Dios.” en Unamuno: OC IV, *Teresa*, Presentación, p. 630

Bueno, Mártir (1931), en la que la fe prácticamente queda reducida a las obras, dando así Unamuno una vuelta de 180 grados a lo que afirmaba en el sermón de 1903 y dando también una vuelta de tuerca más a la valoración católica de las obras junto a la fe hasta llegar a sostener, de forma ya francamente heterodoxa, que la fe se resuelve por completo en las obras. Tanto es así, que lo que acaba contando son solamente las obras, los actos de caridad, la fe hecha práctica, convertida en acción. Al final de la novela (entendemos que a modo de conclusión) se relata que Angelina, la conocedora del secreto de San Manuel, esto es, que era un cura descreído, decide no contar a los demás esta verdad, pues que:

Habrían creído a sus obras y no a sus palabras, porque las palabras no sirven para apoyar las obras, sino que las obras se bastan. Y para un pueblo como el de Valverde de Lucerna no hay más confesión que la conducta. Ni sabe el pueblo qué cosa es fe, ni acaso le importe mucho.³⁴⁴

Unamuno acepta así la definición que los protestantes dan de la fe católica como simple adhesión del entendimiento a verdades teológicas. Sobre qué sea la fe, se preocuparían los teólogos en las academias y en las escuelas, pero los creyentes de a pie, los no teólogos, no se preocuparían de esto, sino solamente de la fe que se ve en las obras, del “activo amor al prójimo”, que es el que se ve y se siente en la vida cotidiana de las gentes. Sería difícil encontrar una defensa más entusiasta de la fe implícita –aquella que tanto criticó Unamuno en otras partes y que tanto había criticado su admirado Ritschl– y de la fe que vive por la caridad. Esto supone que la fe depende completamente de la caridad porque la fe es real solamente en la caridad. Pero es más: la fe, considerada aparte de las obras como un puro artificio intelectual y académico, se desvanece y todo lo que había en ella queda absorbido en la caridad. Así como Lutero había incluido en la fe fiduciaria todo lo que de bueno le parecía haber en la caridad, Unamuno ha terminado reduciendo a la caridad todo lo que de bueno había en la fe.

Esto supone además una asimilación completa del amor a dios y del amor al prójimo, pues que en la práctica unamuniana todo amor a dios se realiza como amor al prójimo y el amor a dios se vive como amor al prójimo.

Como ya adelantábamos, es curiosamente en otro autor protestante liberal admirado por Unamuno, Adolf Harnack, en el que encontramos un espíritu similar al de Unamuno en lo que concierne a esta fusión de la religión y de la ética, del amor a dios y del amor al prójimo. Dicha coincidencia en este punto se debe seguramente al espíritu antropocéntrico de la teología liberal que practicaba Harnack a diferencia de la más clásica teología luterana genuinamente teocéntrica

344 Unamuno: OC II: *San Manuel Bueno, Mártir, y tres historias más*, p. 346

de su maestro Ritschl. En un texto de *Das Wesen des Christentums* (1900) – *La esencia del cristianismo*, encontramos palabras muy reveladoras a este respecto sobre la revolución que supone el cristianismo con respecto al judaísmo y a las religiones monoteístas anteriores. Según este texto, todo servicio a la divinidad en la tierra se reduce al amor al prójimo:

En este sentido, la moral y la religión fueron unidas por la mano de Jesús; y puede decirse que la religión es alma de la moral, y que la moral es cuerpo de la religión. Así se comprende cómo Jesús acercó el amor de Dios y el amor del prójimo hasta confundirlos en uno solo; el amor del prójimo en la tierra es la única manifestación real del amor de Dios que vive en la humildad.³⁴⁵

Sin duda, Unamuno se está moviendo en las coordenadas que indica Harnack cuando escribe una teoría del amor al prójimo en el que la caridad como amor al prójimo y la caridad como amor a dios están constantemente fundidas, es decir, cuando plantea una ética completamente religiosa o, de otro modo, cuando escribe una teoría del amor al prójimo en la que a menudo no está claro cuándo se trata del prójimo divino y cuándo se trata de un prójimo humano.

En su artículo «Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe» (1965) – «Sobre la unidad del amor al prójimo y el amor divino», también el teólogo católico alemán Karl Rahner defiende, en contra de la extrema separación de ambas formas de amor propuesta por muchos de los reformados, la unidad entre el amor al prójimo y el amor a dios en la misma línea que Unamuno y Harnack. En la conclusión de su artículo podemos leer:

Ahora podemos responder de forma inmediata a la cuestión fundamental de toda nuestra consideración. Se trataba de la pregunta por la identidad del amor a dios y el amor al prójimo, o de forma más precisa: si el amor al prójimo como caridad en el fondo no era sino un acto ético secundario (entre muchos otros), el cual procedería de forma neutral como «actus imperatus» de la caridad entendida como amor a Dios, es decir, tendría a Dios de tal modo por motivo [...] que en el amor al prójimo se amaría en realidad sólo a Dios y, por eso, según la voluntad del Dios en realidad amado, se haría bien al prójimo y se estaría bien dispuesto hacia él o si reina una unidad radical entre amor a Dios y amor al prójimo (como caridad) tal que el amor a Dios ya siempre sería amor al prójimo, en el cual el prójimo – realmente él– sería amado. Ahora podemos contestar: El amor al prójimo explícito y categorial es el primer acto del amor a Dios, el cual se refiere siempre en el amor al prójimo en cuanto tal, de forma no temática, pero verdaderamente, a Dios en una trascendentalidad sobrenatural, y al mismo tiempo será sostenido el amor explícito a Dios por esa apertura confiada y amante a la totalidad de la realidad que tiene lugar en el amor al prójimo.³⁴⁶

345 Harnack, Adolf von: *La esencia del cristianismo*, «Jesús y el Evangelio», Capítulo IV. La justicia superior y el mandamiento del amor, p. 66

346 Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*, Band VI, «Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», p. 295. No hemos encontrado traducción existente de este texto al español, por eso la traducción es nuestra. En el original encontramos: „Wir können jetzt die Grundfrage unserer ganzen Überlegungen unmittelbar beantworten. Es war die Frage nach der Identität von Gottes- und Nächstenliebe, genauer danach, ob die Nächstenliebe als caritas im Grunde doch nur ein sekundärer sittlicher Akt (unter vielen anderen) sei, der von der caritas als Gottesliebe sachlich doch mehr oder weniger als «actus imperatus» ausgehe bzw. Gott so zum «Motiv» [...] habe, daß die

La conclusión de las consideraciones hechas por Rahner en este artículo consiste entonces en negar que la caridad como amor al prójimo sea solamente un acto secundario de naturaleza ética derivado de la caridad como amor a dios. Rahner sostiene una vez más la identidad de la caridad en cuanto amor al prójimo y en cuanto amor a dios que ya podíamos ver afirmada en los textos de Santo Tomás. En realidad, la frase que expresa la opción que Rahner defiende “o si reina una unidad radical entre amor a Dios y amor al prójimo (como caridad) tal que el amor a Dios ya siempre sería amor al prójimo” nos parece una glosa al “viceversa” que Santo Tomás añadía al final de su texto sobre la implicación mutua del amor al prójimo y del amor a dios³⁴⁷.

Rahner afirma la unidad radical entre ambos amores confirmando la conveniencia de que ambos se denominen con el mismo nombre, a saber, *caridad*, y no considera en ningún momento que no se trate en este amor de verdadero amor cristiano como sí hacía Nygren al separar amor a dios de amor de dios, amor humano de amor divino y despreciar la caridad como una forma de amor cristiano contaminada por *eros*. Vemos en este pasaje reflejada también la idea que ya señalábamos en Unamuno, esto es, que todo amor a dios –e incluso todo amor de dios– es ya un amor al prójimo y que el amor al prójimo implica la idea de que dios es un prójimo trascendente al que se ama en cada uno de los prójimos inmanentes, como una especie de horizonte que imprime el orden y la dirección adecuada al ejercicio del amor al prójimo, tal como queda reflejado en la clásica doctrina católica del *ordo amoris*. El amor al prójimo es el acto primordial del amor a dios y también del amor de dios y es un acto del que los seres humanos son capaces, para el que los seres humanos han sido capacitados por la gracia de dios.

Rahner se dirige con estas palabras también contra algunos autores protestantes que, poniendo el acento exclusivamente sobre el aspecto de que el amor al prójimo es un mandamiento, han olvidado el valor que el prójimo tiene en sí mismo y por sí mismo como criatura de dios. Rahner se enfrenta en su concepción de la caridad tanto a la postura que bien podría representar Kierkegaard como a la que en nuestra selección de textos representa Nygren.

Por una parte, Rahner, aún reconociendo que el amor al prójimo se expresa como un mandamiento, no enfatiza su carácter de obligación o de deber, pues el amor ha de ser

Nächstenliebe eigentlich Gott allein wirklich «liebe» und darum, nach dem Willen des eigentlich geliebten Gottes, dem Nächsten gut gesinnt sei und Gutes tue, *oder* ob eine radikalere Einheit zwischen Gottes- und Nächstenliebe (als caritas) so obwalte, daß die Gottesliebe selbst immer auch schon Nächstenliebe sei, in der der Nächste –er wirklich selbst– geliebt werde. Wir können jetzt antworten: Die kategorial-explicite Nächstenliebe ist der primäre Akt der Gottesliebe, die in der Nächstenliebe als solcher Gott in übernatürlicher Transzendentalität unthematisch, aber wirklich und immer meint, und auch die explizite Gottesliebe ist noch getragen von jener vertrauend-liebenden Öffnung zur Ganzheit der Wirklichkeit hin, die in der Nächstenliebe geschieht.“

347 Ver Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 44, Artículo 2, Respuestas, ad 4.

espontáneo y sentido de corazón, de forma que hacer la caridad “sólo porque es un deber”, por obligación, supondría en realidad un incumplimiento de la indicación, del impulso evangélico.

Por otra parte, el cristocentrismo de su concepción de la caridad, le lleva a poner en valor la persona humana en sí misma: el prójimo concreto en cuanto criatura independiente y autorizada por sí misma, y no sólo como “canal” o “medio” por el cual amar a dios o por el cual se difundiría el amor de dios. El prójimo no es un medio del amor de dios o para el amor a dios, sino una persona digna que merece ser amada por sus prójimos con un amor que se dirija principalmente a ella, y no tomándola como excusa. El amor al prójimo y el amor a dios ha de imitar al amor de dios y con éste se dirige dios a cada una de las criaturas a las que quiere existentes tal y como son y no como una ocasión, como un medio, o un canal para amarse dios en el fondo a sí mismo. La persona humana es digna, libre y consistente por sí misma como para amar activa y efectivamente, y, aunque haya degradado su amor por el pecado, también ha sido capacitada de nuevo para amar con amor verdadero por la gracia divina. La persona humana es además subsistente y sustancial lo suficiente como para poder recibir por sí misma ese amor de dios y de sus prójimos y darlo luego de vuelta.

Así continúa su argumentación:

Dígame claramente que ha de tratarse siempre realmente de amor, también cuando se trata de *caritas*, esto es, no del simple cumplimiento de un mandamiento, lo cual protege al otro de forma defensiva del brutal egoísmo, y dígame que el amor por la voluntad de Dios justamente no significa: amor a Dios solamente por medio del «material» del prójimo como una ocasión para el amor a Dios, sino realmente: amor al prójimo por sí mismo, el cual ha sido habilitado en su última radicalidad por Dios y que va hacia el otro para quedarse en él.³⁴⁸

Entendemos que esta valoración del caso particular, del prójimo de carne y hueso, se deriva, no del antropocentrismo de su concepción del amor, algo de lo que podría acusarse a Rahner desde la posición de Nygren, sino que deriva de su cristocentrismo, que no deja de ser una síntesis perfecta de antropocentrismo y de teocentrismo, pues Cristo es dios encarnado y hecho hombre, hombre divinizado, como gusta decir a Unamuno.

Así puede escribir Rahner, en consonancia con lo que leíamos arriba en el texto de Harnack³⁴⁹:

348 Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*, Band VI, «Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», pp. 291-292. En la versión original: „Nur sei ausdrücklich gesagt, daß es sich immer wirklich um Liebe handeln muß, auch wenn es sich um die caritas handelt, also nicht um die bloße Erfüllung eines Gebotes, das den anderen vor dem brutalen Egoismus abwehrend schützt, daß «die Liebe um Gottes willen» gerade nicht bedeutet: Liebe zu Gott allein am «Material» des Nächsten als Gelegenheit zur bloßen Gottesliebe, sondern wirklich: Liebe des Nächsten selber, die von Gott her zu ihrer letzten Radikalität ermächtigt ist und beim Nächsten ankommt, um bei ihm zu bleiben.“

Si en el final de los tiempos (y ya ahora) en el hombre Jesús, que se ve, puede verse y amarse al Padre, que no se ve, entonces se radicaliza cristológica y escatológicamente la pensada unidad entre amor a Dios y amor al prójimo y llega a su culmen, de tal manera que el hombre Jesús recibe y conserva un significado eterno para nuestra relación con Dios hasta el punto de una contemplación inmediata de Dios y de este modo la relación a Dios por medio del hombre no es sólo una mediación a través del tiempo, sino en la eternidad, se da tanto a nivel subjetivo como objetivo por la irreversible recepción del ser humano por el Logos.³⁵⁰

Sin duda, Rahner tiene como trasfondo de estas reflexiones aquél versículo de la primera Epístola de San Juan en el que dice:

Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es mentiroso. Pues el que no ama a su hermano a quien ha visto, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto?³⁵¹

Y que supone de nuevo, si no la prioridad del amor al prójimo sobre el amor a dios, sí su identidad en esencia, dado que no se puede amar a dios sin amar al prójimo. Y no es éste el único pasaje bíblico, a modo de excepción, en el que puede encontrarse esta idea de una identidad entre el amor a dios y el amor al prójimo. Otro pasaje en el que se puede ver con gran claridad esta identidad entre ambos amores, un pasaje que gustaría en especial a Unamuno por la proximidad que en él alcanzan el hombre y dios (Cristo), es un pasaje en el que se llega a afirmar la identidad del prójimo con dios y, por lo tanto, que lleva a pensar que Cristo se encuentra en cada uno de nuestros prójimos. Es un pasaje del Evangelio, se trata de Mateo 25, 34-41 y allí se dice:

Entonces el Rey dirá a los de su derecha: Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recogisteis; estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí. Entonces los justos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te sustentamos, o sediento, y te dimos de beber? ¿Y cuándo te vimos forastero, y te recogimos, o desnudo, y te cubrimos? ¿O cuándo te vimos enfermo, o en la cárcel, y vinimos a ti? Y respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis.³⁵²

349 Ver Harnack, Adolf von: *La esencia del cristianismo*, «Jesús y el Evangelio», Capítulo IV. La justicia superior y el mandamiento del amor, p. 66

350 Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*, Band VI, «Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», p. 296. El texto original dice: „Wenn man in der «letzten Zeit» (und erst jetzt) im Menschen Jesus, den man sieht, den Vater sehen und lieben kann, den man nicht sieht, dann radikalisiert sich christologisch und eschatologisch die bedachte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und kommt zu ihrem Höhepunkt, so daß der Mensch Jesus eine ewige Bedeutung für unsere Gottesverhältnis bis in die «unmittelbare» Anschauung Gottes hinein erhält und bewahrt und so das Verhältnis zu Gott durch den Menschen hindurch nicht nur eine «Vermittlung» in der Zeit, sondern in Ewigkeit ist, «subjektiv» also das gleiche vorliegt wie «objektiv» durch die nie mehr rückgängig gemachte Annahme der Menschheit durch den Logos.“

351 1 Juan 4, 20

352 Mateo 25, 34-41

Un pasaje como éste abre el paso a la versión extremada que de la misma idea encontramos en Unamuno: el amor a dios como a un prójimo. Unamuno estira esta idea y llega a afirmar la identidad entre los prójimos y Cristo, llegando a decir que hemos de tratar a cada prójimo como si fuese un cristo y ver a Cristo en cada prójimo:

Son muchos, en efecto, los que se imaginan al linaje humano como un ser, un individuo colectivo y solidario, y en que cada miembro representa o puede llegar a representar a la colectividad toda y se imaginan la salvación como algo colectivo también. Como algo colectivo el mérito, y como algo colectivo también la culpa; y la redención. O se salvan todos o no se salva nadie, según este modo de sentir y de imaginar; la redención es total y es mutua; cada hombre un Cristo de su prójimo.³⁵³

Hemos hablado ya mucho en este apartado del amor a dios, en cuanto en el contexto cristiano resultaba imposible hablar del amor al prójimo sin tener como horizonte el amor a dios; pero hasta aquí tratamos del amor a dios en función del amor al prójimo. A continuación se trata de analizar la caridad como amor a dios en la medida en la que sea posible distinguirla y separarla del amor al prójimo, como una forma de amor diferenciada de los otros amores debido a su objeto. Así iremos introduciendo ya la distinción, que será la última de entre estas vertientes del amor, entre el amor a dios y el amor de dios.

353 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, X, p. 472

c. Amor a dios

Hasta ahora hemos mostrado cómo el amor al prójimo es también amor a dios. Ahora mostraremos cómo el amor a dios es una forma muy especial de amor al prójimo.

Hemos visto que en el pensamiento de Unamuno el amor al prójimo llega a confundirse por completo con el amor a dios, siendo cada prójimo dios y siendo dios un prójimo. Es además claro que para Unamuno los prójimos humanos de carne y hueso con los que se encuentra en su vida tienen una importancia mayor que dios. Su dios anduvo sobre la tierra dos mil años antes de que él viviese y lo que sabe de él lo encuentra en sus prójimos, ya sea por medio del testimonio de la tradición, ya sea en la comunión con sus congéneres, así que los prójimos, incluso a la hora de relacionarse con dios, ocupan el primer rango.

Es Jesús-Antonio Collado en su obra *Kierkegaard y Unamuno* (1962) el que, comparando a ambos autores, señala esta tendencia unamuniana a considerar a dios un amigo, un compañero; algo que veíamos es típicamente católico en opinión de Ritschl. Unamuno llega de hecho a equiparar la confianza en dios con la que tiene por sus amigos:

Creo en dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja [...].³⁵⁴

Collado resalta lo específico de esta concepción al compararla con la concepción opuesta de Kierkegaard, pues para el danés:

Sería irreligioso llamarse amigo, compañero de Dios. Dios es fuego devorador; ante su presencia el hombre se siente sobrecogido de temor y temblor.³⁵⁵

Collado ve semejanza entre Kierkegaard y Unamuno porque ambos entienden que la relación con dios es una relación personal, pero el modo de la relación es totalmente distinto en el católico Unamuno y en el protestante Kierkegaard. Para Kierkegaard, Dios, aunque persona, es como un padre con gran potestad y autoridad al que su hijo pequeño, con constante conciencia de culpa e insuficiencia, no se atreve a mirar a los ojos por miedo a la ira que considera merecida. Y es que, en general, los protestantes insistieron más que los católicos en este aspecto y prefirieron llamar a dios padre y no hermano. Lo cierto es que, aunque *philia* signifique, al

354 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 429

355 Collado: *Kierkegaard y Unamuno*, p. 508

menos desde Aristóteles³⁵⁶, tanto la relación del padre con el hijo como la de amistad entre iguales, la relación con dios es filial en el sentido primero y no tanto en el segundo. Y, desde un pensamiento como el de Kierkegaard, esta relación filial ha de ser entendida en sentido análogo y sólo desde el punto de vista humano: el ser humano tiene una relación filial con dios, pero la relación de dios con ser humano trasciende estas categorías del amor natural, no puede llamarse amor filial, ha de ser siempre sólo y nada más que *ágape*. Justamente por eso, para entregar a dios un amor que sea digno de su altura, el ser humano ha de amarlo por encima de todo lo mundano. Así lo expone Kierkegaard en su obra *Las obras del amor* (1847) ironizando al comparar el mandamiento del amor a dios con el mandamiento del amor al prójimo y acentuando el abismo que separa a ambos:

Por eso tampoco se dice: «Amarás a Dios como a ti mismo», sino: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y toda tu mente». El ser humano ha de amar a Dios de manera incondicionalmente *obediente* y amar *adorándolo*. Sería una impiedad que el hombre se atreviera a amarse a sí mismo de esa manera, o que se atreviera a amar así a otro ser humano.³⁵⁷

El amor a dios ha de ser un amor de obediencia y adoración, pues dios, por ser una persona muy superior a las personas humanas, no puede ser amado al mismo nivel, como si se tratase de un amor entre iguales, entre colegas, entre verdaderos amigos. La solución que el catolicismo encontraba a este desnivel era la santificación del ser humano por medio de la justificación, así, el ser humano, podía ser elevado por la gracia de dios y puesto a una altura tal que pudiese relacionarse con él. El protestantismo, por lo general, no acepta esta representación y, siguiendo el luterano *simul iustus et peccator*, prefiere la representación según la cual es dios el que se humilla para bajar al nivel de los humanos y tratar con ellos al nivel de los pecadores.

Pero, por supuesto, no son solamente los luteranos los que señalan el abismo que ha de existir en el amor entre dios y los humanos. También encontramos autores católicos que enfatizan esta distancia y la diferencia que ha de haber entre el amor debido al prójimo y el amor debido a dios. Hans Urs von Balthasar, por ejemplo, en su obra *Sólo el amor es digno de fe* (1963), afirma:

Pero si la palabra fundamental es amor como amor divino, entonces tiene que estar junto a ella la palabra estética fundamental, «gloria», que asegura a este amor de Dios que se manifiesta la distancia del ser-totalmente-otro y excluye por completo toda confusión entre este amor y otro amor que se absolutiza a sí mismo (aún cuando sea personal).³⁵⁸

356 Ver Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, VIII, 1155a 15-20

357 Kierkegaard, Søren: *Las obras del amor*, Primera Parte, I.1. Tú «has de» amar, p. 38

358 Balthasar, Hans Urs von: *Sólo el amor es digno de fe*, 3. El tercer camino: el amor, pp. 54-55

El amor a dios no ha de separarse nunca del temor de dios a riesgo de caer en soberbia³⁵⁹.

A pesar de esto, la idea de que un ser humano pueda tener con dios una relación de amistad no es una idea original de Unamuno. Es una forma de entender la relación con dios que se encuentra ya en la teología católica cuando sostiene que la relación de amistad con dios no es incompatible con que dios descienda al nivel de los pecadores, sino que más bien es ese acto divino el que posibilita nuestro acercamiento a él.

Santo Tomás, en el Artículo 4 (¿Se divide el amor convenientemente en amor de amistad y amor de concupiscencia?) de la Cuestión 26 (Sobre las pasiones del alma en especial, y primeramente del amor) de su *Suma de Teología* I-II, había distinguido dos tipos de amores inspirándose en la distinción aristotélica entre los tres tipos de amistades según los tres tipos de objetos que pueden ser amados³⁶⁰. Según Aristóteles, el primer tipo de amistad es el que se da por causa de la utilidad: en este caso se ama al otro por causa de lo útil que pueda llegar a ser y no por sí mismo³⁶¹. Lo mismo ocurre con las amistades que se dan por placer: las personas implicadas se aman en la medida en la que se dan placer, esto es, por el placer, pero no por sí mismos³⁶². Ahora bien, la amistad perfecta es la que se da entre dos personas que se aman por lo que son en sí, porque son buenas y virtuosas³⁶³. Santo Tomás reduce estos tres tipos aristotélicos a dos tipos: el caso en el que no se ama al otro por lo que es en sí y por su bien: se trata entonces en realidad no de amistad, sino de concupiscencia; y el caso en el que se ama al otro por lo que es en sí y por su bien, que sería lo que para Aristóteles constituye la amistad perfecta y para Santo Tomás la única que merece el nombre de amistad. En la concupiscencia el otro es un medio para el amor, en la amistad, un fin:

Así pues, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, a saber: hacia el bien que uno quiere para alguien, sea para sí, o sea para otro, y hacia aquel para el cual quiere el bien. A aquel bien, pues, que uno quiere para otro, se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad.

Ahora bien, esta división es según un orden de prioridad y posterioridad, pues lo que se ama con amor de amistad se ama en absoluto y por ello mismo, mientras lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama absolutamente y por ello mismo, sino que se ama para otro.³⁶⁴

359 Esto lo veíamos ya arriba cuando citábamos Schlosser, Marianne: *Cognitio et amor*, p. 240

360 Aristoteles: *Ética Nicomáquea*, VIII, 1156a 5 -1156 b 5, pp. 327-328

361 Aristoteles: Op. Cit., VIII, 1156a 10-15, p. 327

362 Aristoteles: Op. Cit., 1156a 10-15, p. 327

363 Aristoteles: Op. Cit., 1156b 5-10, p. 328

364 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, I-II, Cuestión 26, Artículo 4. También esta distinción en Santo Tomás: *Suma de Teología* I, Cuestión 20 (Sobre el amor de Dios), Artículo 2 (¿Lo ama o no lo ama todo?), 3 y ad 3

Apoyado en esta distinción y en esta definición de la amistad, se pregunta Santo Tomás en el Artículo 1 (La caridad ¿es amistad?) de la Cuestión 23 (La caridad en sí misma) de la *Suma de Teología* II-II, si la caridad es amistad y, al hilo del versículo del Evangelio de San Juan 15 en el que Cristo dice: “Ya no os llamaré siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os he llamado amigos.”³⁶⁵, contesta contra las objeciones que defendían que la caridad no puede ser amistad:

Respondo: Según el Filósofo en VIII *Ethic.*, no todo amor tiene razón de amistad, sino el que entraña benevolencia; es decir, cuando amamos a alguien de tal manera que le queramos el bien. Pero si no queremos el bien para las personas amadas, sino que apetecemos su bien para nosotros, como se dice que amamos el vino, un caballo, etc., ya no hay amor de amistad, sino de concupiscencia. [...]. Pero ni siquiera la benevolencia es suficiente para la razón de amistad. Se requiere también la reciprocidad de amor, ya que el amigo es amigo para el amigo. Mas esa recíproca benevolencia está fundada en alguna comunicación. Así, pues, ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto que nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se establezca alguna amistad. De esa comunicación habla, en efecto, el Apóstol cuando escribe: *Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a sociedad con su Hijo* (1 Cor 1,9). Y el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad. Es, pues, evidente que la caridad es amistad del hombre con Dios.³⁶⁶

Entonces se dan las condiciones en la relación entre el ser humano y dios para que la relación pueda llamarse de amistad: no sólo en ella se quiere el bien para el otro y se le ama por lo que es en sí y no por el bien que pueda darnos, sino que además se da una relación de reciprocidad en el amor entre ambos en base a una comunicación que se ha establecido entre dios y el ser humano. No hay tal distancia entonces entre ambos polos de la relación que no pueda establecerse comunicación entre ellos. La comunicación de la persona humana con dios se debe originalmente a una obra de dios y se lleva a cabo por medio de su Hijo, Cristo, con el que los seres humanos tienen sociedad y comunión. Ahora bien, una vez establecida esta comunicación, una vez que el Hijo de Dios ha bajado a encontrarse con los seres humanos, éstos pueden también acercarse a él y comunicar con él por iniciativa propia. El amor que surge de esta relación es la caridad y la caridad la entiende Santo Tomás como una amistad perfecta del hombre con Dios.

Por momentos, la teología católica ha ido incluso más allá y, por si no fuera poco –a ojos de los reformados– hablar de un amor de amistad entre dios y los seres humanos, se ha llegado incluso a aceptar que existe una relación de deseo hacia dios que es digna, una concupiscencia de

365 Juan 15, 15

366 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 23, Artículo 1, Solución

dios, digamos, de buena calidad. Este amor de concupiscencia por dios consistiría en el deseo humano de encontrarse con él, verlo, tocarlo, como hizo Santo Tomás el Apóstol después de que su maestro hubiera resucitado³⁶⁷. Este amor sería el origen de todas las obras de arte y representaciones humanas de la divinidad entendidas como esfuerzos para comunicar con dios por medio de los sentidos, siendo en comparación con estas expresiones de amor las obras del amor al prójimo de un carácter ético en contraste con el carácter estético de estas otras. Un ejemplo de esta justificación del amor de concupiscencia dirigido hacia dios lo encontramos en San Buenaventura. Así lo explica Marianne Schlosser:

Aunque el término “concupiscentia” está afectado por connotaciones negativas, no tiene Buenaventura recelo en decir que Dios no es amado solamente en la forma de la amistad, sino también en la forma del deseo, en especial cuando el alma anhela a Dios por encima de todas las cosas. La “caritas-concupiscentia” se expresa entonces como “desiderium” de ver a Dios, estar unido con él, poseerlo. Este deseo es expresión de la necesidad en la que se encuentra la criatura, que ha de recibir su “beatitudo” de otro. Por supuesto que el amor a Dios no se expresa solamente en este deseo, pues también lo hace como “amor amicitiae”.³⁶⁸

El amor de amistad hacia dios es una forma más elevada, más perfecta que el deseo, pero éste es una forma de amor comprensible dada la naturaleza necesitada de la criatura humana. Para la mayoría de los reformados, sobre todo los que siguieron a Lutero de cerca, todo esto no es sino escándalo y corrupción del concepto de amor a dios. Por supuesto, la existencia de este amor reconocen también los críticos protestantes, pero no lo justifican como algo que tenga cabida en la relación del ser humano con dios, sino que lo señalan como un vicio propio de la bajeza humana, contaminada por *eros*, el amor natural, incapaz de amar a dios como es debido a su dignidad, con amor puramente sobrenatural.

Sobre el desprecio que un autor como Nygren dirigía contra el amor de concupiscencia dirigido por el ser humano a dios ya leíamos más arriba³⁶⁹. Nygren señala principalmente a Santo Tomás como el paradigma de la doctrina católica que confundiría el amor humano con el amor divino y como el origen de esta idea según la cual puede darse una relación con dios basada en el amor humano. Es cierto que Nygren distingue aquí la amistad de la concupiscencia, siguiendo a

367 Una interpretación de este pasaje evangélico que, como nos indica el profesor Orringer, habría recogido Unamuno, la encontramos en Robertson, Frederick W.: *Sermons preached at Brighton*, Second series, Sermon XX, «The doubt of Thomas», pp. 415-425.

368 Schlosser, Marianne: *Cognitio et amor*, p. 151. En el original: „Obwohl der Terminus „concupiscentia“ mit negativen Konnotationen behaftet ist, scheut sich Bonaventur nicht zu sagen, daß Gott nicht nur in der Weise der Freundschaft, sondern „begehrnd“ geliebt werde: dann nämlich, wenn die Seele Gott mehr als alles andere ersehnt. Die caritas-concupiscentia äußert sich als „desiderium“, Gott zu sehen, mit ihm vereint zu sein, ihn zu besitzen. Dieses Begehren ist Ausdruck der Bedürftigkeit des Geschöpfes, das seine „beatitudo“ von einem Anderen *empfangen* muß./ Freilich äußert sich die Gottesliebe nicht nur in diesem Begehren, sondern auch als „amor amicitiae“.“

369 Ver Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 568

Santo Tomás, pero eso no salvará a la caridad católica de ser acusada como una forma de amor humano, pues amistad o concupiscencia, ambos son amores humanos y, en el fondo, eróticos para Nygren:

Más bien hay que distinguir aquí dos tipos de amor diferentes: amor concupiscentiae y amor amicitiae, amor de concupiscencia y amor de amistad. La caridad es un amor del segundo tipo. El cristiano ama a Dios, a sí mismo y al prójimo con amor de amistad o con el amor de la benevolencia, con “amor amicitiae sive benevolentiae”. Así queda sentada la base para la doctrina tan importante en la baja Edad Media sobre la “amistad con Dios”.³⁷⁰

Si no fuesen suficientes los textos de Nygren que hemos presentado ya para entender que esta posición tomista es para él inaceptable, tendremos ocasión de comentar otros textos suyos más adelante que dejarán todavía más clara la extensión de este desacuerdo.

Ahora bien, todas estas críticas que se dirigen al “amor amicitiae” católico desde la perspectiva protestante que ejemplificábamos antes con las palabras de Kierkegaard y ahora con las de Nygren tienen todavía su sentido si se refieren a los creyentes que no han conocido a Cristo como lo han conocido sus contemporáneos y que, por eso, no pueden tener un amor de amistad hacia él tal como lo pudieron tener aquellos que lo acompañaron; sin embargo, no podrá negar el teólogo protestante que Pedro o cualquiera de los demás Apóstoles tenían un amor de amistad hacia Cristo y Cristo a su vez hacia ellos, pues que los vemos a lo largo de toda la narración evangélica caminar juntos y hablar sin grandes reparos, dando lugar incluso a escenas de verdadero descaro por parte de los Apóstoles que incumplen la palabra dada o ponen en duda lo que Cristo les dice. En cambio, no vemos a los apóstoles temblando y no atreviéndose a dirigir la mirada ni la palabra a Cristo, como el creyente kierkegaardiano haría con su dios. Los teólogos protestantes como Kierkegaard y Nygren, al hablarnos de esa relación entre el ser humano y dios en la que la persona humana sólo puede adorar y obedecer, temblar y sentir la infinita distancia, el abismo, que la separa de dios, parecen hablar de un dios bien distinto al que se revela en el Evangelio. Su interpretación del amor a dios roza la idea de una relación de servidumbre y olvida el espíritu transformador de la servidumbre en amistad que anunciaban las palabras antes citadas de Juan 15, 15 y que muy bien glosa Santo Tomás en el Artículo 2 de la Cuestión 19 de la *Suma de Teología* II-II cuando explica la diferencia entre el temor servil y el temor filial. Santo Tomás dirá además en el Artículo 4 de la misma cuestión que el temor servil,

370 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 508. En la versión alemana: „Vielmehr muss man hier zwei verschiedene Arten von Liebe unterscheiden: *amor concupiscentiae* und *amor amicitiae*, begehrende Liebe und Freundschaftsliebe. Die Caritas ist eine Liebe der zweiten Art. Der Christ liebt Gott, sich selbst und den Nächsten mit der Freundschaftsliebe oder der Liebe des Wohlwollens, mit „amor amicitiae sive benevolentiae“. Damit ist der Grund für die im späteren Mittelalter so bedeutsam werdende Lehre von der „Gottesfreundschaft“ gelegt.“

que es el temor que se tiene ante dios por miedo al castigo, es en cuanto servil malo y contrario a la caridad y sólo bueno en la medida en la que se deja informar por la caridad y se asemeja al temor filial. El creyente de Santo Tomás puede y debe temer a Dios, pero como un hijo teme la autoridad de su padre: con culpa consciente cuando ha hecho algo mal y con precaución también consciente para precaverse de no hacer nada errado. Es un miedo que más se parece al cuidado que al terror y temblor de Kierkegaard.

Los teólogos que, como Kierkegaard y Nygren, defienden esta tesis, es verdad, siguen aceptando la posibilidad de una relación personal y amorosa con dios, pero su concepción llega a menudo a rozar el absurdo y se vuelve completamente incomprensible, pues ¿cómo tener una relación personal con lo oscuro, con el arcano, con el dios de las tinieblas que ni tiene cuerpo ni hay imagen que sea digna de él? ¿cómo tener una relación de amor o aún de temor y obediencia con un ser con el que la persona humana no guarda proporción alguna que pueda medirse y expresarse con parámetros humanos, por estar a distancia infinita? ¿cómo franquear, en fin, esta distancia entre el ser humano y dios, si el abismo es tan radical? La solución cristiana a esta situación, es la venida de dios al mundo, la encarnación de dios en la persona del Hijo. Sin embargo, aún siendo los teólogos protestantes mencionados cristianos, cuando disertan sobre el amor a dios, apenas nunca hablan de los tiempos en los que Cristo anduvo entre los humanos sobre la tierra y, por descontado, no mencionan la presencia de Cristo en cuerpo y alma después de su muerte, pues que tal presencia sólo es realmente sostenible una vez aceptada la doctrina de la eucaristía católica. De ahí que, por un motivo o por otro, terminen representándose a un dios irrepresentable y proponiendo una relación difícilmente imaginable porque sobrepasa todos los parámetros humanos del pensamiento, de la imaginación y del sentimiento.

Unamuno, por su parte, se encuentra entre los que entienden que la relación del ser humano con dios es una relación de cercanía, de amistad carnal. Para presentar al completo cómo entiende Unamuno esta relación de amistad del ser humano con dios hemos de comenzar por entender cómo es el dios de Unamuno. La primera característica del dios de Unamuno es que se trata de un dios personal. Dios es una persona, y esta característica guarda estrecha relación con el amor como el principio que nos descubre a dios y que nos pone en relación con él:

El amor, la compasión, lo personaliza todo, dijimos; al descubrir el sufrimiento en todo y personalizándolo todo, personaliza también al Universo mismo, que también sufre, y nos descubre a Dios. Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre

exige nuestro amor, y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra congoja con la congoja eterna e infinita.³⁷¹

Esta es una de las fuerzas del amor: su capacidad para personalizar incluso aquello que no es personal y también de descubrir la persona en aquello que, en principio, no se presenta como persona. El universo es, para Unamuno, un dato de los sentidos, de la experiencia sensible, pero por sí mismo todavía impersonal, indiferente para nosotros como personas. Es nuestra experiencia del dolor y nuestra compasión lo que nos hace descubrir en él, en el resto de los seres, incluso los no vivientes y los que no tienen sensaciones ni expresan dolor, la tragedia de la finitud y de la corruptibilidad. Al reconocer en el universo una unidad que sufre, reconocemos al universo como si fuese una persona o, si no tan claramente, descubrimos al menos su fondo personal. Esa sería para Unamuno la revelación de dios. A partir de aquí, al ser capaces de sentir en el todo que contemplamos el aliento de una persona, podemos establecer con ello una relación interpersonal y dirigir a él nuestro amor personal que proviene de la compasión, pues sentimos también que este todo sufre de disgregación y de falta de unidad.

Según este texto, dios es el último escalón de la personalización que lleva a cabo el amor compasivo que pretende encontrar o despertar conciencia personal en todo lo existente. Dios se identificaría aquí con el universo, es decir, no sería un ser trascendente al universo, creador del mismo y diferente de él, sino que, al modo panteísta, el Universo en su totalidad sería un ser consciente, personal. Nosotros, los humanos, también personas, cual células o microbios, vivimos en él como conciencias particulares de esta conciencia personal superior que es el universo. Luego se desvelará que, si podemos descubrir a partir de nuestra personalidad la personalidad del universo, que si podemos personalizar al universo por vía proyectiva, es porque dios ha puesto en nosotros antes la personalidad y porque el universo mismo era ya persona. Nótese una sutileza a este respecto: Unamuno dice que lo personalizamos todo, incluso el universo mismo, pero no dice que de esa personalización del universo surja dios, sino que así es como “lo descubrimos”. Es éste un matiz importante que ha de complementar la interpretación que hemos defendido de otros pasajes en los que también podía parecer que Unamuno sostiene que dios es un resultado de una operación humana de personalización del todo³⁷². Dios no sería, según la concepción de Unamuno en este texto en específico, una persona humana, con un

371 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, pp. 436-437

372 En un pasaje ya mencionado, en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, II, p. 297, cuando está hablando de la fantasía y su capacidad de personalizarlo todo, habla también de dios como producto social, lo que fácilmente podría llevar a pensar que Unamuno está en la línea de Feuerbach al pensar que dios sale de las mentes de los seres humanos; pero, insistimos, también en este pasaje, se cuida mucho de las sutilezas y no dice que la fantasía “genere” a dios, sino que dice “nos revela a Dios”, como aquí dice que el amor “nos lo descubre”.

cuerpo asequible de individuo, sino algo intermedio entre los dioses numinosos, con cuerpo, pues es el universo material, y el dios abstracto de los filósofos, en cuanto que este “cuerpo” es una idea ontológica abstracta, tal que “la totalidad” o “el todo”. Dios sería el cuerpo del todo, una idea absurda, que puede quizá dar juego a la imaginación, pero que difícilmente se podría aceptar como pensable.

Unamuno, a pesar de estar muy cerca del panteísmo en este texto, se refiere a un pasaje bíblico que se encuentra en Hechos 17, 28 para sostener esta concepción de dios y se refiere a él, imitando las palabras de San Pablo en el Areópago, de esta manera:

Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en él.³⁷³

Nos interesa aquí sobremanera atender al hecho de que Unamuno establece en el contexto de esta concepción de dios una analogía entre el cuerpo humano y el universo como cuerpo de dios. Así como en nuestro cuerpo una infinidad de células conspiran para la vida del todo, así es imaginable que ocurra lo propio en el universo como todo, siendo también imaginable que las células tengan conciencia, una conciencia proporcional a la que nosotros tendríamos con respecto a la conciencia de dios³⁷⁴. No obstante, la relación entre las células y el cuerpo, los hombres y el universo-dios sigue siendo trascendente, siendo la única relación en la que no hay salto de nivel la de las células entre sí y la de los humanos entre sí, con los animales o acaso los demás entes finitos que se encuentran en el universo. El salto a la relación de la parte con el todo sigue siendo difícil de concebir o simplemente imposible o impensable. Además, aún aceptando la analogía imaginaria según la cual las células tendrían una cierta conciencia, lo cierto es que los humanos en cuanto personas conscientes, no pueden comunicar con las células conscientes ni viceversa. Lo propio ocurriría también entonces entre los humanos (células) y dios (cuerpo universal), lo cual nos devolvería a la situación abismal que criticábamos en versiones de esta relación como la de Kierkegaard.

Lo que más nos interesa en este punto es que se habla de un cuerpo de dios, abriendo con esto el paso a la relación material entre los humanos y dios, es decir, que aunque dios sea el universo entero, no se concibe como intangible o infinito en el sentido de una totalidad inaprensible, sino más bien como un gigante enorme con respecto a nuestra pequeñez:

373 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 416. El texto de Hechos 17, 28 dice: “Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje suyo somos.”

374 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 394

Tal es la Vía láctea que contemplamos durante las noches claras en el cielo, ese enorme anillo de que nuestro sistema planetario no es sino una molécula, es a su vez una célula del universo, Cuerpo de Dios.³⁷⁵

Se trataría de una distancia cuantitativa, no de un salto cualitativo. Unamuno es consciente de estar trabajando con fantasías, si acaso incluso con ideas mitológicas que recuerdan a la divinización de estrellas y constelaciones; pero defiende su validez alegando que muchas teorías que son tenidas por científicas y verdaderas, incluyen casi siempre algunas de estas ideas mitológicas y que no por eso dejan de tener destellos de verdad. Y lo cierto es que, fantasiosa cuanto se quiera, la representación de Unamuno no es tan extravagante si se tiene en cuenta que la teología católica defiende también que dios es omnipresente al mismo tiempo que sostiene que es persona y que se ha encarnado en cuerpo humano. Pareciera que Unamuno está estirando los argumentos de tal manera que se fuerce al posible crítico de sus alegorías o bien a admitir que todo lo que se diga a este respecto es fábula o que entonces no vale despreciar unas fantasías mientras se validan otras como dogmas teológicos o explicaciones científicas.

Aparte de hablar de un cuerpo de dios, Unamuno presenta en otro texto el encuentro con el ser numinoso, con dios, como algo comparable al encuentro con un animal, lo cual habría que considerar como un elemento de la religión primaria según la filosofía de la religión de Gustavo Bueno, que sostiene que las primeras religiones se constituyeron a partir de las relaciones de los humanos con otros seres animales no humanos³⁷⁶. Esto se ve clarísimamente en un pasaje de Unamuno como el que sigue:

Ahí está una masa informe; parece una especie de animal; no se le distinguen miembros; solo veo dos ojos, y ojos que me miran con mirada humana, de semejante, mirada que me pide compasión, y oigo que respira. Y concluyo que en aquella masa informe hay una conciencia.³⁷⁷

Este texto es anterior en la exposición de Unamuno al que presentábamos antes, por lo que podemos suponer que llega a la idea del universo como cuerpo de dios habiendo pasado antes por esta experiencia más primaria según la cual dios es el cuerpo de un animal concreto, parte del universo y no la totalidad del universo. El paso a representarse que la totalidad del universo es un cuerpo animado requiere un largo proceso de abstracción y la aplicación de recursos

375 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 394

376 Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, pp. 376-377: “Las religiones brotan de una relación originaria de los hombres con otras entidades no humanas pero dotadas de percepción y de deseo, que se identifican, no con fantasmas (extraterrestres, demonios, ángeles) sino con ciertos animales que se enfrentan al hombre desde la época paleolítica y cuyo reflejo se encuentra en las pinturas rupestres de las cavernas (*religión primaria*)”.

377 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 430

sofisticados como metáforas y metonimias, un alto nivel de conocimiento científico y sobre todo unas ideas filosóficas que permitan operar esa metáfora. En cambio, reconocer una divinidad en un ser animal concreto es algo mucho más primitivo y, por eso, es un procedimiento propio de las religiones primarias³⁷⁸. Señalamos esto para confirmar que Unamuno sigue en este tema fiel al esquema circular de dos direcciones que presentaba en relación al amor: se parte de un cuerpo animal concreto para llegar al cuerpo de la totalidad del universo, pero para luego volver de nuevo sobre el cuerpo concreto bajando desde la totalidad del universo personalizada al cuerpo de un animal numinoso en el que se reconoce a la divinidad o por medio del que se tiene acceso a ella.

Vemos que en el mismo texto se habla al principio de un animal sin más para concretarlo después como un animal humano –antropomorfo al menos– que mira “con mirada humana”. Esto es ya un elemento de la religión secundaria, en la que los dioses son identificados con figuras antropomórficas aunque en ellas queden agregados elementos de animales no humanos³⁷⁹. Sobre la presencia del dolor en esa mirada humana y sobre la petición de compasión por parte de dios hemos hablado ya cuando tratamos sobre la compasión como generadora del amor.

Ahora bien, el texto continúa directamente con una inversión sumamente interesante de la dirección a la que se dirige esa mirada personificadora y divinizadora:

Y así, y no de otro modo, mira al creyente el cielo estrellado, con mirada sobrehumana, divina, que le pide suprema compasión y amor supremo, y oye en la noche serena la respiración de Dios que le toca en el cogollo del corazón, y se revela a él. Es el Universo que vive, sufre, ama y pide amor.³⁸⁰

Un lector desatento podría leer “así y no de otro modo mira el creyente al cielo estrellado”, es decir, que el creyente mira al cielo, al universo entero, como si fuera un animal humano, tal como veíamos en el texto anterior, en el que claramente el humano personificaba al universo

378 Podemos ver en el texto que transcribimos a continuación que Unamuno está siguiendo, al menos en parte, una exposición evolucionista de la religión según la cual la personalización sería la función básica de la actitud religiosa que tendría el único objetivo de dar finalidad humana a la vida en su totalidad, al universo, para así garantizar la inmortalidad personal: “La religión, desde la del salvaje que personaliza en el fetiche al Universo todo, arranca, en efecto, de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo, [...]” en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, X, p. 447

379 Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, p. 377: “Las religiones secundarias se constituyen, a partir del Neolítico, como una transformación de las religiones primarias, determinada por el progresivo control que los hombres llegan a tener sobre esos animales divinos. Las religiones secundarias cubren toda la época de las religiones supersticiosas, que dan culto a las figuras antropomórficas o zoológicas que llenan el panteón del Egipto faraónico, de las culturas hindúes, chinas, mayas, &c. La crítica al antropomorfismo y el zoomorfismo religiosos, llevada a cabo principalmente por la filosofía griega, conduce a las *religiones terciarias*, de signo marcadamente monoteísta, y que constituyen el umbral del ateísmo.”

380 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 430

“proyectando” su personalidad –y su corporeidad– al todo para descubrir después en ello dolor, conciencia y personalidad. Pero no es así. Lo que está escrito es “y así mira *al* creyente el cielo estrellado” es decir, que es el cielo el que mira activamente al creyente humano que a su vez lo mira y es mirado de vuelta y escucha la respiración de quien lo mira. La persona humana se creía la única persona en el universo, proyectaba su personalidad sobre lo que aparentemente no era personal y llegada al culmen de su proyección ocurre un descubrimiento: mirando se descubre siendo mirada por un ser análogo a ella que ya estaba ahí desde antes y del que no se había percatado. Este animal hallado en el universo es mirado pero también mira, mira al creyente que lo buscaba y le pide compasión y amor.

Alguien podría pensar que se trata de un error tipográfico dada la confusión de este fragmento; pero claramente la confusión que experimenta el lector no es debida a la negligencia de Unamuno a la hora de elegir las palabras o a la confusión de sus ideas. Muy al contrario, se trata de un uso intencionado y genial de la gramática española para dar expresión al giro que de facto toman los acontecimientos: el descubrimiento de que la persona que creía personificarlo todo desde su personalidad había sido personificada antes por una persona superior, el desvelamiento de que el amor a dios es en realidad un reflejo del amor de dios.

En el *Tratado del amor de Dios* encontramos una versión de este texto que es todavía más directa y explícita a la hora de expresar esta idea y que, por tanto, no deja lugar a dudas de que la fórmula elegida en *Del sentimiento trágico de la vida* es sólo un refinamiento de este texto del *Tratado*, pero en ningún caso se trata de un error o de una confusión en las ideas. El texto del *Tratado* dice así:

Y así, y no de otro modo, me mira el cielo estrellado, con mirada sobre-humana, con mirada divina, con mirada que me pide suprema compasión y amor supremo, y oigo en la noche serena la respiración de Dios y me toca en el cogollo del corazón y se me revela.³⁸¹

Que algo así ocurra en los textos de Unamuno no debería ser ninguna sorpresa, sino más bien una constatación explícita para quien haya entendido su teoría de la creación recíproca. Aunque efectivamente exista un mecanismo de proyección en la fe y en el proceso de personalización del universo, Unamuno no defiende una teoría como la que se le atribuye a Feuerbach³⁸², en la que lo

381 Unamuno: *Tratado del amor de Dios*, p. 543

382 Véase, a la luz de este texto, cómo la teoría de Unamuno funciona como la de Feuerbach, pero en la dirección exactamente inversa. Ambos entienden que el proceso histórico de la religión es un proceso de concientización, de subjetivación: lo que antes se creía objetivo e inanimado se subjetiva y anima (Unamuno); lo que antes se consideraba subsistente por sí mismo, se descubre ahora dependiente del observador (Feuerbach). Ahora bien, según Feuerbach, en ese proceso, el ser humano descubre que lo que ponía ante sí y llamaba dios no era sino la esencia del sujeto humano, que él mismo había proyectado y, desconocedor de que se trataba de una proyección, había confundido con algo ajeno a sí y le había llamado dios. Según Unamuno, el ser humano descubre que lo

proyectado es una verdad fantástica que informa una materia a la que no corresponde realmente lo proyectado, pues tiene su esencia en una fuente distinta de la materia que la recibe³⁸³. Según una teoría así, la personalidad sería proyectada sobre lo impersonal desde la persona sin lograr hacerlo realmente personal, sino produciendo la ilusión de que se trata de algo personal cuando no lo es. En dicha teoría ocurre lo que con la proyección de la luz del sol sobre la luna: la luna emite luz, pero luz reflejada, no luz propia. Esto no es lo que sostiene Unamuno. En la proyección unamuniana, el ser humano proyecta algo que se encuentra en su interior y, por lo visto, no como una reconstrucción de la fantasía a partir de elementos reales abstraídos de la experiencia de su entorno, sino algo que se encuentra tal cual *ab initio* en su interior. Lo que proyecta, esencialmente la personalidad, le ha sido dado anteriormente a su operación proyectiva, pero de modo inconsciente, de tal forma que el proceso de proyección es en realidad un proceso de descubrimiento y concienciación de eso que le ha sido dado antes de que pudiese proyectarlo y, al proyectarlo, lo objetiva y lo lanza hacia el exterior, desarrollando lo que en el interior estaba en germen. Llegado a un punto de este proceso de exteriorización y proyección, se percata de que aquello que estaba poniendo en los otros seres a su alrededor lo tenían ya en sí tal como la persona proyectante lo tenía en sí.

La situación sería análoga a la de la proyección de sonidos articulados que constituye el lenguaje: el individuo que aprende a hablar efectivamente está proyectando sonidos que antes no existían tal cuales en su interior, en su mente, pero si es capaz de esto es porque de alguna forma los sonidos que articula se encontraban en germen en su mente, aunque sólo sea porque tiene la

que todo el tiempo ponía ante sí como propio, como proyección nada más que de sí mismo, de su esencia, en el fondo era dios. Así, Feuerbach en *Das Wesen des Christentums*, Einleitung, p. 47, dice: “La marcha histórica en las religiones consiste por tanto en que aquello que las religiones anteriores tomaban por algo objetivo ahora se reconoce como algo subjetivo, esto es, lo que se consideraba y era adorado como Dios ahora se reconoce como algo humano. Las religiones anteriores son para la posterior idolatría: el ser humano ha adorado a su propia esencia. El ser humano se ha objetivado, pero no ha reconocido a ese objeto como su esencia, la religión posterior da este paso.” Y en el original: „Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deswegen darin, daß das, was der früherern Religion für etwas Objektives galt, als etwas Subjektives, d.h., was als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menschliches erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätern Götzendienst: Der Mensch hat sein eignes Wesen angebetet. Der Mensch hat sich verobjektiviert, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; die spätere Religion tut diesen Schritt.“

383 Los pasajes en los que Unamuno insiste en esta concepción de la creación recíproca son multitud. Véase, para empezar, el fragmento que citábamos ya más arriba en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 428 y que decía: “Y se crea a Dios, es decir, se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión, por el amor.” Que era ampliado en la misma página con estas palabras: “Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros.” También puede verse en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 399, otro texto que dice: “Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo, de hacerle conciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí! Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. Porque creer en Dios es en cierto modo crearle, aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo.” Y también en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 418: “Y si crees en Dios, Dios cree en ti, y creyendo en ti te crea de continuo. Porque tú no eres en el fondo sino la idea que de ti tiene Dios; pero una idea viva, como de Dios vivo y conciente de sí, como de Dios Conciencia, y fuera de lo que eres en la sociedad no eres nada.”

capacidad de articularlos tal cual los escucha, porque tiene la predisposición de hablar. Ahora bien, si es capaz de articularlos, esto es, proyectarlos, es sólo porque antes ha recibido esas formas desde el exterior, por parte de otros hablantes que estaban ya en posesión de ese sistema lingüístico que el nuevo hablante es ahora capaz de proyectar y que, proyectando articuladamente, al mismo tiempo descubre.

Es por eso que este proceso supone el descubrimiento y al mismo tiempo la realización de la personalidad, el descubrimiento y la realización de dios, ya que el dios de Unamuno necesita la conciencia humana para desplegarse en el mundo. Si el ser humano personifica a dios en el universo es porque dios lo ha hecho antes ser a él persona, le ha dado el don de la personalidad que ahora puede proyectar al exterior y devolver la personalidad como si de un reflejo se tratase de vuelta a su origen. Es una idea inspirada en el conocimiento especular, es decir, en el conocimiento que se adquiere utilizando un espejo. Se parecería al caso en el que un rallo de luz reflejado en la luna llegase de vuelta al sol: el sol recibiría así algo que procede de él, que le es propio, pero, en verdad, de una manera que no podría nunca recibir si no fuese por la existencia de un cuerpo opaco no luminoso que fuese capaz de reflejar su luz. Aunque esta analogía es bastante imperfecta, pues la luna refleja de forma puramente pasiva mientras que los humanos reflejan la personalidad a dios de forma activa, transformándola y modificándola. Además, los humanos cuentan con el mismo principio activo de la personalidad que está en dios, mientras que la luna no es capaz de emitir luz por sí misma. Dios habría creado a los seres humanos a su imagen y semejanza y habría no ya impreso su imagen frente a sí para conocerse mejor, sino donado algo de su esencia a los humanos, para que se pudiese desplegar en el mundo y en la historia. Pero esta idea de la creación recíproca es más complicada todavía. Baste decir que la imagen perfecta de Dios Padre no está en los humanos, demasiado perdidos en la historia por causa del pecado como para que se reconozcan en su creador, sino en Dios Hijo, éste sí pura imagen y semejanza del Padre, de la misma esencia, en el que los humanos han de participar y al que los humanos han de parecerse para devolver así a dios el reflejo adecuado de la imagen que éste les envía, para extender en la historia la personalidad de dios.

En esta lógica especular en la que hay tanta confusión sobre quién es quién (aunque una confusión intrínseca a la situación y no atribuible a la exposición de Unamuno, cuyos giros retóricos no generan, sino reproducen esta experiencia de confusión), aunque el ser humano se ve en dios, pues es éste su imagen y semejanza, en realidad ocurre también que el ser humano es un espejo para dios y en él se ve dios a sí mismo. La confusión que nos puede asaltar en un primer momento desde los textos de Unamuno que abordan este tema no es una deficiencia de los textos, sino justamente su virtud. Se trata de un mecanismo retórico en el uso del lenguaje

por medio del cual Unamuno transmite la esencia de esta experiencia de la creación de la personalidad y así también la esencia de su doctrina según la cual dios y humano se confunden en una misma relación reflexiva de tal manera que ya no se sabe cuál es el original y cuál la copia, cuál el que se mira al espejo y cuál la imagen por el espejo reflejada, pues que es por la imagen del espejo que la persona que se mira en el espejo logra efectivamente mirarse. Esta situación es sin duda consecuencia de la falta de distancia entre dios y la persona humana que veíamos recalcan tanto unos y otros teólogos, justamente queriendo evitar esta mezcla, este mestizaje entre lo humano y lo divino que tanto atrae a Unamuno. Pero no deja de ser esta experiencia la experiencia religiosa propiamente dicha y, muy distinta de la reflexión racional que puede elaborarse sobre ella. En las reflexiones teológicas o científicas hechas sobre la experiencia religiosa, elaboradas con la mente fría, se pueden hacer afirmaciones claras y distintas sobre quién es quién y cuál es la distancia que separa a la persona original del reflejo, lo divino de lo humano; pero la experiencia religiosa consiste justamente en que todos esos elementos se mezclen, en una experiencia nebulosa en la que se desdibujan los contornos y todo viene a ser, en comunión, uno y lo mismo.

Una vez más no estamos tratando una teoría completamente original de Unamuno. La idea según la cual el ser humano es persona porque así lo ha mirado dios, porque dios, siendo persona, ha personificado a su criatura, la encontramos expuesta paradigmáticamente en la *Glaubenslehre* de Ernst Troeltsch en un pasaje que, si no ha inspirado directamente a Unamuno, al menos sí expresa a la perfección el personalismo cristiano por el que Unamuno tanto admiraba a este teólogo protestante liberal:

La voluntad viva de amor se derrama en las criaturas para unir las a sí. La personalidad divina demanda que la criatura sea también persona, para así reflejar su esencia. Esto lo consiguen no obstante las criaturas cuando se dejan elevar. Personalidad puede volverse uno solamente por medio de Dios; pues si nosotros nos hacemos personas es porque Dios lo es.³⁸⁴

Si los humanos son personas es porque dios lo es y lo son en la medida en la que se dejan elevar por dios a esta dignidad personal. También para Troeltsch, como para Unamuno, la relación entre amor y personalidad es muy estrecha³⁸⁵. A la idea de Troeltsch, según la cual dios hace al hombre persona por ser él mismo persona, Unamuno añade –cerrando el círculo– que justamente en base a eso personifica luego el hombre al universo hasta encontrarse por ese

384 Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*, pp. 224-225. El original dice: „Der lebendige Liebeswille ergießt sich in den Kreaturen, um sie mit sich selbst zu verbinden. Die Personhaftigkeit Gottes verlangt, daß die Kreatur Person wird, um sein Wesen widerzuspiegeln. Das können die Kreaturen aber nur, wenn sie sich emporziehen lassen. Persönlichkeit werden kann man nur durch Gott; denn wir werden es nur, weil Gott es ist.“

385 Ver Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, pp. 436-437

medio con el origen de su personalidad y de su capacidad de personalización, esto es, la personalidad divina.

Troeltsch explica así en qué sentido el cristianismo es personalismo y cómo el amor cristiano es un amor personal —lo que tanto atraía a Scheler de las concepciones cristianas del amor— a diferencia del de otras doctrinas religiosas en las que el amor sería una fuerza que lo disolvería todo en una masa homogénea:

El cristianismo, en el que Dios busca la comunidad con el espíritu finito, ha llevado la idea del amor por primera vez a su sentido más profundo. [...]. Pero, en la Estoa tanto como en el platonismo, falta el amor que llega al alma. [...]. Del mismo modo ocurre en el panteísmo monoteísta. Así como en él lo ético es devorado por el todo divino, también desaparece en la vida del todo cualquier idea de amor. No queda ningún sujeto al que pueda dirigirse el amor divino, pero tampoco queda nada personal en Dios. El ser humano no es nada y la divinidad lo es todo. [...]. Ahora bien en esa soledad no hay lugar para la gracia, sino solamente para la substancia absoluta que lo devora todo. La idea de la gracia y del amor puede alcanzar su cumbre solamente cuando el carácter personal alcanza también su cumbre.³⁸⁶

Concluyendo algo que Unamuno suscribe plenamente, a saber, que el cristianismo es personalismo:

Es desde esta idea de la gracia que ha de operarse la delimitación con respecto a las otras religiones; pues se trata aquí del punto central en el que la religión cristiana es personalismo.³⁸⁷

Unamuno no nombra explícitamente en los pasajes que citábamos al dios del cristianismo, quizá por afán de objetividad debido a una intención de mostrar que su teoría surgía de una experiencia natural y de su razonamiento sobre ella, sin necesitar el influjo de la dogmática o el dato de la revelación, tratándose entonces de una verdad derivada de teología natural, de la experiencia que puede hacer cualquiera, y no de teología dogmática revelada. Sin embargo, no hay duda de que es al dios del cristianismo al que se está refiriendo aquí y en todas partes cuando habla de dios, añádale después a este dios los elementos extraños que le añada, pues es de sus exclusivos atributos de los que se habla en estos textos. Unamuno lo expone de una manera tan

386 Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*, p. 226. En el original: „Den Gedanken der Liebe auf seinen innersten Sinn gebracht hat erst das Christentum, wo Gott die Gemeinschaft des endlichen Geistes sucht. [...]. Aber in der Stoa fehlt, ebenso wie im Platonismus, die seelenergreifende Liebe. [...]. Ganz ähnlich steht es im pantheistischen Monotheismus. So wie bei ihm das Ethische verschlungen wird von der Allgottheit, so geht auch jeder Gedanke der Liebe im All-Leben unter. Es bleibt kein Subjekt übrig, auf das die göttliche Liebe sich richten könnte, aber es bleibt auch nichts Personhaftes in Gott übrig. Der Mensch ist nichts, die Gottheit alles. [...]. Doch diese Alleinheit ist keine Gnade, sondern allesverschlingende Allsubstanz. Der Gnaden- und Liebesgedanke aber kann nur auf seinen Gipfel kommen, wenn der Personcharakter auf seinen Gipfel kommt.“

387 Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*, p. 225. En el original: „Von diesem Gedanken der Gnade ist dann auch die Abgrenzung nach anderen Religionen hin zu vollziehen; denn es handelt sich hier um den Hauptpunkt, wo die christliche Religion Personalismus bedeutet.“

discreta, pretendiendo ser tan filosófico, racional, empírico y científico, que pareciese que se llegase al dios del cristianismo por vía de razón natural. Es un dios que se revela, sí, pero se revela en una experiencia natural que, en principio, podría repetir todo ser humano personal capaz de sentir dolor y compasión y que esté dotado de una fantasía lo suficientemente fuerte como para recorrer todos los grados de la personificación. Pareciera como si Unamuno no mencionase el nombre de Cristo adrede para demostrar que, por medio de esta especie de teología natural o psicológica, la persona humana encuentra necesariamente al dios del cristianismo, incluso con independencia de la tradición y de la revelación, por ser él el dios verdadero que ha creado el mundo y el alma humana y ha dejado con ello una huella indeleble e inconfundible en su criatura. Si esto fuese así como decimos, habría entonces que situar estas reflexiones teológico-filosóficas unamunianas en el marco de las *praeambula fidei*, lugar reservado para el ejercicio de la filosofía en la tradición cristiana.

Además de porque Unamuno se refiere a Cristo en muchos otros pasajes como el único dios para él aceptable, sabemos que no puede sino referirse al dios del cristianismo en estos pasajes por la íntima relación que establece entre los conceptos de amor, cuerpo, dolor, compasión y personalidad. Son la personalidad y el cuerpo para el cristianismo dotes intrínsecas del ser humano como criatura, sí, pero precisamente la idea de que dios también ha tomado cuerpo humano en la persona de Cristo es lo que distingue al cristianismo de todas las demás religiones. En Unamuno, sin embargo, seguramente debido a su catolicismo, la corporeidad de dios es mucho más patente que en el protestante Ernst Troeltsch. Ese dios que se encuentra en el todo del universo, pero que también se confunde con un animal y que toma forma antropomorfa, ese dios que nos ama y compadece, pero que a su vez también nos pide amor y compasión, es un dios con el que tenemos relación carnal porque es cuerpo concreto y finito.

Así lo escribe Unamuno de nuevo en una innegable referencia, aunque velada, a la eucaristía católica, única presencia corpórea de Cristo sobre la tierra, según los católicos, después de su ascensión a los cielos y antes de la segunda venida:

El Dios de que tenemos hambre es el Dios a que oramos, el Dios del pater noster, [...].³⁸⁸

Sobre la importancia de la eucaristía en el pensamiento de Unamuno hemos hablado ya y tendremos que hablar más todavía.

Nos interesa ahora seguir analizando desde las categorías de la filosofía de la religión de Gustavo Bueno las características del dios de Unamuno. Señalábamos arriba elementos de las

388 Unamuno: OC X, Del sentimiento trágico de la vida, VIII, p.417

religiones primarias y secundarias en el proceso unamuniano del descubrimiento y relación con dios. Pero sin duda los elementos teológicos y filosóficos de su concepción religiosa la acercan a la de las religiones terciarias. Las religiones terciarias son, según Gustavo Bueno, la antesala del ateísmo por ser religiones monoteístas en las que dios ha perdido toda forma corpórea y concreta, también la forma antropomórfica (más propia de las religiones secundarias), acercándose en su concepción de dios al dios de los filósofos que tiene su modelo en el dios de Aristóteles. El dios de Aristóteles, por su parte, sería un dios que hace imposible toda religión y sería por eso mismo “el dios de los ateos” –aunque Bueno insiste en distinguir el ateísmo de la irreligión. Dado el caso, el dios de Aristóteles podría ser todavía el dios de los teístas (no ateos), pero lo que no podría es ser el dios de una religión, esto es, los teístas no serían ateos, pero sí irreligiosos.

A pesar de los elementos de las religiones terciarias que podemos encontrar en la concepción de Unamuno, resulta evidente la presencia de otros elementos propios de fases más materialistas de la religión. De hecho podría pensarse que lo que Unamuno lleva a cabo es un trabajo inverso al de la filosofía con respecto a la religión³⁸⁹. Si la filosofía con su pensamiento abstracto había criticado y triturado a los dioses antropomorfos de las religiones primarias y secundarias y, por medio de su pensamiento analítico, dado paso a las religiones terciarias en las que funciona una teología orientada por la idea del dios de los filósofos; lo que Unamuno hace es triturar la teología y la idea del dios de los filósofos para retornar a una fase más religiosa que teológica de la relación de los humanos con dios.

A pesar de todo lo que haya en el pensamiento de Unamuno de influencia hegeliana a la hora de hablar de dios como conciencia del todo, como conciencia universal, no podemos perder de vista que su punto de partida es el hombre de carne y hueso. Sin embargo, lo que plantea Unamuno no es un humanismo ateo en el que todo lo que antes era divino quede reducido al ser humano, pues el hombre de carne y hueso de Unamuno se encuentra con un dios que es también de carne y hueso. El dios con el que se encuentra y al que ama el hombre de Unamuno, el dios que, según él, merece y puede recibir el amor humano, es, al fin y al cabo, un dios concreto, corpóreo, con forma humana, un dios incluso finito, asequible, que muere, y es bajo esa luz que ha de entenderse la importancia que da a la eucaristía.

Como señala el profesor Orringer en su excelente obra sobre los influjos teológicos en el pensamiento de Unamuno:

389 Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, pp. 348-352

Cristo es ese dios finito de carne y hueso, con límites y asequible al tacto. El camino que Unamuno recorre en el capítulo VIII, titulado «De Dios a Dios», puede entenderse al mismo tiempo como el regreso desde el dios idea de los filósofos al dios trinitario, y también, en paralelo, como el paso del dios padre de la religión judía, nunca encarnado, al dios hijo de la religión cristiana, que ha tomado cuerpo humano y que ha caminado entre los humanos. Es, además, el camino de descenso del dios persona que era el cuerpo de todo el universo al dios también persona, pero cuerpo concreto e individual, que es hijo de ese dios universal y al mismo tiempo hijo de los hombres, como Unamuno remarca incansablemente, pues Cristo es también hijo de María, mujer de carne y hueso y no diosa ni divinidad. La generación de Cristo por medio del Espíritu Santo que lo engendró en el vientre de la virgen María la entiende Unamuno como un proceso de concreción: la persona del Universo se concreta así en la persona de un hombre de carne y hueso que por ser dios se ha de convertir en referente y modelo de todos los demás humanos de carne y hueso, a los que el hombre-logos podrá acoger en sí gracias a su doble naturaleza. Sin tener en cuenta este dato no se entendería la lucha sin cuartel que dirige Unamuno contra el dios idea, el dios de los filósofos y el paso operado en este capítulo VIII de su obra magna.

El dios idea, como el dios al que habrían llegado los protestantes (Kierkegaard, Nygren, Barth), amenaza con el ateísmo y la irreligión, con la ruptura del contacto, de la comunión, entre el ser humano y dios. De lo que se trata en este capítulo VIII –y en *Del sentimiento trágico de la vida* en general– es de un trabajo que podría considerarse de “anti-filosofía” que consiste en destruir la teología para salvar la religión. El dios de la teología resultó ser un dios con el que ya no era posible para el ser humano relacionarse llevando así a la religión a su límite y, en definitiva, a su apagamiento, de manera que, para poder reencontrarse con dios, habría de revertirse el trabajo de la teología, de la filosofía, y volver a las experiencias menos racionales en las que se dan los encuentros del ser humano con los seres numinosos.

Aunque es un elemento esencial del cristianismo, es algo que demasiado a menudo parecen olvidar tanto creyentes como teólogos, a saber, que el dios al que rezan los católicos es también un dios que ha tomado forma finita, se trata de un dios que nace y muere, aunque luego sea para resucitar y ascender a los cielos –y quedarse allí hasta que vuelva en su segunda venida a la tierra. El cristianismo de Unamuno coincide en este punto por completo con el de su admirado Pascal cuando éste escribía en uno de sus pensamientos:

390 Orringer, Nelson: *Unamuno y los protestantes liberales*, p. 153

Nosotros no conocemos a Dios sino por Jesucristo. Sin este mediador nos sería arrebatada toda comunicación con Dios, por medio de Jesucristo nosotros conocemos a Dios.³⁹¹

Es una proposición de la que Unamuno se hace constantemente eco en sus escritos y en su concepción total de la religión, del cristianismo y de la relación de los seres humanos con dios. La visión unamuniana de la religión, del cristianismo, es fundamentalmente cristológica y cristocéntrica. Para que haya proporción en la relación del ser humano con dios, dios ha tenido que encarnarse y hacerse humano, si no, la relación con dios no sería posible, pues se saldría de toda proporción y parámetro concebible. Es verdad que Pascal no llega a decir que Cristo es el único dios, pues que dios es trino y dios es también el Padre y el Espíritu Santo, pero la importancia decisiva de Cristo para conocer a Dios y relacionarse con él queda plenamente clara, pues se afirma sin dejar lugar a dudas que no podemos comunicarnos con dios si no es por medio de Cristo.

Esta idea de que Cristo es un mediador es algo que tendrá una importancia central también en el pensamiento de Schleiermacher que en este punto coincide con el de Unamuno³⁹². No obstante, en general, los protestantes tenderán a dar menos importancia a la persona del Hijo, al dios encarnado, que a la del Padre o a la del Espíritu Santo, y de ahí las tendencias espiritualistas del protestantismo en contraste con el catolicismo, más materialista y corporeísta. Unamuno no renegará del dios trinitario, como a buen seguro tampoco hacen los protestantes que a menudo se olvidan del dios encarnado, pero está claro que el acento está puesto en la persona de Cristo para el católico español en su concepción de dios. Esto nos da una idea de hasta qué punto llega el antropomorfismo y el realismo materialista religioso de Unamuno. Esto, que parece una solución y lo es a muchos problemas, conlleva a su vez otros problemas teológicos y filosóficos sobre todo a la hora de concebir la fe y la relación de los humanos con dios, dado que Cristo ya no estaba en la tierra entre los humanos en el tiempo de Unamuno, de forma que tenía que acceder a él por vías intermedias como los textos evangélicos o las iglesias que dicen ser sus representantes, lo cual a su vez demanda confianza y fe. Así, los mediadores se multiplican, pues no se puede dar una relación directa e inmediata con dios tal como se daba en el tiempo de los Apóstoles, tal como gustaba al Apóstol Tomás, escéptico empirista admirado por Unamuno, que quería tocarlo para poder creer.

391 Pascal: *Pensées*, 221, p. 155. En el original: “Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu, par Jésus-Christ nous connaissons Dieu.”

392 Puede verse en Schleiermacher, Friedrich: *Sobre la religión* (1799), Quinto discurso: Sobre las religiones, p. 191 [295]

En su obra *El sentido de la vida* (1996), en la Lectura sexta, apartado V, titulado «La religación, según sus géneros transcendentales y el sentido de la vida. El sentido religioso de la vida en su acepción estricta», punto 2 «La religación de cuarto género (religación religiosa)», elabora Gustavo Bueno un análisis del concepto de dios en el que estamos basando nuestra exposición. La idea de Bueno es perfectamente aplicable al caso de Unamuno en lo que respecta a la relación que él establece entre la persona humana y dios como relación religiosa cuyo restablecimiento, en contra de todas las apariencias, demanda una destrucción previa de la teología:

Por tanto, hay que concluir que es un simple error conceptual el confundir la Teología, en cuanto fundamento de la existencia de Dios como ser infinito, con la teoría de la Religión. Y que no es el ateo (que niega a Dios infinito) o el agnóstico (que dice dudar o desconocer su existencia) el verdadero enemigo de la religión, en sentido positivo, sino el teísta, o el teólogo, que pretende racionalizar la religión por medio de la Teología, por ejemplo, por medio del *argumento ontológico*. Porque precisamente si fuera válido el argumento ontológico de San Anselmo («Dios, es decir, aquello cuyo mayor no puede ser pensado, debe existir, pues si no existiera no sería lo mayor que puede ser pensado») entonces la religión, como trato con un Dios infinito, sería imposible. La fuerza del cristianismo, como religión positiva, estriba, no ya tanto en ofrecer a un Dios infinito e inaccesible como centro de la vida, sino en ofrecer un *Dios encarnado*, en la figura concreta (finita) de Cristo.³⁹³

Si esto es así, la interpretación que a lo largo de casi un siglo se ha hecho de Unamuno como ateo habría de darse la vuelta: precisamente en su rechazo del dios abstracto de los filósofos, que es también el dios de la teología académica, que es la que lleva al ateísmo, estaría su reacción anti-atea. En este retorno a un dios más concreto que el de la teología académica, se asentaría su defensa de un necesario retorno a la verdadera religión, a la relación con un dios que esté en condiciones de relacionarse con los humanos y con el que los humanos puedan, de vuelta, relacionarse. Según esto, no cabría duda de que el pensamiento de Unamuno es religioso y en ningún caso podría decirse que Unamuno sería un ateo sin más, sino más bien un cristiano que cree en el dios encarnado con lo que esto tiene de intolerable para los teístas, muchos filósofos e incluso teólogos, tanto más cuanto más académicos, que en este sentido sí serían más ateos que Unamuno por creer en la idea de dios en lugar de creer en dios. Lo que hace la cuestión complicada es que el concepto “ateo” es equívoco y puede tener significados contradictorios³⁹⁴.

393 Bueno, Gustavo: *El sentido de la vida* (1996), Lectura sexta, V, 2, p. 411

394 Para entender las distintas acepciones que puede tener el término “ateo” de tal manera que pueda entenderse cómo puede resultar que llamemos ahora “ateos” a los teólogos que llamaban a Unamuno “ateo”, ha de verse: Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, pp. 9-10, donde escribe: “El término ateo se define en función del término Dios; y el término Dios es equívoco [...]”. Si por ateo se entiende aquel que niega la existencia de dios, habrá que conceder que no es lo mismo negar la existencia del dios del monoteísmo que la de los dioses del politeísmo (p. 17). “Ateísmo” o “ateo” son siempre términos relativos al concepto que se use de dios. Sólo así puede entenderse que un creyente monoteísta llame “ateos” a los politeístas, cuando éstos creían en dioses o que un

Así, Unamuno podría ser llamado ateo con respecto al dios de los filósofos, aunque no ateo en general, y los filósofos podrían ser llamados ateos en relación al dios de Unamuno, aunque no ateos en general. En todo caso, lo que queremos destacar aquí es que si Unamuno no es ateo es en función de su religión, no es ateo por no ser irreligioso. Es por defender la religiosidad que carga contra el dios –más bien la idea de dios– que conduciendo primero al ateísmo conduce inmediatamente a la irreligiosidad.

Unamuno había descubierto que una vez llegados al dios racional, al dios de los filósofos (que es también a menudo el de los teólogos), al dios idea, se ha llegado también al ateísmo y, sin duda, en este caso también al principio de la irreligión. Al ateísmo porque este dios idea es en el fondo el Dios-Nada³⁹⁵, pura idea y nada existencia. A la irreligión porque con un dios así no cabe trato y, si quedara algo de “religión”, serían sólo los usos convencionales y ritos que han de considerarse vacíos si de verdad se “cree” en el dios idea, es decir, si lo único que ha quedado es la idea de dios. Unamuno era consciente que, al llegar a este dios de los filósofos, había llegado al ateísmo –tal como describe Bueno el proceso– y que, con respecto a este dios, no podía ser sino ateo. El dios monoteísta de las pruebas racionales de su existencia le resultaba completamente inocuo, pues dichas pruebas no significan nada para él en el plano religioso y resultan vacuas en el plano racional. Por eso, Unamuno dará el paso del dios idea o dios racional al dios del amor. El dios de Unamuno es un dios que se alcanza por medio del amor y no por medio de la razón³⁹⁶, de la cardíaca y no de la lógica, en la práctica de la relación con él como un prójimo o con los prójimos como si fuesen miembros o casos concretos de dios.

Si Unamuno carga contra el catolicismo en el capítulo V de *Del sentimiento trágico de la vida*, titulado «La disolución racional», después de haber expuesto en el capítulo IV «La esencia

musulmán llame ateo a un cristiano por no creer en Alah o, a la inversa, que un cristiano llame ateo a un musulmán por no creer en Cristo. Así, Unamuno puede ser ateo con respecto al dios de los filósofos, al dios idea de la teología preambular cristiana, pero quizá no lo sea en relación a Cristo o a una divinidad óptica. Asimismo ocurre con los teístas y filósofos que defienden la existencia de un dios abstracto, un dios idea, pero encuentran inconcebible que se pueda decir que dios se ha encarnado y ha andado entre los seres humanos.

395 Unamuno se refiere a este Dios-Nada en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 403 y luego en la página 408, en la que señala a Escoto Eriúgena como el autor de este concepto del Dios-Nada. A este dios llega Unamuno a llamarlo “Dios ateo”, aunque más bien habría podido decir “Dios de los ateos” o quizá “dios irreligioso”. Según Gustavo Bueno, el dios ontológico del monoteísmo no puede ser religioso, ya que no puede tener relación con ningún dios y los humanos no pueden tampoco en realidad tener relación con él, ver Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, pp. 24-25. Los dioses religiosos serían los del politeísmo y los del monoteísmo trinitario, pues en las religiones politeístas unos dioses pueden tener relaciones religiosas con otros y en la otra las personas divinas pueden tener relaciones religiosas entre sí y, a partir de éstas, también con los seres humanos: “Y precisamente porque la religión del Dios trinitario ya puede reconocer el amor en el seno de Dios, es decir, el amor entre sus personas, por ello podrá también reconocer el amor de Dios a los demás hombres: *Deus Caritas est.*” en Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, p. 26. Haciendo referencia a la Encíclica titulada con ese nombre del Papa Benedicto XVI de 2005.

396 Recuérdese el primer capítulo de su *Tratado del amor de Dios*, titulado «¿A dios por el amor o por el conocimiento?».

del catolicismo», es justamente por considerar que el catolicismo, en su desarrollo histórico, por causa de la influencia de la filosofía helénica y del derecho romano sobre él, había llegado a traicionar su impulso inicial: el irracional anhelo de inmortalidad. El catolicismo, con la escolástica, se habría convertido en un academicismo, en teología que trabaja en contra de la religión³⁹⁷. Queriendo justificar lo injustificable y racionalizar lo irracional, la teología católica se habría alejado de la original vitalidad irracional de la fe y de la experiencia religiosa, se habría convertido en sofistería³⁹⁸. Unamuno dirige así una crítica contra el catolicismo muy similar a la de Lutero y encuentra en los protestantes luteranos sus aliados para esta causa. El problema del catolicismo no era su irracionalidad, sino todo lo contrario, su excesivo racionalismo. La Reforma de Lutero había comenzado como un intento de revertir las consecuencias de la escolástica, la conversión de la religión en teología, y con ella se trataba de volver atrás, de revertir el proceso de modernización y racionalización, se trataba de un movimiento reaccionario. La racionalidad, que era el rasgo esencial de la escolástica católica, heredera de la filosofía griega y el derecho romano, era según Lutero enemiga de la fe y pura sofistería. Unamuno también entiende que los argumentos de la escolástica, lejos de apuntalar la fe y la religión, la correen y acaban disolviendo en racionalismo. Ante este catolicismo racionalista, Unamuno, todavía en el capítulo XI, reivindica el catolicismo primitivo, preteológico, y el catolicismo popular, auténticamente religioso por irracional³⁹⁹. Se verá una vez más al final de su obra, en la Conclusión, cómo critica a la mentalidad helena por ser enemiga de la esencia irracional del catolicismo y haber terminado con la fe irracional por medio de fases históricas cada vez más irreligiosas: el Renacimiento, la Reforma y la Revolución⁴⁰⁰.

Si hemos de entender a qué se refiere Unamuno cuando habla de dios en los capítulos posteriores al VIII, después de haber dismantelado en él toda la teoría clásica sobre el dios metafísico, no tenemos otra opción que pensar que no puede referirse ya al dios ontológico, sino a otro tipo de dios. Por lo expuesto hasta el momento, pensamos que se trata de un dios óntico, de un dios concreto, con cuerpo y viviente. Cuando habla de dios, se refiere al dios humano, al dios que ha estado entre los hombres y del que podemos ver imágenes colgadas en cuadros y en crucifijos, al dios que nos podemos imaginar con forma humana cuando leemos el Evangelio como relato real de la vida efectiva de dios sobre la tierra e, incluso, por medio de la fe en la

397 Vease, por ejemplo, Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IV, p. 334, en donde se habla del carácter filosófico (no religioso) de la teología, o Op. Cit., III, p. 320, donde habla del proceso de conversión de la religión en teología.

398 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, V, pp. 348-349

399 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VI, pp. 364-365 y del catolicismo popular español en XI, pp. 506-507

400 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, Conclusión, p. 509 y 511

eucaristía, del dios que vemos ahora repartido entre sus creyentes en cuanto este dios se dió a ellos y sigue entregándose a diario, aunque en una forma distinta a cómo se entregó a ellos cuando aún caminaba sobre la tierra entre los seres humanos⁴⁰¹.

Así se entiende a qué se refiere Unamuno cuando pide un dios de bulto, con relieve, asequible, con forma humana. Unamuno está pidiendo con esto religión en lugar de teología:

Las religiones positivas –es decir, no las religiones teológicas, que son construcciones académicas de teólogos y de filósofos– no tienen nada que ver con Dios. Tienen que ver, eso sí, con los dioses finitos de figura reconocible (Zeus, Apolo, Isis, Mitra...) o, en general, con los númenes vivientes, dotados de faz, de bulto (de vultus = rostro).⁴⁰²

Unamuno habría descartado la teología académica y estaría entonces describiendo procesos de la religión positiva, de ahí también la imposibilidad por parte de los teólogos de aceptar a Unamuno como uno de ellos, más allá de sus heterodoxias, como no pueden aceptar que William James, por más que hable de experiencias religiosas, sea un teólogo. Y es que ni Unamuno ni James hacen propiamente teología –aunque les sea inevitable tratar de los contenidos de la teología para abordar los fenómenos de los que tratan. James y Unamuno no hacen teología, sino teoría de la religión positiva y lo que hace Unamuno en su teoría, como ya dijimos, es destruir la teología para abrir el camino de retorno a la religión, a la vivencia religiosa, lo que sólo puede hacer a partir de una teoría materialista de la religión positiva, cuyo desarrollo es justamente lo que venimos viendo a lo largo de este capítulo. Algo análogo había intentado Lutero, pero con el resultado paradójico de que, si bien por una parte en el protestantismo histórico surgieron corrientes tremendamente irracionalistas, otras fueron extremadamente racionalistas, llevando más allá el proceso de la escolástica y desembocando en la Ilustración y en un ateísmo todavía más agudo que el que se incoaba en el catolicismo escolástico.

401 Sobre esto léase Orringer, Nelson: *Unamuno y los protestantes liberales*, pp. 150-151: “La Eucaristía, a su juicio, simboliza la caridad compasiva hacia un Dios que sufre por verse libre de la materia. Puesto que en cada pedazo de la hostia consagrada va intacto el Espíritu del Señor, cuanto más se reparte el espíritu, tanto más se acrecienta (STV 236). El moralista Guyau recuerda la imagen antigua de la caridad como una madre que ofrece a sus hijos el seno hinchado de leche. Uniendo esta idea a la suya de la caridad, Unamuno puede escribir: «Sentimos, en efecto, una satisfacción en hacer el bien cuando el bien nos sobra, cuando estamos henchidos de compasión, y estamos henchidos de ella cuando Dios, llenándonos el alma, nos da la dolorosa sensación de la vida universal, del universal anhelo a la divinización eterna» (STV 233).” Atiéndase al doble sentido que puede adquirir la primera frase de Orringer. No hay duda sobre la primera parte: se entiende que la Eucaristía es un acto de caridad hacia Dios; pero la segunda parte puede entenderse de dos maneras: puede ser que ese dios sufre porque quiere librarse de la materia y no puede o que sufre porque está libre de la materia y quiere hacerse material por medio de su conversión en cuerpo y su asimilación en los cuerpos de las personas vivientes. Según la línea argumentativa que estamos siguiendo y nuestra interpretación materialista y corporeísta de la religión unamuniana, optaríamos más bien por la segunda interpretación: el dios incorpóreo sufre por no tener cuerpo, por no ser humano, por eso se encarna y se entrega luego a los humanos vivientes y forma parte de su cuerpo material. Encarnándose es como espiritualiza la carne y el cuerpo humano.

402 Bueno, Gustavo: *El sentido de la vida* (1996), p. 411

Así, Unamuno no sería un ateo en el sentido óntico y existencial, sino en el sentido ontológico esencial⁴⁰³, y lo sería, como decimos, en favor de la religión y, sobre todo, a causa de su concepción del amor y de su forma de entender el catolicismo a partir de la cardíaca.

Así pudo decir Unamuno, adelantándose a los textos de Bueno que comentamos:

Y el Dios aristotélico, el de las pruebas lógicas, no es más que la Divinidad, un concepto y no una persona viva a que se pueda sentir y con la que pueda por el amor comunicarse el hombre.⁴⁰⁴

La clasificación de Unamuno como ateo esencial y ontológico, pero no en sentido óntico y existencial, es una clasificación a la que llegamos nosotros los criterios establecidos por Gustavo Bueno en la medida en la que sus textos parecen permitir aceptar un ateísmo esencial sin que tenga por consecuencia un ateísmo existencial.

No obstante, Bueno, artífice de esta clasificación, no clasifica así a Unamuno. Lo clasifica como ateo, pero como ateo privativo. Según Bueno, el término “ateísmo”, debido a su «alfa privativa» puede ser interpretado como privación o como negación. El caso del ateo negativo no sería idéntico al del ateo privativo:

Aplicada la distinción al caso del ateísmo: no es lo mismo llamar ateo a un hombre que se mantiene por educación, temperamento o cultura, enteramente al margen de Dios, que llamar ateo a un hombre que se considera «privado» o mutilado por haber perdido la fe religiosa que tuvo antes. En el primer caso hablaremos de *ateísmo negativo*, y en el segundo caso de *ateísmo privativo*. Acaso es ateísmo privativo, y no negativo, el ateísmo de Unamuno, cuando habla del «sentimiento trágico de la vida» o de la «agonía del cristianismo», [...].⁴⁰⁵

Pero sólo podemos estar de acuerdo con esta clasificación si la tomamos relativamente y no en absoluto. Según lo expuesto, Unamuno sería, sí, ateo privativo con respecto a un dios, al dios en el que creía en la infancia y hasta en la juventud, pero que descubrió después ser un dios ficticio, un dios nada, un dios increíble; pero, en una segunda fase, habría encontrado un sustituto a este dios, que sería el dios corpóreo del amor tal como él lo representa, esto es, su versión peculiar de Cristo, y en este sentido ya no sería ateo, pues no acepta a Cristo como un simple humano a la manera de Arriano o de David Friedrich Strauß, sino que afirma que es un

403 El que niega la idea del dios de la teología es un ateo esencial: “El ateísmo esencial [...] es la negación de la idea misma de Dios. [...] no niega propiamente a Dios, niega la idea misma de Dios, y con ello, por supuesto, niega el mismo argumento ontológico.” en Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, p. 20 y “El ateísmo esencial sostiene que la idea de Dios es una pseudoidea, o una paraidea, una idea compleja inconsciente, del estilo del concepto de decaedro regular.” Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, p. 21. Según esta definición, Unamuno sería entonces un ateo esencial.

404 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 414

405 Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, p. 18

ser divino, numinoso, y esto no a la manera de los gnósticos o de los monofisitas, sino que cree que Cristo es hombre y dios al mismo tiempo. Claro que a esto puede dársele todavía una vuelta más y pensar que Unamuno es ateo privativo porque ha perdido a su dios, que ha muerto en la cruz, pero según esto, todo cristiano sería un ateo privativo.

Creemos que el dios de protestantes como Kierkegaard o Bultmann, asimilable en muchas ocasiones al abismo nietzscheano, que olvida demasiado a menudo la encarnación de Dios en Cristo, centrándose por eso también en demasía bien solamente en el dios Padre bien en el Espíritu, creemos que este dios, como el dios aristotélico, es un dios con el que el ser humano no guarda proporción y por eso no puede establecer una relación, menos aún una relación amorosa y por eso pensamos que estos protestantes rechazan la doctrina tomista del “amor amicitiae sive benevolentiae”.

Gustavo Bueno, en consonancia con Unamuno, explica por qué el dios de Aristóteles, el dios de los filósofos es un dios irreligioso y cómo este dios abismal que a veces nos describen algunos teólogos, no siendo todavía el dios del ateísmo, ya que al menos se puede temer, está a un paso del no-dios o del dios-nada de la teología atea. Sobre esto encontramos un fragmento riquísimo en otra de sus obras, *Cuestiones Cuodlibetales sobre Dios y la religión* (1989):

El prototipo de este Dios, como ya hemos dicho en otras ocasiones, es el Dios de Aristóteles, que muchos, con razón, han podido considerar como el grado más perfecto al que ha llegado la Teología filosófica. Sólo que, al propio tiempo, él es un principio profundamente antirreligioso, como ya fue advertido por los mismos cristianos trinitarios y, en especial, por el averroísmo latino. Pues la teología metafísica de Aristóteles ¿acaso es otra cosa sino la forma positiva de establecer que el Dios de los filósofos es incognoscible e intangible por vía religiosa, la manera de decir que el Dios metafísico no es Dios (como cuando los matemáticos dicen que lo que no es distancia es una distancia cero)? La metafísica de Aristóteles ¿acaso no es pura y simplemente, en cuanto a su contenido, un agnosticismo o si, como sostiene Hanson, el agnosticismo es lógicamente imposible, un ateísmo? Como ha subrayado Aubenque últimamente (aunque la tesis es ya antigua), sólo Dios (y no el hombre) es, según Aristóteles, teólogo, pues sólo hay Teología de Dios (en el doble sentido subjetivo y objetivo del genitivo). Un ser que piensa, pero cuyo pensamiento recae sobre sí mismo, que no conoce el mundo, ni a los otros, es un ser que nos es totalmente desconocido. En modo alguno es un Dios antropomorfo, «proyección» de la autoconciencia humana, de la *Selbstbewusstsein* (como tantas veces se ha pretendido: Russell, Ortega); es una construcción teológica, una autoconciencia límite, no humana, porque, precisamente, constituye la crítica de esta conciencia como posibilidad misma de conciencia autárquica y feliz, como se ve por la *Ética a Nicómaco*. Un ser que podría ser terrible, como el abismo, si nos fuera posible llegar a él; un ser que, en todo caso, ya no puede amarnos, pero a quien tampoco podemos amar; por tanto, un ser con quien no podemos tener esa religión que los cristianos conciben, sobre todo, como Amor. En el libro VIII, cap. VII de la *Ética a Nicómaco*, estas consecuencias parecen extraídas explícitamente por el propio Aristóteles: en el género de amistades que contienen desigualdad entre las partes (padre e hijo, marido y mujer, gobernante y gobernado), cada parte no pretende ni debe pretender de la otra idéntica cosa. En esta amistad, el querer es proporcional: el mejor, debe ser más amado de lo que ama. Cuando una de las partes se halle muy distante (a distancia desmesurada, sin proporción),

como ocurre entre Dios y el hombre, cesa la posibilidad de amistad. «Por ello los amigos no quieren que sus amigos lleguen a ser dioses, porque cesaría su amistad».⁴⁰⁶

Ese es claramente el caso de la relación entre dios y el ser humano que veíamos formarse en los textos de Nygren –también en los de Kierkegaard y Bultmann. De esto se desprende, retornando sobre nuestro tema, que el dios de los protestantes que no quieren reconocer proporción entre el amor humano y el divino, esto es, que niegan la posibilidad e incluso la conveniencia de que se de un amor de amistad entre dios y los humanos, es un dios más cercano al dios de Aristóteles, al dios de los filósofos, que al dios trinitario que incluye a Cristo. Es un dios teológico y autista que en última instancia sólo puede relacionarse consigo mismo y que no puede realmente llegar a conocer o a relacionarse con sus criaturas.

Es esta idea la que pensamos implícita en construcciones tan forzadas y extremas como la de Nygren cuando dice que los cristianos son simples canales para que dios envíe su amor perfecto, pero ¿a quién? Si los humanos son sólo canales, no se entiende muy bien qué papel juegan en la relación, pues en el fondo, el único capaz de emitir ese amor es dios, pero el único capaz de recibirlo es también dios, es decir, que se da un círculo cerrado en el que no hay despliegue del amor de dios porque sus criaturas no son capaces de emitir ellas mismas un amor proporcional a su amor y no son capaces de recibir consecuentemente ese amor sin degradarlo, pues son indignas y al ser humano no puede ocurrirle nada mejor que ser negado y superado. En dicha teoría, no hay nada más indigno que el amor humano a dios. En fin, según la teoría de Bueno, estas teorías serían teorías puramente teológicas y, a fuer de teológicas, irreligiosas.

Por otra parte se desprende de la interpretación de Bueno que una concepción católica como la de Santo Tomás en la que se puede hablar de una amistad de parte de dios a los hombres, pero también de parte de los hombres a dios, es mucho más concebible que la que plantea el dios de los protestantes y, más que concebible, sin duda la única conveniente a la religión.

A lo largo de este apartado hemos podido ver cómo Unamuno está mucho más cercano a la concepción de Santo Tomás que a la de los protestantes, en cuanto afirma la posibilidad de una relación proporcional entre dios y el creyente que se son prójimos mutuamente y la existencia de un amor común entre dios y el hombre, esto es, una nivelación entre el amor a dios y el amor de dios. Aunque también es verdad que se distanciaría de Santo Tomás en la medida en la que éste defiende, junto a la idea del dios encarnado, la idea del dios ontológico, del dios idea en la que Unamuno encuentra el peligro de la teología, la perversión teológica de la religión y el germen del ateísmo irreligioso.

406 Bueno, Gustavo: *Cuestiones Cuodlibetales sobre Dios y la religión* (1989), p. 145

Según las concepciones protestantes paradigmáticas a las que aquí tuvimos acceso, si acaso pudiese persistir una relación amorosa entre el hombre y dios, se daría en todo caso de dios hacia el hombre, pues es dios el único capaz de alcanzar al hombre, siendo el hombre incapaz de alcanzar a dios y su amor completamente indigno para dios –tanto antes como después de la venida de Cristo y la instauración de la Iglesia con sus sacramentos. Quedaría en todo caso abierta la pregunta sobre cómo se establece esa relación cuando dios no tiene cuerpo ni tiene existencia material y cómo entonces los creyentes que no han conocido a Cristo y que tampoco se pueden dirigir a imágenes que recuerden a él, pueden conservar una relación con él basados apenas sólo en la palabra escrita y en razonamientos abstractos. La teología protestante, en un movimiento paradójico con respecto a la intención de la Reforma, habría colmado el espíritu racionalista de la escolástica.

La teología teórica y académica, tanto según Unamuno como según Bueno, ante el planteamiento de los problemas propios de la práctica y vivencia religiosa, ha huido hacia cuestiones cada vez más abstractas y académicas dejando muchas veces a la religión verdaderamente existente sin argumentos y facilitándoselos a sus enemigos ateos, propiciando la Ilustración. La teología académica concluye incluso, como es el caso de los críticos protestantes que mencionamos, considerando blasfema la relación religiosa con dios tal como la entiende la piedad católica. Con esto, unos y otros, se han echado en brazos del dios de los filósofos que es, según Unamuno, el Dios-Nada.

Unamuno, en cambio, habiendo descubierto el ateísmo tanto en las consecuencias de la teología escolástica católica como en el protestantismo –que en una época pensó podía ser una alternativa regeneradora de la religión en contra del racionalismo escolástico–, vuelve a una creencia más básica en un dios corpóreo y concreto, propio más de las religiones primarias y secundarias que de las terciarias monoteístas y que encuentra sus referentes más en la piedad popular española que en la teología. Unamuno compone así una curiosa teoría de la religión a la española inspirada en la religiosidad de su pueblo⁴⁰⁷, resultando con ello que, tanto en su concepción de la fe como del amor, los elementos “teologales” –que Unamuno a menudo llama a propósito “teológicos”– dejan espacio a lo “natural”, sin que esto signifique, no obstante, una reducción del carácter religioso de su fe y de su amor en favor de una fe o de un amor simplemente natural, sino más bien óptica en lugar de ontológica.

Así al menos lo defenderíamos con Bueno cuando dice:

407Orringer, Nelson: *Unamuno y los protestantes liberales*, p. 18

La fe del ateo ya no sería la negación de la fe teológica, ontológica, en nombre de una fe o confianza natural; podría seguir siendo una fe religiosa, pero no ontológica, sino óptica, una fe o confianza (que habría que suponer además mezclada con la desconfianza, con el temor) en un ser superior al hombre, en un numen poderoso, pero no a título de Dios omnipresente, omnisciente, Motor inmóvil, &c., sino a título de numen primario que, si fuera viviente, debería ser corpóreo (al menos desde las coordenadas del materialismo). Y, por tanto, animal, aunque fuera un animal no linneano.⁴⁰⁸

Casi todo en esta descripción coincidiría con la posición de Unamuno, sobre todo la negación de lo “ontológico” de la fe y del dios unamunianos. Que el dios de Unamuno fuese un “numen primario” o un “ser superior al hombre” ya sería más dudoso, pues que su dios es hombre y dios al mismo tiempo y superior al hombre no por ser algo distinto de él, al modo de un animal superior, sino por ser su divinización. Pero, en fin, quizá Bueno esté pensando en este pasaje en otro tipo de creyente que no es Unamuno, aunque por lo menos, en lo esencial, serían creyentes de la misma familia este ateo de la fe óptica en un ser corpóreo y animal y Unamuno.

Con esto queda abierta la difícil cuestión de cómo puede hablarse entonces en el pensamiento de Unamuno de un amor de dios como algo distinto del amor humano a la manera como *ágape* es distinto de *eros* y de *caritas*. Es decir, la pregunta sobre cómo librar a un dios como el que hemos descrito de quedar reducido a un ser finito, mortal, contingente como todos los demás y simplemente intramundano. De ello dependerá también que el amor no se reduzca a ser un amor puramente natural, intramundano, y que se pueda hablar en el amor de Unamuno de un amor sobrenatural como *ágape*. Esto podremos verlo por medio del análisis del concepto unamuniano del amor de dios.

408 Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, p. 359

Capítulo 4: El amor de dios

Desde la Primera Epístola de San Juan quedó sentado para la teología cristiana que dios es amor:

El que no ama, no ha conocido a Dios; porque Dios es amor⁴⁰⁹

Y en la misma Epístola, más adelante:

Dios es amor; y el que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en él.⁴¹⁰

De hecho, curiosamente, un sintagma tal claro como “Dios es amor”, algo tan fundamental para toda la teología y la religión cristiana, se encuentra solamente en este pasaje en todo el Evangelio. Por supuesto es algo que se puede deducir de todos los actos de dios tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento y muchos otros pasajes llegan a afirmar algo similar, pero, con tal claridad y contundencia, en todas las Sagradas Escrituras, sólo se encuentra en este fragmento. El sintagma “amor de Dios”, en cambio, es mucho más habitual, sobre todo en las epístolas de San Pablo⁴¹¹. Pero un teorema tal como “dios es amor” es, a nivel filosófico, de máxima importancia para que, a partir de él, pueda concebirse lo que significa el “amor de dios”.

Santo Tomás recurre en especial a la Epístola de San Juan cuando en la Parte I (parte que dedica a disertar sobre la naturaleza de dios) de su *Suma de Teología*, en la Cuestión 20 (el amor de Dios), expone su doctrina sobre este tema. Allí nos dice, en el artículo 1, que en dios ha de haber amor ya que hay voluntad y el amor es el movimiento primordial de la voluntad. En el artículo 2, sostendrá que dios ama a todo lo que existe para llegar en la segunda tesis del artículo 3 a sostener que:

El amor de Dios es su esencia.⁴¹²

409 1 Juan 4, 8

410 1 Juan 4, 16

411 Romanos 5, 5; Romanos 8, 39; 2 Corintios 13, 14; Efesios 3, 19 entre otros.

412 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, I, Cuestión 20, Artículo 3, 2 y ad 2

Por su parte, un destacado teólogo protestante, referente para los reformados en el siglo XX, Karl Barth, en su *Die Kirchliche Dogmatik* (1955) – *La dogmática eclesial*, en la segunda parte del tomo cuarto «Die Lehre von der Versöhnung» – «La doctrina de la reconciliación», en el apartado § 68 «Der Heilige Geist und die Christliche Liebe» – «El Espíritu Santo y el amor cristiano», en concordancia en este punto preciso con la tradición teológica católica más ortodoxa –la que vemos en Santo Tomás, escribe:

Los teoremas «Dios es» y «Dios ama» son equivalentes, se explican y confirman recíprocamente. Así, en esta identidad entre ser y amor se nos revela Dios, en cuanto nos ama; [...]. Sólo de Dios puede decirse que ama en cuanto que es y que es en cuanto que ama: tampoco esto puede decirse de un cristiano –¡aunque fuese el más perfecto cristiano!–, que es una criatura puesta en movimiento y llamada al amor por medio del amor de Dios.⁴¹³

Según lo dicho en la carta de San Juan, la identidad entre dios y el amor es total. Con esto coincide totalmente la glosa de Barth a ese versículo de San Juan: Dios ama en la medida en la que es y es en la medida en la que ama. Este es todavía un plano muy abstracto en el que entender el amor de dios, pero las palabras de Barth refieren ya a una revelación cuando dice “se nos revela Dios, en cuanto nos ama” y en esta revelación no se trata ya de teoremas abstractos, sino de algo más concreto. Como es de todos sabido, la revelación central de Dios por la que nos muestra su amor es su encarnación en Cristo, su pasión y su sacrificio en la cruz. Aunque puede decirse que toda revelación de Dios en el Antiguo Testamento fue una revelación de su amor, sin duda, la revelación más alta del amor de dios para los cristianos es la pasión y muerte de Cristo en la cruz.

Católicos y protestantes están de acuerdo en que no es posible ninguna forma de amor verdadero, de amor que no sea deseo egoísta e interesado, entre los humanos, si antes no precede el amor de dios, esto es, si el amor de dios no les es infundido de alguna manera desde el exterior. El amor de dios es anterior a todo amor mundano que pueda cualificarse de “verdadero”. El amor de dios es el principio del verdadero amor a sí mismo (pues uno se ama a sí mismo con amor verdadero sólo si antes ha sido amado por dios y si se ama a sí mismo en dios), el amor de dios es principio del verdadero amor a los prójimos (pues se los ha de amar como dios ha amado a los humanos) y, en fin, incluso es principio del amor a dios (que sólo

413 Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 857. Tampoco de la obra de Barth existe traducción al español, por eso la hemos realizado nosotros mismos. En el original dice: „Die Sätze «Gott ist» und «Gott liebt» sind gleichbedeutend, erklären und bestätigen sich gegenseitig. So, in dieser Identität von Sein und Liebe offenbart sich uns Gott, indem er uns liebt: [...]. Nur von Gott kann das gesagt werden, daß er liebt, indem er ist und ist, indem er liebt: auch nicht vom Christen –und wäre er der vollkommenste Christ!– als dem durch die Liebe Gottes zur Liebe aufgerufenen und in Bewegung gesetzten Geschöpf.“

puede darse y ser válido como una respuesta proporcionada, en la medida de las capacidades humanas, a la donación de su amor).

El punto en el que comienzan los desacuerdos entre católicos y protestantes puede resumirse en la capacidad que unos y otros conceden a los humanos para devolver el amor de dios a dios.

El amor humano del que somos capaces por naturaleza no tiene, según la teoría ortodoxa, nada que ver con el amor divino, puesto que el primero es siempre interesado y en el fondo egoísta, consecuencia en realidad del pecado original, mientras que el amor divino es pura entrega gratuita, sacrificada, que no busca lo suyo y que justamente de ese modo lava la impureza del pecado original. El amor a dios, si no ha de limitarse a ser deseo de dios, deseo de divinizarse, no puede darse si no ha concurrido primero el amor de dios en forma de entrega y sacrificio. Sin pasar por la cruz, el amor a dios sería, en el fondo, soberbia. Así es que el mismo dios, en la segunda persona de la trinidad, en la persona del Hijo, Cristo, se rebaja y se entrega hasta ser crucificado para indicar así el camino que los humanos han de seguir siendo Cristo el pionero, el pastor que los ha de guiar por ese camino. Su sacrificio, que supone la efusión del amor divino sobre los seres humanos, la inmisión de la caridad divina en la historia humana, será el punto de inicio y referencia de cualquier caridad humana que pretenda tener algo de amor divino y no ser simplemente amor humano. Así lo explica la teóloga católica alemana Marianne Schlosser:

Cristo amó tanto que quería difundir su vida, y solamente ese amor hace posible que un ser humano pueda entregar también su vida por amor. La “*caritas Christi*” causa la transformación de un ser humano –con lo cual el genitivo mantiene conscientemente el equilibrio: el “amor del propio Cristo” posibilita el “amor a Cristo”. Esto, a su vez, encuentra su culminación como discipulado en la sustitución: como la entrega de la propia vida por la salvación del prójimo.⁴¹⁴

El amor de Cristo es un amor que, a diferencia del amor pagano, es capaz de entregar la vida por sus prójimos incluso cuando la pena debería caer con justicia sobre ellos, es un amor tal que es capaz de dejarse condenar por un delito no cometido, cometido por otros, para salvar con ese sacrificio a los que sí eran culpables. Pero no es, por esto, un amor injusto o manirroto, se trata más bien, viniendo de dios, del perfeccionamiento de su justicia por medio de la misericordia, pues si bien es cierto que los hijos de Adán por los que Cristo se entrega son culpables junto con su padre, también es cierto que lo son por su debilidad y no por su fuerza, por sus defectos y no

414 Schlosser, Marianne: *Cognitio et amor*, p. 242. En el original dice: „Christus liebte so sehr, daß er sein Leben verströmen wollte, und diese Liebe ermöglicht erst, daß ein Mensch ebenfalls sein Leben aus Liebe hingeben will. Die „*caritas Christi*“ bewirkt die Umgestaltung eines Menschen –wobei der Genitiv bewußt die Schwebung hält: die „*Liebe Christi selbst*“ ermöglicht erst die „*Liebe zu Christus*“. Diese wiederum findet ihre Vollendung als Nachfolge in der Stellvertretung: als Hingabe des Lebens für das *Heil der Mitmenschen*.“

por su virtud. Estas condiciones llevan al amor divino a ser un amor que llega a entregar la vida, entrega que, en el sentido específico que tiene este sacrificio, no sería posible para los demás humanos si no precediese el ejemplo divino, esto es, si no fuesen discípulos de Cristo. Por eso, el amor a Cristo es posible sólo después del amor de Cristo, el cristiano puede amar a Cristo sólo si ha sido primero amado por él, pues sólo de él podía haber aprendido y recibido un amor de calidad tan divina, siendo para el ser humano, sobre todo caído desde el pecado original, imposible sacar de sí un amor de tales características.

Esta situación del cristiano después de Cristo la define Schlosser con los términos de “Nachfolge” (sucesión, discipulado) y “Stellvertretung” (representación, sustitución), es decir, cada cual entre los cristianos ha de seguir el ejemplo de Cristo y, en la medida de lo posible, así como él lo hizo, y formando ya parte de él, sacrificarse por la salvación de sus prójimos. De esta manera el ser humano podrá ser agente realmente activo de amor divino, en cuanto discípulo de Cristo. Ésta es la forma de cumplir el mandamiento que Cristo había dejado antes de ser crucificado y que encontramos en el Evangelio de San Juan 13, 34-35:

Un mandamiento nuevo os doy: Que os améis unos a otros; como yo os he amado, que también os améis unos a otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviereis amor los unos con los otros.⁴¹⁵

Pareciera que, al comunicar este mandamiento, el Hijo se estuviese comportando como el Padre con respecto a los discípulos.

Esto supone una nueva revolución con respecto a los dos mandamientos que leíamos y comentábamos arriba, provenientes del Evangelio según San Mateo, en especial el de Mateo 22, 39 sobre el amor al prójimo basado en el amor a sí mismo y en el amor a dios. El modelo del amor no es ahora el amor a sí mismo, como en el mandamiento del amor al prójimo, ni el amor a dios, como en el primer mandamiento, sino el amor de dios. Hemos de amar a nuestros prójimos no como nos amamos a nosotros mismos ni siquiera como amamos a dios, sino que hemos de amar a dios y a nuestros prójimos como dios nos ha amado. Pareciera que el mandamiento del Evangelio de San Juan fuese una síntesis todavía más perfecta de aquellos dos mandamientos del Evangelio de Mateo. En Juan leemos además cómo lo que pide dios a los humanos es lo que él mismo les había dado antes: amaros como yo os he amado, siguiendo mi ejemplo, dice Cristo. Pero este mandamiento toma un color muy distinto, sobre todo al hilo del texto de Schlosser, después de que, consumada la narración evangélica, sepamos hasta qué punto estaba dispuesto a llegar ese amor y hasta qué nivel de sacrificio.

415 Juan 13, 34-35

Lo mismo explica Thomas Söding que puntualiza la idea de que el amor divino, al que llama *ágape* (ni *caritas* ni *amor*), es la respuesta adecuada de los humanos al amor de Dios y que, a su vez, sólo es posible después de haber escuchado la palabra divina, a lo que nosotros añadiríamos: y de haber contemplado la acción divina:

El amor al prójimo es el reverso de la relación con Dios y con Cristo, que le ha sido abierta al cristiano: el *Ágape* corresponde a la voluntad de Dios y a la indicación de Jesucristo; pertenece a la respuesta que el oyente de la palabra debe al Evangelio.⁴¹⁶

Los creyentes del Evangelio, que por la fe están abiertos a la pasión de Cristo, están capacitados para el amor divino.

Pero en el sacrificio de Cristo, el que lo contempla con fe no sólo tiene la experiencia de una nueva realidad, de un nuevo tipo de amor, hasta el momento desconocido, que es el *ágape*; sino que, al mismo tiempo, experimenta que él no tiene esa capacidad y sabe que su amor no es del tipo de ese amor que recibe, que ese amor le ha de ser infundido desde fuera para luego poder practicarlo. La luz del amor divino deja ver así, por una parte, que en ella se trata de algo completamente diferente de lo hasta el momento conocido y, al mismo tiempo, por otra parte, deja ver a causa del contraste la mala calidad de todo amor humano, aún de las formas más refinadas y aparentemente menos egoístas. Frente al amor de Cristo, a su luz, todo amor humano resulta un amor egoísta y de mala calidad. Este aspecto del sacrificio de Cristo lo muestra de forma excelente Hans Urs von Balthasar en su *Sólo el amor es digno de fe*:

El hombre, al encontrar el amor de Dios en Cristo, no sólo experimenta lo que es verdaderamente el amor, sino que igualmente experimenta de forma irrefutable que él, pecador y egoísta, no tiene el verdadero amor. Ambas cosas las experimenta en una: la finitud creatural del amor y su culpable entumecimiento.⁴¹⁷

416 Söding, Thomas: *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus*, p. 45. En el original: „Die Liebe zum Nächsten ist die Kehrseite des Gottes- und Christusverhältnisses, das den Christen eröffnet worden ist: Die Agape entspricht dem Willen Gottes und der Weisung Jesu Christi; sie gehört zu der Antwort, die von den Hörern des Wortes auf das Evangelium gegeben werden soll.“ La misma idea que, con otro giro, encontramos expresada en su otra obra, en Söding, Thomas: *Das Liebesgebot bei Paulus*, p. 270: “El amor lo abarca todo por medio de la acción escatológica de salvación de Dios llevada a cabo por Jesucristo. El *ágape* tiene (tal como la fe y la esperanza) fundamentalmente el carácter de una respuesta al hecho fundamental de la muerte y resurrección de Jesús, que es dada a conocer por el Evangelio.” En el original: „Die Liebe ist umfassend durch das eschatologische Heishandeln Gottes in Jesus Christus geprägt. Die Agape hat (ebenso wie der Glaube und die Hoffnung) grundlegend den Charakter einer Antwort auf das Grundgeschehen des Todes und der Auferweckung Jesu, das im Evangelium verkündet wird.“

417 Balthasar, Hans Urs von: *Sólo el amor es digno de fe*, 4. El rechazo del amor, p. 59

Y prácticamente la misma visión sobre este particular la encontramos también entre los teólogos protestantes. Así Nygren, que afirma que el amor cristiano es en primer lugar el amor de dios:

Amor en sentido cristiano es en primer lugar *el amor mismo de Dios* que él ha demostrado por medio de todas sus buenas obras y, sobre todo, por medio de la entrega de su Hijo.⁴¹⁸

Y en Wobbermin encontramos un eco de la idea de que el amor a los prójimos como hermanos es sólo posible después de la experiencia del amor de dios como padre por medio de Cristo:

El amor a los hermanos tiene como presupuesto la revelación del amor paternal de Dios en Jesucristo, que entregó su vida por los hermanos [...].⁴¹⁹

Tras la caída por el pecado original, la naturaleza humana estaba afectada por una mancha que a lo largo de todo el Antiguo Testamento no se había conseguido limpiar. El pecado original, la caída de la creación, hacía imposible a los humanos volver a dios y cumplir por completo sus mandamientos, de manera que se fueron alejando cada vez más de su creador, que es también su origen. Es en este contexto en el que ha de entenderse la encarnación de dios en Cristo como un acto salvífico divino por medio del cual dios habría abierto la posibilidad a quien siga a Cristo, a quien se haga parte suya y participe con él en el espíritu de dios, de restaurar la naturaleza caída por medio de la gracia vertida sobre los humanos en el sacrificio de su hijo en la cruz. Lo que había estropeado el hombre Adán y transmitido a su progenie, se restauraría en el tránsito al estado de gracia que supondría renacer en Cristo y convertirse así en hijo adoptivo de dios. Cristo vendría, según la historia sagrada, a revertir por completo lo ocurrido con Adán y desde él. De este modo, la intervención del amor de dios sobre la naturaleza humana es un acto revolucionario, que ha de convertir por completo la naturaleza pecaminosa del amor humano en amor digno de dios.

418 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 570. En la versión alemana: „Liebe im christlichen Sinn ist doch an erster Stelle *Gottes eigene Liebe*, die er durch alle seine Wohltaten und vor allem durch die Hingabe seines Sohnes bewiesen hat. Hier ist die Identität von Gott und Liebe, Liebe und Gott.“ La misma idea la encontramos también en Ritschl, Albert: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 30, p. 222: “El amor lo practican además también los seres humanos; solo que la plenitud del concepto le corresponde solamente a Dios, pues que todo el amor de los seres humanos, según la comprensión cristiana, se corresponde con la revelación de Dios en Cristo.” En el original: „Liebe ferner üben auch Menschen; allein die Fülle des Begriffs paßt nur auf Gott, da alle Liebe von Menschen nach christlicher Vorstellung ans der Offenbarung Gottes in Christus entspringt.“

419 Wobbermin, Georg: *Wesen und Wahrheit des Christentums*, p. 242. En el original: „Die Liebe zu den Brüdern hat aber die Offenbarung der Vaterliebe Gottes in Jesus Christus, der sein Leben ließ für die Brüder, zur Voraussetzung; [...]“

Sobre este aspecto del amor de dios encontramos palabras esclarecedoras también en el artículo de Bultmann que antes comentábamos:

El amor se convierte en nuestra posibilidad existencial solamente en la medida en la que nosotros entendemos nuestra existencia fundada, mejor dicho, refundada de nuevo en Dios por Cristo. Así como sólo hay fe cristiana en Dios por Cristo, así también ocurre con el amor cristiano. Es realmente como un hecho escatológico, como el acontecimiento de una nueva historia.⁴²⁰

La intervención del amor de dios en la historia humana es de tal importancia que supone el comienzo de una nueva era, de una nueva historia para la humanidad. El amor de dios en Cristo refunda nuestra posibilidad existencial de amar con amor verdadero porque restaura nuestra naturaleza. Pero ¿quién es, sino el ser humano, el que ama después de haber sido su existencia refundada? ¿Por qué entonces se decía que dios es la “negación” del ser humano?⁴²¹ ¿Es que no es humano el resultado de la refundación? Si leemos el texto de Bultmann en el que decía que el ser humano debía ser superado y negado a la luz de este texto, podemos interpretar ahora que esa refundación de la existencia del ser humano por medio de Cristo es ya una superación y que el cristiano, como dice Unamuno, es el verdadero sobrehombre con el que otros todavía soñaban⁴²².

La misma idea la encontramos en Barth, que recurre en su texto al esquema platónico que veíamos más arriba aplicado por Santo Tomás al hablar del amor a sí mismo en dios, que sería el modelo, y del amor al prójimo, que sería la copia; sólo que se refiere aquí Barth al amor de dios como modelo y al amor cristiano del que sean capaces los humanos como copia, como remedo de ese amor originario:

Si Dios no amase –y precisamente él– originalmente y como un arquetipo, como podría el ser humano estar en condiciones de hacer lo mismo como un reflejo y análogamente. El ser humano no podrá amar ni amaré nunca en primer lugar sino sólo a continuación y siempre en segundo lugar, de tal manera –y esta relación no puede invertirse– que no se produce ninguna dependencia del amor divino con respecto a su propio amar, ni ninguna determinación de la acción divina con respecto a su propio hacer. Es así que el amor divino es el fundamento del amor humano –el amor humano, sin embargo, no será nunca fundamento para el amor divino.⁴²³

420 Bultmann, Karl Rudolf: *Glauben und Verstehen*, I, «Das christliche Gebot der Nächstenliebe», p. 243. Y en el original: „Liebe wird unsere Existenzmöglichkeit nur dadurch, daß wir unsere Existenz als durch Christus in Gott gegründet bzw. neugegründete erfassen. Wie es christlichen Glauben an Gott erst gibt durch Christus, so auch christliche Liebe. Sie ist wirklich als *eschatologisches* Faktum, als Geschehen einer neuen Geschichte.“

421 Ver arriba en Bultmann, Karl Rudolf: *Glauben und Verstehen*, I, p. 2.

422 Sobre esto puede verse: Unamuno: OC VIII, «La dignidad humana», p. 353. También en Unamuno: OC X, *La agonía del cristianismo*, VIII, p. 598, donde dice que el verdadero sobrehombre es el cristiano, el que se esfuerza no por superar al ser humano, esto es, por dejar de ser humano, sino por hacerse humano por siempre y plenamente, por inmortalizar al ser humano.

423 Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 855. En el original dice: „Würde Gott nicht ursprünglich und urbildlich –und nun gerade ihn– lieben, wie sollte da der Mensch in der Lage sein, dasselbe abbildlich,

En la primera parte de su texto, Barth afirma que el amor humano es respuesta al amor divino para puntualizar después en la segunda parte del texto que la situación inversa es impensable: nunca el amor divino podría ser respuesta a cualquier amor humano del que sean capaces por sí solos. Barth insiste aquí también en la idea que ya encontrábamos especialmente en Kierkegaard, cuando afirmaba que lo único que salva al amor de la desesperación es que sea un mandamiento de origen divino. El que el amor de dios no dependa del comportamiento humano, del amor humano, el que sea totalmente incondicionado, es a su vez la condición para que ese amor sea verdaderamente divino, inmotivado, gratuito, capaz de salvar al amor humano, siempre condicionado, de su desesperación y de su constante caída en el abismo del pecado. Para que esto ocurra, el amor de dios ha de ser un amor que de ninguna manera sea afectado por nada. Así vuelve también Barth indirectamente sobre el tema de la justificación que discutíamos arriba y aquí puede empezarse a notar ya de nuevo el contraste con Unamuno, que podía decir que “el cielo padece fuerza”⁴²⁴.

Pero también en Santo Tomás encontramos la idea de que el amor de dios no se ve afectado por nada, que es un amor que ama sin afecto. La explicación de Santo Tomás se distingue de las que exponíamos arriba e introduce la idea que habría de ser retomada por Spinoza de que, si el amor de dios es impasible, es porque se trata de un amor intelectual, no sensible. Por supuesto, Santo Tomás defiende también la idea de que el amor de dios es el modelo y principio de todo verdadero amor humano.

Así lo explica en la Parte I de su *Suma de Teología*, Cuestión 20, Artículo 1, en la respuesta a la primera objeción según la cual dios no podría amar, porque no puede ser afectado por nada y el amor es una pasión:

Así, pues, el amor, el gozo y el deleite son pasiones en cuanto actos del apetito sensitivo; pero no lo son en cuanto actos del apetito intelectual. Como tales son atribuidos a Dios. Por eso el Filósofo en VII Ethic. dice: Dios goza con una única y simple operación. Por lo mismo, ama sin pasión.⁴²⁵

gleichnishaft zu tun? Er kann und wird nie als Erster lieben: nur daraufhin, daß Gott als Erster ihn geliebt hat und liebt. Und wenn er es daraufhin, und also als Zweiter tut, so entsteht daraus –dieses Verhältnis ist unumkehrbar– keine Abhängigkeit des göttlichen Liebens von seinem eigenen, keine Bedingtheit des Tuns Gottes durch sein eigenes Tun. Es ist also die Liebe Gottes wohl der Grund der menschlichen –es wird aber die menschliche Liebe niemals zum Grund der Liebe Gottes.“

424 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 26

425 Santo Tomás: *Suma de Teología*, Parte I., Cuestión 20, Artículo 1, ad 1. La misma idea según la cual el amor de dios se da sin intervención de afecto la encontramos también, por ejemplo, en Troeltsch que, tras afirmar que no es posible establecer analogía entre el amor humano y el divino escribe: “Como mucho podría considerarse la objeción según la cual la idea del amor sería antropomorfo. Ahora bien la gracia es más que amor y la gracia no es antropomorfa. La objeción pasa por alto que en este amor divino no hay ni rastro de lo afectivo que, sin

Pero, a parte de este motivo, la idea de que el amor de dios no es semejante al de los humanos se repite constantemente. El amor de los humanos es afectado, condicionado, mientras que el de dios no es ni afectado ni condicionado, sino condicionante de todo otro amor verdadero, ya que el amor de dios es también constitutivo de la bondad de todo lo amable, es el que crea la bondad y amabilidad de todas las cosas que puedan mover al amor humano. El amor de dios es tal que concibiendo lo amado y lo amable, lo crea:

Por eso, como amar no es más que desear el bien a alguien, resulta evidente que Dios ama todo lo existente. Sin embargo, no ama como nosotros lo hacemos. Pues, como nuestra voluntad no causa la bondad de las cosas, sino que es movida por ella como por el objeto, nuestro amor, por el que queremos el bien para alguien, no causa su bondad. Sino que sucede al revés, es decir, su bondad, real o aparente, provoca el amor por el que queremos que conserve el bien que posee y alcance el que aún no tiene. A ello nos entregamos. Pero el amor de Dios infunde y crea bondad en las cosas.⁴²⁶

El amor de dios y el nuestro van por eso en direcciones inversas: el de dios crea el bien, por eso es amor sin afecto y sin deseo, premisas necesarias para el amor pasivo de quien no sea capaz de un amor talmente creativo; nuestro amor, por su parte, amor de criaturas carentes y necesitadas, no creadoras, desea y busca el bien que le falta y que ha sido creado y puesto delante de nosotros por dios.

Todo lo expuesto hasta el momento no es sino la glosa en la que coinciden tanto católicos como protestantes de lo expresado con plena claridad en otra parte de la Epístola de San Juan que ya citábamos antes, a saber, el fragmento en el que dice:

En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados.⁴²⁷

Será sobre todo en la acentuación de la incapacidad e inanidad total del amor humano frente al divino en lo que los luteranos tomen distancia en sus interpretaciones con respecto al tono general de las interpretaciones católicas, que conceden más valor y autonomía a las capacidades

embargo, resuena en todo amor humano.” en Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*, p. 228. En el original: „Es käme höchstens der Einwand in Frage, daß der Gedanke der Liebe anthropomorph sei. Nun ist aber Gnade mehr als Liebe: Gnade ist nicht anthropomorph. Der Einwurf vergißt, daß dieser göttlichen Liebe jede Spur des Affektiven fehlt, das heißt jede Spur des sinnlichen Elements, das in jeder menschlichen Liebe [...] mitschwingt. Hier ist nur die innere Vereinigung des Willens gemeint.“

426 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, I, Cuestión 20, Artículo 2, Solución

427 1. Juan 4, 10

humanas, aún afectadas por el pecado. La consecuencia natural de la interpretación luterana será una concepción unidireccional del amor de dios que va exclusivamente de dios a los humanos.

Como vimos en lo expuesto hasta ahora, los católicos entienden que, si bien antes de la revelación del amor divino y de la libre participación en la efusión del amor de Cristo, los humanos no son capaces de amar con este amor, una vez que participan en el amor de Cristo se santifican y se transforman por ello de tal forma que están capacitados para suceder a Cristo y seguir su ejemplo, pudiendo amar de nuevo con amor divino. Mientras, en los autores protestantes, es más habitual encontrarse con el diagnóstico de una incapacidad humana para amar en general, independientemente de que se trate de los humanos antes de la revelación e infusión del amor de dios o después, que participen en la pasión y en la comunión con Cristo o no.

Como ya venimos diciendo, Anders Nygren es el representante de las posiciones más extremas a las que los protestantes han llegado en estas cuestiones. De hecho, pese a la consonancia que encontrábamos en lo expuesto sobre el amor de dios entre los autores católicos y protestantes paradigmáticos que hemos elegido, Nygren distingue catolicismo y luteranismo justamente sobre esa base:

En el catolicismo se trata de una comunidad con Dios basada en un valor que se encuentra en el ser humano – aún cuando éste se ha formado por medio de la infusión de la Caritas. En Lutero la comunidad con Dios se basa exclusivamente en el amor inmotivado de Dios; la justificación es la justificación del pecador, el cristiano es “simul iustus et peccator”.⁴²⁸

También Emmil Brunner, en su *Eros und Liebe* (1937) – *Eros y amor*, sostiene que la concepción católica, según la cual la persona humana, mediante la purificación y la santificación, podría llegar a ser amable a dios y a amar a dios con un amor adecuado, está manchada por la concepción de *eros*, una idea no cristiana del amor⁴²⁹. Y, aunque Brunner y Nygren aceptan que el ser humano es capaz después de recibir el amor de dios de propagarlo entre sus prójimos, ambos autores están en consonancia a la hora de acentuar la dirección única del amor divino en un sentido descendente. Es dios el que se rebaja a la comunidad con los seres humanos sin que luego éstos puedan volver a buscar la comunidad con él por su propia iniciativa: si están con dios

428 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 545. En la versión alemana: „Innerhalb des Katholizismus geht es um eine Gottesgemeinschaft, begründet durch einen im Menschen befindlichen Wert – auch wenn dieser durch Eingießen der Caritas entstanden ist. Bei Luther beruht die Gottesgemeinschaft ausschließlich auf Gottes unbegründeter Liebe; die Rechtfertigung ist die Rechtfertigung des Sünders, der Christ ist „simul iustus et peccator“.“

429 Ver en Brunner, Emil: *Eros und Liebe*, p. 27

es porque dios los ha visitado, mas no hay forma de que, santificándose o purificándose, por medio de ejercicios o sacramentos, sean capaces ellos por su parte de alcanzar a dios.

No, Lutero no se avergüenza de insistir en que la corriente del amor ha de dirigirse hacia abajo. Pues que el amor del que él habla no es un amor de deseo, sino Ágape. Todo lo que se llama Ágape viene de Dios. Desde arriba baja su amor hasta nosotros y por medio de nosotros ha de continuar hacia nuestro prójimo.⁴³⁰

Si esta dicotomía entre católicos y reformados es así como la presenta Nygren –y hemos encontrado ya indicios que nos señalan que, al menos en un sentido, lo es–, tendríamos que decir que es en el catolicismo de Unamuno donde ha de encontrarse la razón de la confusión en su pensamiento entre el amor a dios y el amor de dios. Esta mezcla, es verdad que más acentuada en él que en otros autores católicos, es análoga a la que encontrábamos entre el amor a dios y el amor al prójimo o entre el amor a sí mismo y el amor al prójimo, y vuelve a tener su raíz en la piedad católica, para la que tanto el amor a dios como el amor de dios son, en el fondo, un mismo amor, y, por eso, son llamados con el mismo nombre: *caritas*⁴³¹.

Entonces, ahora que tenemos planteada la cuestión del amor de dios según la ortodoxia católica y protestante, entremos a analizar más de cerca la presencia de este asunto en el pensamiento de Unamuno. Habíamos terminado el capítulo anterior con la duda sobre si un amor tal que el amor de dios, distinto del amor puramente humano, tiene lugar en el pensamiento de Unamuno. Después de exponer las doctrinas de referencia, la ortodoxa católica y las protestantes más destacadas, podemos valorar en qué medida ese amor tiene presencia en el pensamiento de Unamuno.

La primera afirmación de Unamuno que nos encontramos llevaría directamente a resolver aquellas dudas con una respuesta positiva en favor de la presencia del amor de dios en su pensamiento. Es una frase en la que Unamuno hace pender todo el sentido y realidad del amor, de la realidad de dios. Si no hay dios, que es eterno y el eternizador de lo finito y mortal, entonces el amor, que es el impulso y la tendencia a lo infinito e inmortal, carecería de sentido, sería una ilusión, un engaño, una pura vacuidad:

430 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 579. En la versión alemana: „Nein, Luther scheut sich nicht, darauf zu drängen, daß der Strom der Liebe nach unten gerichtet werden soll. Denn die Liebe, von der er spricht, ist ja nicht eine begehrende Liebe, sondern Agape. Alles, was Agape heißt, stammt von Gott. Von oben kommt seine Liebe zu uns herunter, und durch uns soll sie zu unserm Nächsten weitergehen.“

431 Aún en la actualidad, siendo conocedores de todas las críticas lanzadas por los reformados, los católicos siguen llamando caridad, *caritas* al *ágape* y, como veíamos ya en muchos autores de esta tradición a lo largo de este trabajo, siguen considerando que es la legítima traducción latina del vocablo griego del Evangelio. Sobre este tema puede verse la Encíclica *Deus Caritas est* (2005) del papa Benedicto XVI.

Esta sentencia tan definitiva nos permite pensar que dios, el dios amor, es también para Unamuno el único sustento verdadero del amor. Pero, más que de la presencia del amor de dios como sustento del amor real humano, de lo que se trata en estos textos de Unamuno es de una demanda, de una condición o postulado: conocemos el amor, el amor terrenal, natural, este amor parece llevarnos a la eternidad y darnos la inmortalidad que está en el fondo de su anhelo, pero, una y otra vez, nuestra experiencia de la muerte lo contradice y nos deja en suspense sobre la consecución del fin prometido. El amor humano con todas sus consecuencias se demuestra así falible, incapaz de alcanzar el objetivo que está inscrito en su esencia y en la intención de las acciones que motiva. En este momento, aparece la necesidad de la existencia de dios como garantía para dar sentido a la tendencia del amor y para asegurar que no se trata de una ilusión, de una trampa de la naturaleza para perpetuar seres destinados a la nada. Si existe dios y el amor es de dios, entonces el amor humano tal como lo ha descrito Unamuno, como anhelo de inmortalidad, tiene una dirección y un sentido al que realmente indica y tiene también una finalidad en la que se realiza, en la que se cumple el anhelo y la promesa, aunque desde nuestra situación actual intramundana no seamos capaces de verlo. Entonces, se entiende que para que el amor sea realmente eterno, para que exista realmente y no de forma pasajera y sin sentido, ha de ser divino, para que el amor sea amor verdadero ha de ser amor de dios, ha de existir dios y el amor en dios.

Pero es cierto que, aparte de la necesidad postulada de la existencia de dios para dar sentido a la existencia humana y a la dirección del amor, no es habitual encontrar en los textos de Unamuno expresiones claras sobre el amor de dios y la necesidad del amor de dios para que el amor humano sea amor verdadero; al menos no en términos tan explícitos como los que encontrábamos en los textos de los teólogos que citábamos arriba. A esto se debe el que muchos de sus críticos hayan optado por una interpretación de su teoría como un pensamiento completamente ateo en el que, en el fondo, no habría dios ni amor divino, sino simple amor humano, privado de su sentido final⁴³³. Pero la ausencia de expresiones explícitas en los textos de

432 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 399

433 Así lo ve Collado cuando escribe: “También Unamuno insiste, como Kierkegaard, en la relación personal del hombre con Dios por el amor: sólo que el concepto de amor de Dios es muy discutible en Unamuno, no teniendo, además, nada de común con el de Kierkegaard.” en Collado, Jesús-Antonio: *Kierkegaard y Unamuno*, p. 514. La concepción de Unamuno del amor de dios y la de Kierkegaard distan mucho, sin duda, como distan la concepción católica y la protestante, mas, si, porque el concepto unamuniano del amor de dios no se homologa al kierkegaardiano, concluimos que en el primero no se da y en el segundo sí, estaríamos tomando ya partido por una concepción del amor de dios y desechando la otra. Lo que nosotros hacemos es discernir ambas

Unamuno sobre el amor de dios en los términos en los que las encontrábamos en los otros teólogos no debe llevarnos a concluir precipitadamente su ausencia en absoluto. Veamos si no se encuentra en él, de un modo o de otro, la misma doctrina de forma implícita.

Sostenemos que en el subsuelo de los textos unamunianos se encuentra la conciencia de la diferencia entre ambos amores (amor a dios y amor de dios) así como la aceptación de la necesidad del amor de dios, tal como la expusimos al principio de este capítulo en palabras de teólogos ortodoxos, a riesgo de que, de no ser así, quedasen reducidas al absurdo muchas de sus afirmaciones explícitas entorno al amor.

Para empezar, la dificultad de encontrar en sus textos afirmaciones claras sobre la prioridad del amor de dios con respecto al amor humano se debe seguramente a la tendencia de Unamuno a divinizar el amor humano y antropomorfizar el amor divino de manera que amor a dios humano y amor de dios quedan a menudo solapados y confundidos como quedaban mezclados dios y el ser humano en las experiencias religiosas de reflexividad, proyección e introyección.

La confusión y la mezcla entre amor humano y amor divino es una réplica de su tendencia a confundir a dios y al hombre en relación al tema de la creación. La creación es para Unamuno una relación reflexiva y de confusión, pero también es cierto que para que haya tal mezcla y tal confusión han de darse por supuestos en algún momento los términos por separado. Así, en su pensamiento entorno a la creación está presente de manera implícita la diferencia entre dios y el ser humano en la medida en la que uno antecede, es el modelo, y el otro sucede, es el reflejo o la respuesta, aunque una vez puestos los dos ya sea muy difícil reconocer las diferencias. Unamuno

concepciones para eventualmente llegar a la conclusión de que, si bien puede ser que en Unamuno sea discutible que se de el amor de dios tal como lo entienden los reformados, quizá no lo es tanto que se de tal como lo entienden los católicos –o, al menos, algunos de entre ellos.

Aún así, no es Collado el único que duda sobre la presencia del amor de dios en el pensamiento de Unamuno, también lo piensa así Eduardo Malvido Miguel, en su estudio *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, cuando responde a la pregunta «¿Inmortales porque existe el Dios del amor?», que encabeza la cuarta y última parte de su trabajo, con “presentimientos negativos sobre la existencia del Dios Amor”. Malvido no llega a afirmar que Unamuno sea ateo, pero sí su agnosticismo y profunda duda sobre la existencia del dios del amor, único garante posible de la inmortalidad (p. 223), con lo cual, según Malvido, la situación en la que culmina el pensamiento de Unamuno sobre este tema central es “una sensación negativa que nos sumerge en honda desesperación” pues “sentimentalmente intuimos un final trágico para todo cuanto existe, y en particular para nosotros mismos.” (p.224) olvidando una vez más que, si esto fuese definitivamente así, Unamuno habría debido titular su obra “Del sentimiento pesimista de la vida”, y no “trágico” y su otra obra “La derrota (o la muerte) del cristianismo” y no “la agonía”. En fin, entendemos que la conclusión a la que llega Malvido, según la cual Unamuno es un agnóstico en sentido absoluto, es un error consecuencia de una transposición o generalización indebida con respecto al término “agnosticismo”. Unamuno, más aún que un agnóstico que dude, niega tajantemente la validez de las vías racionales clásicas de conocer a dios. En este sentido, según Malvido, sería un agnóstico porque la conclusión de su sistema es “no podemos demostrar racionalmente que dios existe”. Pero lo que ocurre es que la destrucción de la vía racional de conocer a dios abre en Unamuno la vía sentimental y vital, de conocerlo, y en ese sentido el “agnosticismo” quedaría reducido a un “agnosticismo racional” o a un “agnosticismo sobre el dios metafísico” que vendría a ser en resumidas cuentas un “ateísmo del dios metafísico”, pero –lo decíamos ya– esto no supone un ateísmo con respecto al dios vivo del amor al que, si quizá no se conoce por medio del conocimiento intuitivo del amor, sin duda se conoce en la práctica del amor.

acababa diciendo que si los humanos pueden crear a dios o si dios se crea por medio de los humanos es porque él los ha creado antes⁴³⁴. Lo propio ocurre, a modo de reflejo de esta relación, con el tema del amor a dios y el amor de dios.

Expresiones como la que sigue nos ofrecen un suelo firme desde el que comenzar a indagar y dejan clara al menos la presencia de este concepto (y con ello de esa distinción) en su pensamiento:

Y tal es el Dios del amor, [...] es el principio de solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre, y de los hombres con el Universo [...].⁴³⁵

Aunque en este texto Unamuno opta por el término “solidaridad” y no por el de “caridad”, entendemos que a efectos prácticos nada cambia para lo que queremos demostrar. Quizá sea “solidaridad” un término secular que le permite hablar de lo mismo sin cargar el texto de conceptos teológicos⁴³⁶, pero el campo de aplicación de la solidaridad es en su pensamiento el mismo que el de la caridad: se trata de una colaboración en el interior de una comunidad humana con vistas al bien, se trata, más resumidamente incluso, de la *vis unitiva* (fuerza unitiva) que es el amor, cuyo principio aquí es el Dios del amor. Es decir, que se puede entender aquí “solidaridad” como sinónimo de “caridad” o “fraternidad”. Es verdad que en el texto no habla Unamuno todavía de “amor de dios”, pero sí del “Dios del amor”, ¿pero cómo podría ser el Dios del amor principio de esa unión entre los hombres y los pueblos si no fuese por medio de su amor? ¿Qué sentido tendría hablar del “Dios del amor” si se fuese a negar después que ese dios sea capaz de amar, si no se fuese a aceptar que hay entonces un amor que proviene de ese dios, un amor de dios?

En el texto que sigue, Unamuno ya sí se refiere explícitamente al “amor de dios”:

Y esta belleza, que es la raíz de la eternidad, se nos revela por el amor, y es la más grande revelación del amor de Dios y la señal de que hemos de vencer al tiempo. El amor es quien nos revela lo eterno nuestro y de nuestros prójimos.⁴³⁷

La experiencia del amor, que implica siempre la intuición de una belleza que supone eternidad, nos lleva al amor divino, nos revela el amor de dios, que es el único por el que los seres finitos han de vencer al tiempo y alcanzar la prometida eternidad. Si en las obras del amor

434 Ver Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 399

435 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 418

436 Ver Bueno, Gustavo: «Proyecto para una trituración de la Idea general de Solidaridad» (2004) o también *El sentido de la vida*, Lectura 3, Individuo y persona, X. Libertad, igualdad y fraternidad, p. 190-195, donde explica cómo el término “solidaridad” vino a sustituir el de “fraternidad” y éste el de “caridad”.

437 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 436

podemos intuir lo eterno e inmortal, entonces en la raíz de la belleza del amor ha de encontrarse la divinidad, única eterna e inmortal. Un amor que revela eternidad no puede ser un amor natural ni humano, ha de ser un amor sobrenatural. La distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza está indiscutiblemente dada, por más que luego Unamuno se ocupe en difuminar los perfiles de ambas y, sobre todo, de mezclarlas en sus experiencias religiosas de reflexión y de confusión.

Pero con expresiones como éstas no hemos alcanzado todavía el estado de cosas del cristianismo, ya que un texto como éste podría perfectamente pasar, por ejemplo, por platónico – salvando la distancia que se abre con respecto a un filósofo pagano el que escriba “Dios” con mayúsculas. Justamente esa mención del amor de dios y del dios del amor nos indican indudablemente en la dirección del cristianismo y nos dejan ver que no puede ser otra la tradición que esté inspirando aquí a Unamuno.

Ahora bien, una vez llegados a este punto, queda por ver todavía si Unamuno entiende que dios infunde su amor en los humanos por medio de Cristo y su sacrificio –para así encajar su pensamiento en la descripción que exponíamos al hilo de los textos tanto de católicos como de protestantes– o si el ser humano descubre el amor de dios en sí mismo, en la naturaleza, en el entorno, en la experiencia espontánea de su propio amor natural, como sería lo propio de los filósofos helenos precristianos o de cualquier filósofo más o menos naturalista o teísta no cristiano.

Veíamos en el capítulo anterior cantidad de textos que situaban a Unamuno en la tradición de las *preambula fidei*, muy cercanos a la teología natural inmanentista, pero textos que completan aquellos ahora con elementos exclusivos de la teología revelada y dogmática tampoco faltan.

Para empezar, con respecto al amor, no cabe duda de que Unamuno es consciente de que es necesario un sacrificio para que ocurra lo divino del amor y tampoco cabe duda de que constantemente relaciona el amor con el dolor y la muerte, valorando estos como algo positivo, y estas, añadidas a las ideas de eternidad y de belleza, sí que son ya ideas exclusivas del cristianismo, totalmente desconocidas –incluso inoportunas para el tema del amor– para la filosofía pagana. Platón nunca había mezclado con las ideas de belleza, bien, amor y eternidad las ideas de dolor, sacrificio y muerte.

En un texto como el que sigue, vemos cómo para Unamuno el dolor es inseparable del amor verdadero:

No hay verdadero amor sino en el dolor, y en este mundo hay que escojer o el amor, que es el dolor, o la dicha.⁴³⁸

438 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 438

Unamuno se acerca aquí peligrosamente a la idea de que en todo dolor, por el dolor mismo, ha de haber amor. Sin embargo, creemos que es más acertado interpretar esta afirmación entendiendo que el dolor es la prueba de fuego del amor: si el amor está dispuesto a pasar por el dolor, entonces el amor es verdadero; si, en cambio, en cuanto aparecen dificultades, el amor se volatiliza, es que no era verdadero amor, sino sensualidad estética. Para un cristiano no existe amor más verdadero que el que está dispuesto a sufrir la cruz y la cruz es para un cristiano la prueba de fuego del amor verdadero. El amor significa además, y especialmente para dios, el dolor: pues que ama a sus criaturas caídas, ha de sufrir para salvarlas y no habría salvación ni redención del pecado sin sacrificio en la cruz. Asimismo, el sufrimiento será inevitable para el cristiano compasivo que quiera asistir con caridad a sus prójimos en la necesidad. Y así vivirá, según Unamuno, el amor cualquier ser humano que realmente ame a su prójimo: el amor no trae la felicidad, si con ella se entiende la vida despreocupada y libre de dolor, sino más bien todo lo contrario, el amor verdadero traerá preocupación, cuidado y sacrificio.

Dolor y muerte son para el cristianismo las condiciones necesarias de la resurrección –la forma de la inmortalidad preferida por Unamuno– que, aunque en muchos pasajes la interpreta como un fenómeno natural, enlaza siempre con el amor como una consecuencia suya en combinación con la muerte⁴³⁹: el amor es causa de muerte y de resurrección, mejor, la muerte está unida con la resurrección, el dolor con la vida eterna, gracias al amor. Sin amor no hay resurrección, pero tampoco hay resurrección sin dolor y sin muerte, ambos han de concurrir para que se de la resurrección que lleva a la inmortalidad. Esta consecución de la muerte y de la resurrección gracias a la intervención del amor es algo que Unamuno no podría estar tomando de otra fuente que no sea la pasión de Cristo, aunque no se refiera a ella explícitamente.

Que Cristo y su pasión son el modelo de este amor se ve perfectamente en este texto que pertenece a la Presentación de su poemario titulado *Teresa*:

Y esto nos trae al inmortal misterio de la hermandad –la mellicidad, diríamos– del Amor y la Muerte que cantó, con más amor y más vida que nadie, Leopardi. Y este misterio gozoso, doloroso y glorioso a la vez, es el cimiento de la meterótica. El amor y la muerte, la tesis y la antítesis, la posición y contraposición, que diría un hegeliano, y luego la inmortalidad como síntesis o composición, el amor en la muerte y la muerte en el amor. Porque para

439 Véase por ejemplo Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 382. En la Presentación de su obra poética *Teresa*, encontramos una buena expresión de cómo entiende la paradoja de la resurrección como muerte del amor en el amor y, por eso, comienzo, como Cristo o el ave fénix, de una nueva vida, camino de la inmortalidad: “Es que Rafael no quería morir, anhelaba vivir en su obra, no en su nombre. Lo que parece, como en él, amor a la muerte, suele ser un amor frenético y desenfrenado a la vida, amor que quiere dar vida a la muerte, amor a la inmortalidad, a la resurrección.” en Unamuno: OC IV, *Teresa*, Presentación, p. 616

inmortalizarse hay que amar y hay que morir. El acto carnal mismo es una pequeña muerte. Y si morir es des-nacer, nacer es des-morir.⁴⁴⁰

La referencia a la “meterótica” nos lleva de nuevo a pensar en la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural. La meterótica, palabra que lleva el mismo prefijo que aquella de “metafísica”, sería el orden del amor que está más allá de la erótica. Mientras la erótica sería la que describe el orden del amor natural, del amor inocente o inconsciente, que desconoce o quiere desconocer la muerte y el dolor que necesariamente implica todo amor; la meterótica sería el conocimiento de hasta qué punto implica el amor necesariamente el dolor y la muerte. La erótica sería la lógica del *eros* que cree que puede librarse del dolor y de la muerte, que busca los placeres pensando que es lo propio del amor; la meterótica, por su parte, sería la lógica del amor que ha de trascender a la muerte por medio de la cruz, del amor inmortal y eterno.

La meterótica es entonces una comprensión más profunda y madura del amor, que abre la puerta a una posibilidad que no podía concebirse desde la erótica porque no aceptaba el dolor y la muerte sacrificial. La meterótica es la lógica del amor inmortal e inmortalizador, es decir, la lógica del amor divino que logra traspasar la muerte natural a través del dolor por medio de la resurrección. Meterótica y no erótica es la práctica del amor de Cristo y también de los santos y místicos en los que Unamuno inspiraba estas concepciones del amor. Meterótica la práctica también de los creadores que logran inmortalizarse en sus obras y personajes inmortales dejando en ellos su vida. Frente a éste, el amor erótico no sería un amor malvado y degenerado, sino simplemente un amor ignorante y débil, propio de los que carecen la suficiente fuerza de espíritu y no son capaces de afrontar la finitud, el dolor y la muerte y acogerse al sacrificio que promete la resurrección.

En esta relación entre el amor, la muerte y la resurrección, quedaría acreditada no sólo la influencia del sacrificio divino en la concepción unamuniana del amor sino que quedaría definitivamente probado que Unamuno sí distingue entre un amor mundano, natural, y un amor que es supranatural y no sigue el cauce natural del amor. Quedaría además fuera de duda que el segundo ha de ser de un valor superior al primero en un autor que afirma que la inmortalidad es la finalidad que da sentido al hombre de carne y hueso.

Urs von Balthasar caracteriza el amor mundano como aquél que quiere la inmortalidad sin pasar por el dolor y la muerte. A ese amor correspondería la descripción unamuniana del amor de

440 Unamuno: OC IV, *Teresa*, Presentación, p. 625. Sobre la doctrina del desnacer y el desmorir vale la pena echar un vistazo al artículo de Paulino Garagorri, «El desnacer y el desmorir, y la relativa importancia de la muerte» en Garagorri, Paulino: *Introducción a Miguel de Unamuno*, pp. 49-87.

la erótica, mientras que el amor de Cristo es el que acepta la muerte y el dolor para pasar a través de ellos a la inmortalidad:

Porque mientras que el mundo quiere vivir y resucitar antes que morir, el amor de Cristo, sin embargo, quiere morir para resucitar más allá de la muerte, en la muerte, en la figura de Dios.⁴⁴¹

Amor, dolor y muerte son los únicos que pueden llevar a las personas a la inmortalidad y los tres sin excepción formando un único camino. Esa es una idea constante en el pensamiento de Unamuno. En otro pasaje, traduciendo la idea ortodoxa de la teología que leemos en von Balthasar al lenguaje hegeliano, Unamuno escribe:

Y henos aquí en lo más alto de la tragedia, en su nudo, en la perspectiva de este supremo sacrificio religioso: el de la propia conciencia individual en aras de la Conciencia Humana perfecta, de la Conciencia Divina.⁴⁴²

Sabemos que Unamuno, aunque lo haya considerado como una opción, al final no acepta este sacrificio en aras de la “Conciencia Humana perfecta”, pues le sabe a poco esa salvación hegeliana y su inmortalidad pide cuerpo personal. Pero lo importante aquí es que Unamuno es consciente de la necesidad de un sacrificio en sentido religioso que implica una donación amorosa por la que se ha de dar el salto de la mortalidad a la inmortalidad, de la inmanencia a la trascendencia. Por otra parte, si entendiéramos que esa “Conciencia universal humana” y esa “Humanidad perfecta” son en realidad “nombres de Cristo”, lo que en algunos pasajes Unamuno deja entrever⁴⁴³, entonces podríamos pensar que se trata de una versión más o menos laica y secularizada, mezclada con ideas hegelianas, del sacrificio cristiano del amor en Cristo y por Cristo.

Aunque a Unamuno no le parece posible aceptar un sacrificio en virtud de un universal o de una idea, razón por la que rechazará este sacrificio, eso no significa que rechace en absoluto cualquier sacrificio. En el capítulo XI, «El problema práctico» mantendrá la idea de que es necesario el sacrificio, pero en una versión menos hegeliana, más individualista, orientado a la salvación personal y no al sacrificio de la individualidad en favor de la Conciencia Divina, sino pensando más bien en el sacrificio que puede hacer un individuo personal por otro individuo:

441 Balthasar, Hans Urs von: *Sólo el amor es digno de fe*, 10. El amor como luz del mundo, p. 127

442 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, X, p. 476

443 Véase Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, X, p. 466

El precepto supremo que surge del amor a Dios y la base de toda moral es este: entrégate por entero; da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. Tal es el sacrificio de la vida.⁴⁴⁴

Unamuno dice que este precepto, el de la entrega y del sacrificio, procede del amor “a” Dios y no, como veíamos en la exposición de Schlosser del amor “de” dios. Parecería según estas palabras que Unamuno se está fijando en dios como un objetivo, y pensando que el ser humano ha de divinizarse por medio de sus esfuerzos para así llegar a dios en lugar de ser dios el que se acerca a los humanos para atraerlos luego a sí. Efectivamente esa idea está muy presente en sus textos. Pero también podemos ver que la idea del necesario descenso y sacrificio de dios para abrir la posibilidad a la acción humana con sentido salvífico tampoco está completamente ausente de su pensamiento.

Nos encontramos con este otro aspecto cuando, tirando del hilo del “amor a dios”, nos encontramos con sus necesarios precedentes y con su modelo:

El fondo de la doctrina de la redención cristiana, es que sufrió pasión y muerte el único hombre, esto es, el Hombre, el Hijo del Hombre, o sea el Hijo de Dios, que no mereció por su inocencia haberse muerto, y que esta divina víctima propiciatoria se murió para resucitar y resucitarnos, para librarnos de la muerte aplicándonos sus méritos y enseñándonos el camino de la vida. Y el Cristo que se dio todo a sus hermanos en humanidad sin reservarse nada, es el modelo de acción.⁴⁴⁵

Este texto ya suena muy similar a los que leíamos arriba de Marianne Schlosser⁴⁴⁶ y de Thomas Söding⁴⁴⁷ y que tomábamos como referentes de la doctrina ortodoxa cristiana sobre la redención por medio del amor de dios. Vemos que Unamuno no dirige críticas contra esta representación como sí lo había hecho contra todas las teorías sobre el dios abstracto de la teología y contra la idea hegeliana de sacrificar el individuo por el espíritu absoluto. El Cristo evangélico al que Unamuno se refiere siempre como hijo al mismo tiempo de dios y de los hombres, es la víctima que murió para resucitarnos y librarnos de la muerte, es el causante efectivo de la inmortalidad y por eso aceptado como “modelo de acción” en el plano ético y religioso.

El hecho de que este texto se encuentre en el capítulo que dedica a las consecuencias prácticas de su planteamiento filosófico tiene una importancia decisiva para valorar su significado. En otro lugar, pocas páginas más adelante, tratando todavía del ideal de acción práctica, se refiere Unamuno de nuevo a Jesús como modelo de acción y de vida cuando dijo

444 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, p. 496

445 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, p. 487

446 Ver Schlosser, Marianne: *Cognitio et amor*, p. 242

447 Ver Söding, Thomas: *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus*, p. 45

«toma tu cruz y sígueme»⁴⁴⁸. Unamuno interpreta esta frase, no según la interpretan los apologistas del ideal monástico, sino, influido por Lutero, aplicada a la vida pública, a la realización del propio oficio y vocación civil⁴⁴⁹.

La preeminencia del camino del hombre a dios es un hecho del que no cabe dudar en el pensamiento de Unamuno, pero aún en los pasajes en los que sigue hablando desde la perspectiva del amor a dios, concede la necesidad de la revelación de dios, esto es, del amor de dios, para que el camino hacia dios sea posible para los humanos:

[...] al Dios biótico, al Ser complejísimo y concretísimo, al Dios paciente que sufre y anhela en nosotros y con nosotros, al Padre de Cristo, al que no se puede ir sino por el Hombre, por su Hijo (v. Juan XIV, 6), y cuya revelación es histórica, o si se quiere anecdótica, pero no filosófica, no categórica.⁴⁵⁰

Unamuno afirma en este texto que la existencia de Cristo, el Hijo de Dios, es necesaria para llegar a Dios y que su revelación es un hecho histórico, ni filosófico ni mitológico, sino un acontecimiento concreto que se ha introducido en la historia humana. Este acontecimiento es de decisiva importancia para la teología, tanto católica como protestante, pues es en este punto en el que el cristianismo se distingue de todas las otras religiones, sobre todo de la religión natural, y se perfila como una religión revelada e histórica⁴⁵¹.

Unamuno, aunque haya intentado caminos naturales para llegar a dios, ejercitando una especie de teología natural o psicológica, y aunque en ocasiones pareciese que se podía entresacar de la experiencia natural del amor y del dolor el acto sacrificial sobrenatural que se fija como núcleo del cristianismo, acepta ahora que no se puede llegar al dios vivo, al dios verdadero, al de la religión, al que no es un dios concepto, si no es por medio de Cristo y que a Cristo no llegamos ni por la filosofía ni por la teología, sino por la Revelación en la historia. Esto lo acepta explícitamente en este texto después de haber escrito muchos en los que parecía defender que sí se podía llegar a comprender el mensaje de Cristo –el de la necesidad de morir para renacer– a partir de la naturaleza.

En algunos de los otros textos, podría pensarse incluso que el “mito” cristiano era la expresión simbólica explícita de un proceso natural elevado a acontecimiento divino. Claro que, tratándose de un filósofo educado en un entorno cristiano, se podía poner en duda la “neutralidad” de dicha teología psicológica y natural y se podía sospechar que tal descubrimiento

448 Marcos 10, 21

449 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, p. 493

450 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 407

451 Sobre esto puede verse: Balthasar, Hans Urs von: *Sólo el amor es digno de fe*, 4. El rechazo del amor, p. 66

de la verdad cristiana en los procesos naturales, sin necesidad de la revelación, no era sino una proyección sobre los procesos naturales de esta verdad conocida antes gracias a la revelación. En este texto, acepta con claridad que la revelación es necesaria y que ha de ser histórica o anecdótica, es decir, no deducible filosóficamente por el medio que fuere, coincidiendo así con la teología ortodoxa. Llegados a este punto, Unamuno no deja lugar a dudas y queda claro ya que su teología natural no pretende sustituir a la teología revelada, sino que, al modo de las *preambula fidei*, ha de ser un complemento de aquella, como por otra parte lo fue siempre en la tradición católica. En este punto Unamuno coincide plenamente con la ortodoxia.

Otra referencia de este tipo, muy clara y directa, la encontramos en el capítulo IV de su obra magna, en una referencia a su admirado Cristo de Velázquez:

[...] ¡en ese Cristo que está siempre muriéndose, sin acabar nunca de morir, para darnos vida!⁴⁵²

Es decir, que si hay inmortalidad, si el amor ha de cumplir su objetivo y ser eterno, es porque Cristo se ha muerto para dar a los humanos vida. No sería entonces solamente necesaria la venida de Cristo a la tierra, la encarnación, sino también la crucifixión y la muerte para que los humanos puedan tener vida, para la salvación e inmortalización de la vida humana.

Aunque la identificación definitiva del amor divino, del amor que inmortaliza, del amor que salva, con Cristo, la encontramos hacia el final del Capítulo VIII, donde se opera el paso del dios de la razón al dios del amor y donde Unamuno dice, a modo de conclusión:

Y solo hay un nombre que satisfaga a nuestro anhelo, y este nombre es Salvador, Jesús. Dios es el amor que salva: [...]⁴⁵³

Lo característico de la concepción unamuniana no es que en su pensamiento no haya lugar para Dios, para Cristo o para el amor de Dios. Como vemos, lo hay, aunque no merezca tanta atención y sean tan abundantes como los pasajes como los que dedica a la descripción de amores más naturales como son el amor a dios, el amor al prójimo y el amor a sí mismo. Lo especial de su visión del amor de dios es cómo caracteriza este amor de manera que dios pareciese amar como un humano, esto es, de nuevo la peligrosa identificación entre dios y el ser humano que si bien podría entenderse como una teomórfosis del ser humano, más bien, en el contexto unamuniano, suena siempre a una antropomórfosis de dios.

452 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IV, p. 331

453 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 419

Un fragmento como el que sigue nos da una idea sobre esto:

Y por aspirar a Él le amo, y esa mi aspiración es mi amor a Él, y como yo sufro por ser Él, también Él sufre por ser yo y cada uno de nosotros.⁴⁵⁴

Se trata de nuevo, con respecto al amor, de la relación reflexiva que arriba veíamos con respecto a la personalidad y a la creación: el ser humano concedía personalidad al universo personalizándolo y así se le revelaba dios en él como persona, pero porque antes dios lo había hecho a él persona. El ser humano creaba a dios, pero porque dios lo había creado antes. Ahora, con respecto al amor, resulta que igual que los humanos aman a dios y aspiran a él y sufren por él, aspira y ama dios a los seres humanos y sufre por ellos. Es sin duda una curiosa forma de representarse el amor de dios que introduce un nuevo problema con respecto a la tradición cristiana ortodoxa, pues, si dios ama de esa manera a los humanos, de una manera en la que ambos amores pueden confundirse, no se cumple aquella condición que veíamos expuesta tanto por Balthasar como por Bultmann, de que el amor de dios ha de ser radicalmente distinto del amor humano. La presencia del afecto en el amor de dios unamuniano incumple también la condición que ponían Santo Tomás y Nygren según la cual el amor de dios tendría que estar libre de pasión. De este modo, el amor divino no puede perfeccionar al amor humano, si acaso se completarán el uno al otro –pues parece que se necesitan mutuamente– y formarán un amor perfecto como síntesis reflexiva; pero no conseguirá el uno la elevación del otro a lo sobrenatural. Este sí sería un punto en el que el pensamiento de Unamuno se alejaría de la doctrina ortodoxa y se adentraría en una versión exclusivamente antropomorfa del amor de dios.

Efectivamente, cuando habla de la relación recíproca de los dos amores, Unamuno no tiene el cuidado que tenía al hablar de la génesis de la personalidad e incumple aquí un principio que señalaba con total claridad Troeltsch cuando afirmaba que si los humanos son personas es porque dios los ha hecho personas a su imagen y semejanza. Troeltsch aplica con toda claridad el mismo principio al amor:

Aquí hay que decir solamente que este concepto del amor no tiene nada que ver con la analogía del amor humano y, de ahí que por medio de ese amor Dios no se hace finito; pues este amor de Dios no tiene nada que ver con el amor afectivo y sensible, sino que se refiere a una unidad y comunidad del espíritu con valores objetivos. Es por eso que más bien, a la inversa, la idea religiosa del amor del reino de Dios tiene su analogía en este amor sobrehumano fundado en Dios por las criaturas.⁴⁵⁵

454 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 440

455 Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*, p. 215. En el original: „Es ist hier nur zu sagen, daß dieser Liebesbegriff mit der Analogie menschlicher Liebe nichts zu tun hat und daher durch ihn Gott nicht verendlicht wird; denn diese Gottesliebe hat mit der affektiven und sinnlichen Liebe nichts zu tun, sondern bezieht sich auf eine Einheit und

Cuando se trataba de la personalidad, Unamuno se esforzaba en redirigir la relación recíproca y señalar a dios como el principio de toda personalidad por ser él primero persona y hacer personas a los humanos, coincidiendo con Troeltsch y así con una visión más ortodoxa. Con respecto al amor no se toma estos cuidados y pareciera incluso que más que establecer una analogía entre ambos amores –algo ya inaceptable para Troeltsch– lo que establece es una identificación del amor humano con el amor divino, afirmando que dios aspira y desea a los humanos como los humanos aspiran y desean a dios, que dios compadece y sufre por los humanos como los humanos compadecen y sufren por dios, que dios, en fin, necesita a los humanos tanto como los humanos lo necesitan a él. El culmen de esta inversión de la doctrina ortodoxa se alcanzará cuando Unamuno afirme que dios necesita no sólo a los humanos a los que ama –por eso los habría creado–, sino que necesita también el amor humano que ha de ponerse en movimiento para realizar a dios en la historia:

Querer que exista Dios, y conducirse y sentir como si existiera. Y por este camino de querer su existencia, y obrar conforme a tal deseo, es como creamos a Dios, esto es, como Dios se crea en nosotros, como se nos manifiesta, se abre y se revela a nosotros.⁴⁵⁶

Esto ya sí está en franca oposición con la teología ortodoxa y sitúa a Unamuno entre los católicos tal como estos son caricaturizados por los protestantes más críticos. Lo que ocurre es que, según lo que entendemos, los católicos ortodoxos no coinciden con la imagen que los protestantes presentan de ellos. No sería por eso acertado encuadrar en este punto a Unamuno entre los católicos, ya que aquí está en franca heterodoxia respecto tanto de unos como de otros. Una vez más, la hipótesis que parece más verosímil es la que dice que Unamuno ha formado su pensamiento a imagen y semejanza no de los católicos como eran en realidad, sino de la versión que de los católicos le proponían los protestantes a los que leía. Aún así, esto no es suficiente para explicar esta posición heterodoxa y, para completar la explicación, habría que referirse

Gemeinsamkeit des Geistes in objektiven Werten. Daher hat vielmehr umgekehrt der religiöse Liebesgedanke des Gottesreiches seine Analogie an dieser übermenschlich begründeten Liebe Gottes zu den Kreaturen.“ La misma idea la defiende Nygren al decir que Lutero, en lugar de buscar en el amor humano imágenes para describir y aclarar el amor cristiano, busca las imágenes solamente en el terreno en el que se realizó el amor de dios, es decir, en la entrega amorosa de Cristo, punto único de referencia de todo amor cristiano según él: “Cuando Lutero quiere decir lo que es el amor en sentido cristiano, entonces no toma los rasgos para su imagen de nuestro amor, para nada del terreno del amor humano, sino que los toma del amor de Dios, sobre todo tal como se ha revelado en Cristo. Pero este amor no es un amor deseante, sino un amor que se regala.” en Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 540. En la versión alemana: „Wenn Luther sagen will, was Liebe im christlichen Sinn ist, dann holt er die Züge zu seinem Bild nicht von unserer Liebe, überhaupt nicht aus dem Gebiete der menschlichen Liebe, sondern von Gottes Liebe, vor allem so, wie sie sich in Christus offenbart hat. Aber diese Liebe ist keine begehrende, sondern eine schenkende Liebe.“

456 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 429

también a la influencia de filosofías cristianas heterodoxas, por ejemplo, la ya mencionada de Hegel, según la cual el espíritu absoluto se realiza en la historia, o al evolucionismo de Spencer.

No se trataría, según lo entiende Unamuno, de que el hombre desee a dios como veíamos que ocurría en San Buenaventura; no se trataría de un amor erótico del hombre por dios, sino de un amor erótico de deseo proveniente de dios por los seres humanos. Esta idea recuerda inevitablemente al pensamiento pagano y a la mitología griega. Según esto, por más capaz de *ágape* que sea dios, se estaría introduciendo también en su amor un elemento claramente erótico. Según esta lógica, dios necesitaría del amor del ser humano para completar el suyo y para completarse y el ser humano podría tomar entonces también el papel de amante, siempre reservado a dios en la versión cristiana ortodoxa.

La inversión de la situación ortodoxa de la justificación no podría ser más provocativa. Así lo expone el profesor Orringer:

Aunque en este contexto Ritschl ve a Dios como el Amante, y al hombre como al ser amado, Unamuno, al parecer, invierte los dos papeles aquí desempeñados y presenta al hombre como al amante que busca el perfeccionamiento del Amado [...].⁴⁵⁷

Pero hay que entender que aquí está pensando Unamuno en Dios como un fin que está por ser realizado, como el ideal del hombre de carne y hueso que, por lo tanto, necesita del esfuerzo y de la colaboración del ser humano para que pueda llegar a ser real.

Una situación similar se daría, según Unamuno, en la visión beatífica: en ese estado de perfección, no sólo las almas humanas gozan de dios, sino que dios goza también de las almas humanas, sin las cuales su felicidad no sería completa:

El que los seres todos lleguen a gozar de Dios, supone que Dios llega a gozar de los seres todos, pues la visión beatífica es mutua, y Dios se perfecciona con ser mejor conocido, y de almas se alimenta y con ellas se enriquece.⁴⁵⁸

Según Orringer, en este pasaje Unamuno, aplica una idea de William James, según la cual dios necesita de nuestro amor, puesto que saca fuerzas vitales de él, para invertir una idea de Ritschl, según la cual dios es el amante del ser humano que lo perfecciona y lo completa. Unamuno concluye así que la perfección de dios necesita del amor humano. Así, el amor de dios se iguala todavía más al amor humano, pues ya no se trata sólo de que ame a los humanos y sufra

457 Orringer, Nelson: *Unamuno y los protestantes liberales*, p. 137

458 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, X, p. 466

por ellos, sino que necesita su amor, está pendiente de que los humanos lo amen para alcanzar así su perfección, necesita ser correspondido.

Se trataría entonces de una verdadera relación de amistad en la que ambos amigos se aman y necesitan mutuamente. Uno es superior al otro, claro, pero la distancia no es tal que sólo uno ame mientras el otro permanece pasivo o indiferente. Se trata de un amor en la que la perfección es alcanzada en la relación, el amor no proviene de uno y se transfiere en una sola dirección al otro, sino que se trata de un encuentro y de una conjunción. Dios necesita de la colaboración de los seres humanos para realizar su obra de salvación y, con esto, Unamuno vuelve a coincidir, a su manera, con la doctrina católica tal como la veíamos presentada en el Concilio de Trento. Si los seres humanos no son conscientes de su pecado, no sienten culpa, no se benefician de los sacramentos, no hacen penitencia, no practican el amor al prójimo y el amor a dios, entonces por más que haya bajado dios a la tierra no se habrá dado todavía el paso definitivo para la salvación del ser humano y todo el amor de dios estará pendiente de la respuesta humana.

Sea como fuere, lo que notamos en este método de Unamuno es que no se dedica a darle la vuelta a la visión ortodoxa para presentarnos la inversión de la misma como la verdad y la versión original como algo falso, sino para mostrarnos las dos simultáneamente como siendo la verdad completa, constituida ésta por la versión y la inversión conjuntamente, siendo cada una de ellas, cada una de las direcciones, una verdad solamente parcial y el sostenimiento de las dos en paralelo la verdad completa. Dios es entonces amante y amado tal como el ser humano es amado y amante. La relación sólo funciona en la medida en la que ambos aman y ambos se dejan amar. Esta situación es la que hace posible que se de la reciprocidad demandada por Santo Tomás en la relación religiosa⁴⁵⁹, reciprocidad que no se da si el amor es unidireccional, es decir, si dios solamente ama y el ser humano solamente se puede dejar amar.

Así lo expresa Unamuno con maestría al sostener simultáneamente el recto “nada que no fuese antes conocido puede ser amado” y su inversión “nada que no fuese antes amado puede ser conocido”⁴⁶⁰. Una vez más, no se trata aquí de afirmar la inversión como la verdad, sino de sostener ambas al mismo tiempo como la verdad total y cada una por separado como una verdad parcial. Cada versión sería la expresión correspondiente a un orden de cosas, al orden del conocimiento la primera, al orden de la voluntad la segunda; pero la realidad total la representarían sólo las dos al mismo tiempo, los dos órdenes conjugados. Así, parece decirnos Unamuno, ocurre en toda relación de amistad y en toda relación amorosa: la perfección se da en la complementariedad. Dios ama primero y el ser humano es amado, pero para luego retirarse

459 Véase arriba Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 23, Artículo 1, Solución

460 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 385

dios a dejarse ser amado por el ser humano capacitado para amarlo. Sólo así encontrará la historia sagrada el cierre que le da sentido.

Es Troeltsch, teólogo en el que se pueden leer a menudo ecos hegelianos, el que nos indica que esta idea según la cual se daría un hacerse mutuo entre dios y sus creyentes es una concepción típica de la mística. Una idea así, leída aisladamente, parecería en extremo heterodoxa, una originalidad de Unamuno, pero como podemos ver en la exposición de Troeltsch, no es tanta la originalidad, sino que una vez más Unamuno, en su heterodoxia, se encuentra muy cercano de otros heterodoxos católicos, en este caso de los místicos católicos, vistos muy a menudo con recelo por los teólogos académicos. Un pensamiento de la mística que ha sido criticado a menudo por la teología ortodoxa son justamente estas fantasías en las que el ser humano y dios acaban fusionados en una unidad amorosa:

La irrupción de la vida superior en los espíritus finitos sí ha de pensarse como una especie de despertar de Dios. Angelus Silesius le dice a Dios: “Sin mí, tú no eres nada”. Así piensa la mística. Dios se lleva a cabo solamente allí donde la conciencia finita se hace creyente y esto no en el sentido que Dios sea inventado, sino que de esa forma él se comprende a sí mismo. La aprehensión del espíritu finito es un momento en la misma vida de Dios. Dios no llega a ser completamente Dios hasta que es creído y amado por parte de los espíritus finitos.⁴⁶¹

Verdaderamente suena esto muy similar a cómo Hegel se representa la vida y el proceso del espíritu que, en fases sucesivas de mayor concienciación, alcanzará el nivel del espíritu absoluto. Pero referirse a Hegel no es necesariamente colocarse fuera del cristianismo y de lleno, por ejemplo, en la filosofía pagana, pues el mismo Hegel construyó una filosofía que, aunque original y heterodoxa, no era en muchos aspectos sino un desarrollo de la tradición cristiana protestante en la que había sido formado. Ocurre con Hegel a este respecto seguramente algo similar a lo que ocurre con Unamuno: que se ha inspirado en los autores místicos y en otros teólogos para componer su teoría del proceso del espíritu hasta la concienciación absoluta⁴⁶².

Pero quizá esta concepción de Unamuno, además de basarse en la conciencia común que conecta al ser humano con dios o en una experiencia mística, sea también su reflexión filosófica sobre el versículo del Génesis 1, 27 y sus consecuencias. En dicho versículo se dice “Y creó Dios

461 Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*, p. 238. En el original: „Das Hervorbrechen des höheren Lebens in den endlichen Geistern muß doch als eine Art von Erwachung Gottes gedacht werden. Angelus Silesius spricht zu Gott: „Ohne mich bist du nichts.“ So denkt die Mystik. Gott kommt zustande erst da, wo das endliche Bewußtsein gläubig wird nicht in dem Sinne, daß Gott erfunden werde, sondern daß er sich selbst erfaßt. Das Aufringen des endlichen Geistes ist ein Moment im Leben Gottes selbst. Gott ist voller Gott erst durch sein Geglaubt- und Geliebtwerden von den endlichen Geistern.“

462 El profesor Schulz señala esta cercanía entre la concepción unamuniana según la cual el hacerse de dios depende de nuestro amor hacia él y la teoría hegeliana según la cual dios no existe porque está todavía por existir. Puede verse en Schulz, Michael: «La filosofía empieza en el estómago. Miguel de Unamuno y su pensamiento vital», p. 106

al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó.” Y quizá se trata del momento en el que se dio una mayor cercanía entre dios y el ser humano, pues fue el momento de su creación, por supuesto anterior al pecado y anterior también al comienzo de la separación del ser humano de dios. Según Unamuno, un momento así, de tal cercanía, no vuelve a ocurrir con tal intensidad hasta que dios decide encarnarse en cuerpo de hombre nacido de mujer. Lo cierto es que si se piensa inocentemente, no es imposible llegar a la idea de que incluso cuando dios anduvo entre los humanos, se le podía fácilmente confundir con uno de ellos y, de hecho, muchos humanos así lo hicieron y fueron reticentes a reconocer que se trataba de dios a pesar de todos sus milagros. Si entendemos que Cristo ha venido al mundo a restaurar la relación deteriorada por el pecado entre el ser humano y dios, no es tan difícil concebir que Unamuno entienda este acontecimiento, esta experiencia religiosa, como una experiencia de confusión, de mezcla, casi de fusión, entre el ser humano y dios.

Pero en todo caso, pareciera que Unamuno no tiene grandes problemas en imaginarse que el ser humano ame a dios con amor humano y no divino y en que ese amor pueda ser bienvenido por dios, aceptado por él, como un don quizá de menor calidad del que él mismo puede ofrecer, pero también valioso si es entregado con la mejor de las voluntades. De hecho, a pesar de todos los elementos que hemos mostrado en los textos de Unamuno que pertenecen a la teología revelada (Unamuno mismo dice que el Hijo de Dios se ha revelado en la historia), pareciera que, en lo que respecta al tema del amor de dios, Unamuno llevase a cabo también, como ya señalábamos, una especie de teología natural en la que, combinando a su manera a Santo Tomás⁴⁶³ con Schopenhauer, hace de la esencia de dios el querer, la voluntad, desconsiderando el entendimiento, y caracterizando esa voluntad de forma antropomorfa, lo que resultaría en la identidad de fondo primero entre la voluntad humana y la divina y, luego en la indiferenciación entre el amor humano dirigido a dios y el amor de dios dirigido a los humanos. Aquí estaría Unamuno ejercitando el método modernista de la teología inmanentista tal como lo describe sucinta y certeramente el Papa Pío X en su Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907):

El filósofo afirma: el principio de la fe es immanente; el creyente añade: ese principio es Dios; concluye el teólogo: luego Dios es immanente en el hombre. He aquí la inmanencia teológica.⁴⁶⁴

463 Santo Tomás aborda el tema en su *Suma de Teología*, I, Cuestión 19. En el artículo 1, en el que comienza preguntándose si hay voluntad en dios, concluye: “Y así como su entendimiento es su ser, también lo es su voluntad.” Pasajes como éste servirían a los modernistas para asentar sus teorías inmanentistas y defender que su teología no era una herejía o perversión de la tradicional y ortodoxa, sino un desarrollo natural de ella.

464 Pío X: *Pascendi Dominici Gregis*, § 18

El procedimiento es exactamente el mismo que sigue Unamuno con respecto a la voluntad y al amor: la voluntad es inmanente a dios y a los hombres, en la voluntad la persona humana descubre el anhelo de lo eterno, es decir, un principio divino de eternidad, luego en la voluntad humana se encuentra un fondo de voluntad divina. De otro modo: el fondo de la voluntad humana se conecta con la voluntad divina. Ahora, si el amor es el primer acto y el acto por antonomasia de la voluntad, entonces cuando el ser humano ama, lo hace desde un fondo de amor divino, de amor de dios. Según este razonamiento sí habría amor de dios, pero inmanente al ser humano.

Es el método inmanentista el que produce en el pensamiento de Unamuno esa mezcla en la que casi no se puede discernir a dios del ser humano y al amor de dios del amor humano. Con esta argumentación, Unamuno estaría justificando el amor natural y humano al considerarlo en el fondo parte del amor divino, de la voluntad divina, y, por tanto, de la misma esencia, aunque parcial o limitado en su ejercicio, pues parciales y limitados son sus actores, los humanos.

En los pasajes en los que presenta su teología inmanente, de corte psicológico, ya no habla como en los textos que mostrábamos arriba, de una revelación histórica que sería exterior y objetiva, sino de una experiencia íntima, resultado de la introspección y de la comparación del transcurso de la conciencia interior con el transcurso de las cosas del mundo exterior. Estos textos, más abundantes que los que hablan de revelación en su sentido ortodoxo y hacen referencias directas a las Sagradas Escrituras, se parecen a aquellos en los que Unamuno exponía el encuentro con dios por medio de la compasión. En ese proceso de introspección se daría, en el fondo de la voluntad finita humana, el encuentro con la voluntad divina, que sería la fuente inagotable y siempre enormemente más grande que la voluntad individual humana. En ese fondo de la voluntad propia encontraría la persona humana de forma inmanente lo que de divino hay en ella y puede suponer a dios como la fuente de esa fuerza divina que se llama voluntad y que lo impulsa a la inmortalidad alimentando su instinto de perpetuación y el amor a sí mismo hasta que rebosa y se vierte en caridad hacia el mundo entero:

A esa fuerza íntima, esencial, se le ha llamado voluntad, por suponer nosotros que sea en los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos. Y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre.⁴⁶⁵

465 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, pp. 393-394

y en otro lugar:

Lo divino es el amor, la voluntad personalizadora y eternizadora, la que siente hambre de eternidad y de infinitud.⁴⁶⁶

Esa fuerza que Unamuno concibe como algo trascendente en el sentido de que es algo que no puede ser adecuadamente nombrado y que no es asequible, controlable por la persona humana, sino que más bien mantiene agarrada y controla a la persona, es curiosamente al mismo tiempo algo inmanente, dado que se encuentra en su interior, en el fondo de la voluntad personal humana. Esto que Unamuno llama aquí “voluntad” es en realidad el resultado de una combinación de la voluntad de Schopenhauer y del conato de Spinoza. Esta voluntad es el impulso a serlo todo, impulso que ha de ser divino pues sólo Dios es la trascendencia de toda limitación, de toda distancia entre un ente y los entes de los que se encuentra separado. Pero este impulso que nos trasciende no lo descubrimos como algo externo a nosotros, sino como algo a lo que tenemos acceso en nuestro interior.

Esta es una tesis que ha defendido el profesor Cerezo Galán en su artículo «El pesimismo trascendente» (1989):

Unamuno debió de sentir la necesidad de aproximar ambas tesis, la del *conatus* y la de la *voluntad*, en la creencia de que se potenciaban y corregían recíprocamente: la voluntad prestaba al *conatus* una dimensión más psíquica y personalizadora, y el *conatus*, de su parte, confería a la voluntad el rasgo ontológico de un impulso de ser, acertando ambos a expresar así el instinto de perpetuación.⁴⁶⁷

Esta idea de estar sustentados por una fuerza que se encona por ser inmortal y llegar a serlo todo, que recuerda al mismo tiempo a su versión de Hechos 17, 28⁴⁶⁸ ya la defendía años antes en su artículo «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!» (1904):

Si existe un Dios, es la plenitud de plenitudes de que todos participamos y en que comulgamos todos; si existe un Dios, es el Querer, que hace que sea todo nuevo en cada

⁴⁶⁶Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 420

⁴⁶⁷Cerezo Galán, Pedro: «El pesimismo trascendente», p. 278. A lo que en la siguiente página añade: “Más aún: el mismo carácter de perduración indefinida en el ser, propio del *conatus*, sobre el que llama la atención Unamuno, pertenecía también a la esfera de la voluntad en Schopenhauer. La voluntad en sí no está bajo el tiempo, porque está más allá del fenómeno. Según su esencia, es aspirar infinito (ein endloses Streben), que no obedece a motivos ni fines antecedentes, sino a su originaria impulsión interior. ¿Cómo no ver aquí el instinto unamuniano de perpetuación, la voluntad de no-morir – (tampoco la voluntad de Schopenhauer entiende de la muerte) –, que Unamuno transforma, en el orden de la conciencia, de un impulso ciego inconsciente en la dinámica del eros platónico?” en Cerezo Galán, Pedro: «El pesimismo trascendente», pp. 278-279

⁴⁶⁸Hechos 17, 28: “Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje suyo somos.”

momento de su existencia. Si existe un Dios, es el Querer, que quiere perpetuarse en el universo y manifestarse en él.⁴⁶⁹

Aquí, aunque a través de Schopenhauer, resuena la teoría voluntarista que representa en la tradición teológica cristiana Duns Scoto según la cual en Dios es la voluntad preeminente sobre el entendimiento⁴⁷⁰. Esa masa en la que nos movemos y somos es voluntad, es querer, es conato, no es una masa estable y estática, sino una masa que se remeje por serlo todo por medio de cada una de sus partes, que se remueve por lograr unidad, completud, perfección que está ya incoada en su misma existencia, pero que está todavía por lograr la completud. Es en ese sentido en el que hay que entender que Dios está ya dado y al mismo tiempo está aún por llegar⁴⁷¹.

Los ecos panteístas y naturalistas de estos fragmentos en comparación con aquellos en los que se hablaba de una revelación concreta en un momento de la historia y luego de un proceso de recepción y transmisión de ese suceso y de emulación del mismo a lo largo de la tradición son indiscutibles. Aquí pareciera que se trata de un Dios inmanente, que está al alcance de cualquiera que mire en su interior. Se trata de un Dios personal y humano, pero natural, que no necesita de una revelación histórica, de una Iglesia, de una tradición para ser conocido, es un Dios que no necesita ni Misión ni Evangelio. Es un Dios que está presente en la plenitud vital del universo.

Con estos textos, Unamuno entraría en clara contradicción con aquél en el que afirmaba directamente la necesidad de una revelación histórica como condición para conocer al Dios del cristianismo⁴⁷², a no ser que se entienda que Unamuno ha elaborado una teología inmanentista y natural hasta donde le era posible filosóficamente y ha reconocido al final, como mostraba un texto como aquél, que dicha teología sólo es posible teniendo la revelación como precedente. O quizá a la inversa: que dicha teología natural, inmanentista, queda en un puro formalismo, en una pura preparación sin conclusión ni resultados, si no se le añadiese la materia aportada por la tradición y la revelación histórica.

En cualquier caso, ante estos textos nos resulta incomprensible la lectura de Malvido Miguel, que, en su interpretación de Unamuno, empeñado en hacer de Unamuno un agnóstico, afirma:

En el análisis del Dios Amor, Unamuno da a entender de sobra que tampoco por el método de la inmanencia se llega a Dios. Su agnosticismo teológico es total: el hombre no descubre la realidad divina ni a través de los signos externos a él ni mediante el estudio de los sentimientos internos. Ni el método de aferencia –el de la vía externa–, ni el de eferencia –el

469 Unamuno: OC VIII, «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!», p. 669

470 Sobre esto puede verse Boulnois, Olivier: *Duns Scotus. Die Logik der Liebe* (2014)

471 Ver por ejemplo Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 410: “Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios, Dios se hizo a sí mismo, *Deus ipse se fecit*, dijo Lactancio (*Divinarum institutionum II* 8), y podemos decir que se está haciendo, y en el hombre y por el hombre.”

472 Véase arriba en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 407

de la vía subjetiva—, ni ambos combinados como se quiera, logran dar a Unamuno la Realidad Viva inmortal y capaz de vivificarnos para siempre.⁴⁷³

Tal tesis resulta insostenible a la vista de los textos que hemos presentado, según los cuales, Unamuno acepta tanto la revelación externa, trascendente, como la revelación por la vía inmanente y que, más que en la imposibilidad de estas dos vías, dejan pensar en la complementariedad de ambas. Si lo que sostiene Malvido fuese verdad, no se entendería la segunda mitad de *Del sentimiento trágico de la vida*, no se entendería el capítulo VII, sobre el amor, como respuesta y solución a los resultados de la acción nihilizadora de la razón lógica expuestos en los capítulos anteriores, no se entendería en absoluto qué significa el capítulo VIII en su totalidad, titulado «De Dios a Dios» y que expone justamente que, una vez se ha alcanzado el dios de la razón y se ha entendido que éste lleva al ateísmo (movimiento negativo que comporta un agnosticismo y un ateísmo relativos), es el dios óntico del amor cristiano el que permitirá reconstruir la doctrina sobre las virtudes teologales y la religión así como la doctrina práctica (es el movimiento positivo, de renovación de la fe y la esperanza por medio del amor).

Malvido o bien está construyendo su interpretación fijando su atención solamente en la primera mitad de *Del sentimiento trágico de la vida* (a partir de cuyos textos sí se puede deducir que Unamuno era agnóstico y ateo, pues eso es lo que defiende en la primera mitad de su obra, un ateísmo relativo al dios de la razón) o bien vuelve a aplicar el procedimiento escéptico racional que Unamuno lleva a cabo en la primera mitad sobre los elementos positivos que erige en la segunda mitad, procedimiento aceptable si Malvido pretende con eso conformar su propia teoría agnóstica sobre dios, pero que consideramos ilegítimo atribuir a Unamuno.

Encontramos en la interpretación propuesta por María Zambrano para la estructura de *Del sentimiento trágico de la vida*, un apoyo para nuestra interpretación:

Él combate, no contra la razón griega, sino contra la razón moderna. Y contra ésta, sí va explícitamente. Frente a la filosofía, defiende los derechos de la tragedia y, luego, apurándola, descubre la semilla salvadora que no es una nueva razón, sino un nuevo género de amor. Tal es el camino de *Del sentimiento trágico de la vida*.⁴⁷⁴

Con estas palabras explica, María Zambrano la preferencia unamuniana por la cardíaca frente a la lógica: la solución a los problemas planteados por la razón no es una nueva razón, sino el amor, un nuevo amor que no es ya *eros* sino el amor cristiano. No obstante, no podemos estar tan de acuerdo con Zambrano acerca de que el combate de Unamuno se limite a ir contra la razón

⁴⁷³Malvido Miguel, Eduardo: *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, p. 200

⁴⁷⁴Zambrano, María: *Unamuno*. III. El conflicto: filosofía y religión, p. 87

moderna, pues ésta es una deriva necesaria de la razón griega y sus críticas contra ambas, presentadas en las figuras simbólicas de Fausto y de Helena, abundan en la Conclusión de su obra magna⁴⁷⁵.

A parte de esto, lo que nos hace desconfiar de la tesis de Malvido es que no aporta textos de Unamuno en los que se muestre su rechazo al dios del amor como lo había mostrado abierta, explícita y repetidamente contra el dios de la razón. Por eso, creemos que Malvido presupone que el escepticismo de Unamuno se dirige a todo dios, a toda divinidad, cuando no es cierto: se dirige solamente contra el dios idea, el dios de la razón y de la teología, pero para sustituirlo, para dejar espacio luego a otro. El error de Malvido, una vez más, está en confundir el ateísmo relativo con el ateísmo total. El agnosticismo de Unamuno sobre los procedimientos racionales que, según la teología clásica, habrían de llevar a dios, no se puede confundir con un agnosticismo o escepticismo que se extendería a todo tipo de experiencia religiosa.

Los textos de Unamuno que venimos leyendo de los que, a diferencia de otros, no se desdice ni los contradice dialécticamente, muestran exactamente lo contrario de lo que sostiene Malvido: sí hay un acceso al dios del amor por el amor, por la voluntad, por el sentimiento y la experiencia de introversión, así como por la vivencia de la práctica del amor al prójimo en el mundo. Es decir, tanto por el método de la eferencia, como él lo llama –y que nosotros hemos señalado como el método inmanentista propio de los modernistas–, como por el método de la experiencia externa –aunque éste no sea el de las pruebas de la metafísica clásica– es posible, para Unamuno, llegar a dios. Otra cosa distinta es que el dios al que llega Unamuno no sea el de la teología académica ortodoxa y, por eso, pensando Malvido que ése es el único dios al que es posible llegar, concluye que ya que Unamuno no acepta a ese dios ni las vías convencionales de su conocimiento, no acepta ningún dios. Esta, no obstante, sería una interpretación viciada de dogmatismo y adolecería de la capacidad de entender la originalidad de la propuesta de Unamuno.

Por otra parte, tampoco vale tildar a Unamuno de agnóstico porque dude de que dios lo haya de inmortalizar y porque afirme que no lo podrá saber nunca en esta vida con certeza, es decir, que no sabrá mientras viva si ha de ser o no inmortal en la ultratumba. Y no vale porque Unamuno, ante la incertidumbre, no aconseja retirarse a una posición neutral e indiferente, al modo estoico, sino que recomienda “el actuar como si” y el creer en lo incierto para esforzarse en hacerlo real.

475 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, Conclusión, pp. 509-511

Nosotros pensamos, tras la lectura de los textos expuestos y los que aún vamos a exponer, que, en este campo, Unamuno sí está pensando como un creyente y que si bien es cierto que no se mueve en las coordenadas de la teología académica católica, no por eso puede concluirse que su postura definitiva sea el agnosticismo o el ateísmo. Unamuno se comporta, si no como un creyente clásico, sí como un creyente pragmático a la manera de William James o incluso de Kant: creer en algo a falta de una alternativa mejor y sabiendo que la incredulidad tendría peores consecuencias que la fe en algo incierto.

Ahora bien, el recurso al pragmatismo por un lado y al método modernista de la inmanencia, por otro, típico en los textos de Unamuno, no significa que sea un modernista en todas y cada una de sus doctrinas. Si algo queda claro hasta el momento sobre el pensamiento de Unamuno es que se trata de una compleja amalgama de tradiciones y sistemas, que más que de un pensamiento que se pueda clasificar en una escuela o corriente de la tradición, se trata de un eclecticismo, un sincretismo. Unamuno, por encima de todo escolasticismo y dogmatismo, se destaca por su capacidad para articular en su pensamiento elementos procedentes de sistemas muy distintos, a menudo incluso de sistemas opuestos, arriesgándose a combinaciones imposibles que amenazan a veces con contradicciones insalvables, pero que otras muchas veces tienen como resultado ideas completamente nuevas y geniales por las que Unamuno merece un lugar propio en la historia de la filosofía.

Unamuno no ofrece un pensamiento constante: ni en todo es agnóstico ni en todo es católico, ni en todo luterano ni en todo modernista, ni en todo ateo ni en todo teísta, ni en todo descreído ni en todo creyente⁴⁷⁶. Que Unamuno haya llegado al agnosticismo y aún al ateísmo según lo que mostrábamos al final del capítulo dedicado al amor a dios con respecto al dios de los filósofos no obsta, sino que más bien posibilita que pueda defender ahora la intuición inmanente del dios vital de los modernistas por medio de la voluntad y del amor.

Malvido, sin embargo, no puede conceder esto si quiere defender que Unamuno es un agnóstico consecuente y coherente y, por eso, continúa escribiendo:

476 Sobre esta actitud reflexiona el mismo Unamuno en su artículo, «Sobre la consecuencia, la sinceridad» (1906) en Unamuno: OC VIII, pp. 935-955, en el que hace una defensa de la inconsecuencia en favor de la sinceridad. La consecuencia y la coherencia serían una demanda de la idea, del sistema, algo anti-vital; la sinceridad, en cambio, una necesidad de la vida personal, orgánica, que llevaría necesariamente a efectuar saltos, contradicciones, a ser, en fin, incoherente e inconsecuente, no cuadriculado.

Vuelve así también a la teoría de que la persona individual ha de mandar sobre sus ideas y no las ideas sobre la persona y a la concepción de que la voluntad personal no se tiene que someter al mandato mecánico de la idea, acercándose así al voluntarismo propio de la tradición reformada que tiene sus raíces en las teologías de Scoto y Ockham. El pensador que ponga la consecuencia por encima de todo acabará pensando como una máquina; el que se guíe por la sinceridad, permanecerá en un pensamiento orgánico y vital, más coincidente con dios entendido como voluntad.

Unamuno no sostiene como los modernistas, sino más bien lo contrario, que se dé en el interior del hombre la revelación de Dios como respuesta a nuestra sentida indigencia. Al poner el comienzo y el desarrollo de la conciencia de Dios en conexión directa con el sentimiento, a los modernistas se les acusa de naturalismo teológico. Naturalista o no, lo cierto es que el modernismo llega a reconocer, a través de la inmanencia vital, una realidad distinta del hombre. Esto no ocurre en Unamuno. No vale colgarle el cartel del fideísmo o del naturalismo, pues estos dos «-ismos» suponen que se alcanza de una manera o de otra la realidad trascendente, cosa que no se da en Unamuno.⁴⁷⁷

Pero es que más que de alcanzar la realidad trascendente, tanto en el catolicismo como en el inmanentismo, se trata de ser alcanzados por ella: es algo con lo que el creyente y el pensador se encuentran irremediabilmente en cuanto salen de la inocencia y de la inconsciencia. Según Unamuno, el hombre de carne y hueso es alcanzado, en la experiencia del amor compasivo, por la realidad inmanente del anhelo de inmortalidad que se identifica con la voluntad y con el amor de dios. Esta inmanencia, a la que llamamos así porque ocurre primero en el interior de la persona y después en el interior del mundo, tiene mucho de trascendencia: es verdad que no se encuentra en el más allá, pero sí en el más acá, es fundante como la trascendencia, y como ella el fin último para el ser humano que lo determina sin que él a su vez pueda determinarlo. Es, por decirlo con una expresión paradójica, el principio del final, en el sentido de que se trata del estado final del mundo y de la persona que se encuentra ya incoado en el fondo de su ser.

Por su procedimiento, defendemos que en el pensamiento de Unamuno sobre este punto se trata de inmanentismo vital con respecto al dios del amor, aunque la verdad adquirida por esta vía se vea luego refrendada y reflejada externamente, en especial, en la vida de Cristo y en la narración evangélica. El inmanentismo de la *preambula fidei* termina encontrándose con su otra cara, con la cara externa –o convexa, si quisiéramos usar la imagen de la concavidad para referirnos al primer momento– y, lejos de ser incompatible la una con la otra, se demuestra perfectamente compatible y aún implicada la una en la otra. El inmanentismo vital corresponde así en la cara cóncava con el trascendentalismo de la revelación histórica en la cara convexa. De la misma manera era la teología natural tomista compatible con su teología dogmática basada en la revelación. Se trata de dos vías complementarias, que funcionan en dirección inversa pero sobre la misma línea.

Así como veíamos que se daba una complementación constante en los textos sobre la compasión y la caridad entre la vía inductiva y la deductiva, entre la vía ascendente y la descendente, se da ahora esa misma complementariedad entre el procedimiento inmanentista y naturalista y el procedimiento dogmático que toma la revelación como punto de partida.

Continúese sino leyendo la argumentación de Unamuno:

477 Malvido Miguel, Eduardo: *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, p. 201

[...] 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 summus*, el *primum movens* ni el creador del Universo, no es la Idea-Dios.⁴⁷⁸

Se trata entonces, como ya sosteníamos, de una propedéutica filosófica a la manera de los clásicos *preambula fidei*, en este caso no para encontrarse con el dios de la metafísica, el dios idea, sino para encontrarse con el dios humano y vivo, eterno e inmortal. Podría pensarse que una vez ha acabado la crítica del dios idea de la teología y Unamuno ha alcanzado a este dios antropomórfico, el dios cordial de los vivos, de los hombres de carne y hueso, iniciará de nuevo una crítica contra este dios buscando liberarse en su pensamiento de toda divinidad, como habría hecho un pensador realmente ateo; pero esto no ocurre. Ese dios antropomorfo, cordial, de los vivos, será el dios con el que se quede Unamuno. Para él, será ése el dios verdadero, el dios de su fe, de su esperanza y de la caridad, un dios que, como tal, no es tautológico, no puede ser probado ni resuelto en una fórmula o en un razonamiento, ya que justamente no es el dios idea. Este dios, al que llega Unamuno tras su crítica, no es un dios al que podamos resumir y aprehender con nuestro pensamiento y, justamente por eso, ese dios permanecerá siempre externo a nosotros al mismo tiempo que en constante relación. Con este dios se establece una relación de religación como pueda darse con cualquier otra persona o animal, pero que nunca podría darse con una cosa, con un objeto del conocimiento. La relación, interminable, tendrá que basarse en la confianza y justamente por eso habrá lugar para las dudas, la desconfianza, la desesperación e incluso para el enfrentamiento y el odio; será una relación viva en cambio constante que no acepta ser definida más que provisionalmente y, aún mejor que definida, señalada deícticamente.

Veíamos en un texto más arriba cómo Unamuno encuentra a dios, lo divino, la divinidad, en la esencia del alma, como le ocurría, por cierto, también a San Agustín⁴⁷⁹, que ha sido una de las inspiraciones más importantes para los modernistas al formular su teología inmanentista. Pero esta concepción de Unamuno no sólo guarda semejanzas con el encuentro introspectivo de dios vivido y narrado por San Agustín, sino también con el dios del amor tal como lo describe Pascal en contraste con el dios que es autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos en

478 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 408

479 San Agustín: *Confesiones*, X, 17, p. 278, cuando dice, por ejemplo: “Trascenderé, pues, esta fuerza que hay en mí y que llamamos memoria. Sí, la trascenderé para poder llegar a ti, mi dulzura y mi luz.” O también en *Confesiones*, X, 26, p. 287, cuando dice: “Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva! Tú estabas dentro y yo fuera, y fuera de mí te buscaba. Desfigurado y maltrecho, me lanzaba, sin embargo, sobre las cosas hermosas que tú has creado. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo.”

el universo. El dios del amor se encuentra cercano al alma humana, en su base, dándole consuelo, confianza y amor:

El Dios de los cristianos no consiste en un Dios que simplemente sea el autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos: así es como piensan los paganos y los epicúreos. Tampoco consiste solamente en un Dios que ejerza su providencia sobre la vida y sobre los bienes de los hombres para proveer a quienes lo adoran de muchos años de vida feliz: esa es la parte de los judíos. Sin embargo, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, en fin, es un Dios de amor y de consuelo; es un Dios que llena el alma y el corazón de aquellos que le pertenecen; es un Dios que les hace sentir interiormente su miseria y la miseria infinita, que se une al fondo de su alma, que la llena de humildad, de alegría, de gozo, de confianza, de amor; que los vuelve incapaces de tener otro objetivo que él mismo.⁴⁸⁰

Claro que el dios de Pascal es el dios de la providencia y el dios creador y soporte de las verdades matemáticas; pero el dios de Pascal también es Cristo, un dios que se puede interiorizar, que está en el interior de las almas de aquellos que le pertenecen (los bautizados, los que forman parte de su cuerpo, los que participan en la comunión) y que les infunde, allí donde se encuentra su sentimiento de miseria, consuelo y amor. La coincidencia de esta situación con la que describía Unamuno en su bajada al abismo del dolor y de la mortalidad es indiscutible. Allí también, según Unamuno, junto a la desesperación y al dolor más absoluto, ocurría la infusión de la caridad, la fe y la esperanza en medio del sentimiento de compasión.

En los textos de Unamuno, en los que nos expone una experiencia de búsqueda y de encuentro, ocurre algo muy similar a lo que describe Pascal sobre los posibles caminos para encontrar a dios:

Todos los que buscan a Dios fuera de Jesucristo y que se conforman con la naturaleza, o bien no encuentran ninguna luz que los satisfaga, o bien consiguen formarse una manera de conocer a Dios y de servirlo sin mediador. Y por eso, o bien caen en el ateísmo o bien en el deísmo, que son dos cosas que aborrece casi de igual manera la religión cristiana.⁴⁸¹

480 Pascal, Blaise: *Pensées*, 690, pp. 487-489. En el original: “Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l’ordre des éléments: c’est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa Providence sur la vie et sur les biens des hommes pour donner une heureuse suite d’années à ceux qui l’adorent: c’est la portion des Juifs. Mais le Dieu d’Abraham, le Dieu d’Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens est un Dieu d’amour et de consolation; c’est un Dieu qui remplit l’âme et le cœur de ceux qu’il possède; c’est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie, qui s’unit au fond de leur âme, qui la remplit d’humilité, de joie, de confiance, d’amour; qui les rend incapables d’autre fin que de lui-même.”

481 Pascal, Blaise: *Pensées*, 690, pp. 487-489. En el original: “Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ et qui s’arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur. Et par là, ils tombent ou dans l’athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également.”

Ambos caminos, el del teísmo y el del ateísmo, los había ensayado Unamuno cuando había buscado a dios fuera de sí y fuera de Cristo. Sobre el fracaso de estos intentos versan los seis primeros capítulos de *Del sentimiento trágico de la vida*. La aparición del amor en el capítulo VII es la señal que indica el retorno a Cristo, único dios del amor verdadero, retorno que se confirmará definitivamente en el capítulo VIII, en el que se muestra ya explícitamente como única alternativa religiosa a las representaciones del dios idea, del dios nada, del dios de los filósofos y teólogos, que llevan inevitablemente de la teología al teísmo de la religión natural y finalmente al ateísmo. Unamuno opera así su retorno definitivo al cristianismo tal como lo describe Pascal en el texto citado: como la religión que no conoce a otro mediador entre el ser humano y dios que Cristo, que no conoce a dios sino por medio de Jesucristo encarnado. A partir de aquí, el cristianismo de Unamuno será todo lo heterodoxo, polémico y agónico que se quiera, pero es cristianismo y no otra cosa.

Sin duda el dios de Unamuno no es, según las palabras de Pascal, el dios de los paganos, el dios solamente de las verdades geométricas, de las leyes de la naturaleza, el dios que sostiene el mundo físico: a ese dios Unamuno lo había descubierto como una idea de los filósofos y teólogos académicos, es decir, como un dios irreal o, por lo menos, no vivo. Unamuno no necesita a dios para sostener ni explicar la naturaleza. Unamuno necesita a dios principalmente para la inmortalidad. Algo hay, por eso, en el dios de Unamuno del dios de los judíos en la medida en la que es el garante de la inmortalidad, pero la esperanza cristiana desborda a la esperanza judía con respecto a la providencia divina. Sin duda es un dios de amor y consuelo que se siente en el interior, en el fondo del alma al modo agustiniano y pascaliano y que hace a los hombres querer acercarse a él. Ese dios, según Pascal, no puede ser otro que Jesucristo y lo sería aunque se de el caso de que Unamuno o cualquier otro no de en llamarlo por ese nombre. Y ya vimos que Unamuno a veces no lo nombraba así, –aunque sus descripciones coinciden con la esencia de Cristo– aunque otras veces sí se refería a esa persona del encuentro abismal como “Jesús” y “Salvador”.

Si los textos de Unamuno que citábamos arriba para introducir su caracterización de dios como voluntad y amor pertenecían al capítulo VII, veamos ahora cómo continúa la exposición del dios amor en el capítulo VIII:

Es un Dios vivo, subjetivo –pues que no es sino la subjetividad objetivada o la personalidad universalizada–, que es más que mera idea, y antes que razón es voluntad. Dios es Amor,

esto es, Voluntad. La razón, el Verbo, deriva de Él; pero Él, el Padre, es, ante todo, Voluntad.⁴⁸²

Una vez más, se ve aquí la identificación de Dios con el amor y la voluntad, cuyo origen señalábamos antes en la teología de Duns Scoto. Vemos también la presencia de la doctrina trinitaria, ya que hay un dios Padre del que deriva el Verbo que es el Hijo.

Claro que, al plantear que Dios es “la subjetividad objetivada” o “la personalidad universalizada”, retoma Unamuno la idea expresada en aquellos otros fragmentos en los que decía que “Dios es el yo proyectado al todo”⁴⁸³ y que “dios es la personalización del universo”⁴⁸⁴. Como siempre que recurre a este esquema para explicar a dios, su existencia y su consistencia, se cierne sobre su teoría la acusación de un ateísmo absoluto que reduciría a dios a ser una proyección puramente imaginativa de mecanismos psicológicos humanos. Pero una vez más, refiriéndose ahora a los que así piensan y deducen de aquellos esquemas estas conclusiones, como “hombres lijeros y exteriores”, defiende una acción recíproca en dicho proceso de objetivación y universalización:

Dios, que es el Amor, el Padre del Amor, es hijo del amor en nosotros. Hay hombres lijeros y exteriores, esclavos de la razón que nos exterioriza, que creen haber dicho algo con decir que lejos de haber hecho Dios al hombre a su imagen y semejanza, es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace sus dioses o su Dios, sin reparar, los muy livianos, que si esto segundo es, como realmente es, así, se debe a que no es menos verdad lo primero. Dios y el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios, Dios se hizo a sí mismo, *Deus ipse se fecit*, dijo Lactancio (*Divinarum institutionum II 8*), y podemos decir que 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 a 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 personal concepción humana.⁴⁸⁵

Pareciera entonces que Unamuno está tratando de corregir o compensar aquellos otros textos que comentábamos en los que dicha jerarquía no sólo no se mostraba, sino que parecía poner en un mismo nivel, en relación horizontal, el amor de dios y el amor a dios. Éste es sin duda uno de los textos más claros y expresivos en los que se expone la teoría unamuniana de la creación mutua y recíproca y la relación estrecha que une a a los seres humanos como seres sociales entre ellos y con dios. Queda establecida además una jerarquía, al menos a nivel genético, de los amores que no encontrábamos antes en los textos que citábamos y que parecían poner a un

482 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 408

483 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, pp. 494-495

484 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, pp. 436-437

485 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 410

mismo nivel el amor de dios y el amor a dios. Ocurre ahora la misma relación que ocurría antes con la personalidad: si dios es el hijo del amor en nosotros, es porque él nos ha amado antes y nosotros somos los hijos de su amor, pues él es el Padre del Amor.

En otra parte explicaba ese cruzamiento refiriéndose a la fe y poniendo en su origen el amor a dios, sí, pero también el amor de dios:

La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista, y nace acaso también del amor de Dios a nosotros.⁴⁸⁶

Un aspecto que queda claro en toda la exposición en especial durante el capítulo VIII, es que el dios del que habla Unamuno es un dios inmanente que se identifica con el linaje humano y con la comunidad intrahistórica⁴⁸⁷. En estos pasajes del capítulo VIII, su interpretación de dios, más que a la de los modernistas se acerca de nuevo a la que presenta Hegel en sus *Vorlesungen über Philosophie der Religion* (1832) – *Lecciones sobre filosofía de la religión*, aunque quizá sea ésta la fuente común de la que también bebían los modernistas.

Este dios intramundano, aunque antropomorfo, más que semejante a Cristo resulta ahora semejante al Espíritu Santo (persona de la trinidad en la que normalmente ponen más énfasis los reformados), pues no se trata ya de un hombre concreto, de un individuo de carne y hueso, sino de la humanidad, aunque de la humanidad concreta, realmente existente, no de un ideal de la humanidad. Pero esta concepción de la comunidad como el espíritu de dios, según Hegel, no sería un alejamiento del cristianismo, sino la consecuencia de su adhesión a él, ya que es el mismo relato evangélico el que narra que, tras la resurrección de Cristo, en Pentecostés, justo en el momento de ascender a los cielos, habría vertido su espíritu sobre la comunidad que se reducía en aquél momento a los Apóstoles, pero que habría de extenderse a toda la humanidad⁴⁸⁸. Así, dios no sería sino la conciencia y el cuerpo común intrahistórico del linaje humano, una

486 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 395

487 Tema que recuerda de nuevo al ya varias veces citado pasaje de Hechos 17, 28: “Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje suyo somos.” Se centra ahora esta idea en la última frase.

488 Marcos 16, 15. Los hechos de Pentecostés, especialmente la bajada del Espíritu Santo, la encontramos relatada en Hechos 2, 4. Hegel se refiere también a este episodio de Pentecostés y del derramamiento del espíritu de dios en el espíritu de los discípulos tras la ascensión al cielo de Cristo resucitado. Ver Hegel, G.W.F.: Werke 17, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Band II, Dritter Teil, p. 306: “El espíritu santo es derramado sobre los discípulos, él es su vida inmanente; desde ese momento han salido al mundo alegres como comunidad, para elevarla a comunidad universal y extender el Reino de Dios.” En el original: „Der Heilige Geist ist über die Jünger ausgegossen, er ist ihr immanentes Leben; von da an sind sie als Gemeinde und freudig in die Welt ausgegangen, um sie zur *allgemeinen Gemeinde* zu erheben und das Reich Gottes auszubreiten.“ Existe, por lo que sabemos, una traducción española de esta obra de Hegel, pero, a nuestro juicio, poco fiable, por eso, en este caso, hemos decidido utilizar nuestra propia traducción.

constante que mantendría unidas, ya no sólo a los prójimos contemporáneos, sino a todas las generaciones prójimas, a las generaciones presentes con las pasadas y con las futuras:

Y es que sentimos a Dios, más bien que como una conciencia sobrehumana, como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, como la conciencia colectiva de todo linaje, y aún más, como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas, infra-humanas, humanas y acaso sobre-humanas.⁴⁸⁹

Así quedarían unidas en Unamuno su concepción de la intrahistoria, expuesta en *En torno al casticismo* (1902) con su concepción del Dios amor en *Del sentimiento trágico de la vida* (1912). Y lo que a nosotros más nos interesa es que se identifica a ese dios con el amor, que es lo divino, que es el lazo que mantiene unida la personalidad individual y a las distintas personas en comunidad formando naciones y pueblos (demasiado a menudo se olvida que la obra principal de Unamuno se titula *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*) y, en fin, de la humanidad entera como pueblo de dios.

Hegel, inspirado en la idea de Joaquín de Fiore⁴⁹⁰, al hablar en la tercera parte de sus lecciones sobre la religión absoluta (que es el cristianismo) divide el progreso histórico de esta religión en tres reinos siguiendo la estructura de la trinidad: el reino del padre, el del hijo y el del espíritu.

Dios como espíritu vendría a existir en la tierra solamente tras la muerte de Cristo y la disolución del espíritu del Hijo sobre sus seguidores. Éste sería el principio de la comunidad cristiana:

La unicidad de la idea divina, la idea divina como *un* ser humano, se completa por primera vez en la realidad, cuando ella tiene primero frente a sí a la multitud de individuos y los reconduce luego de vuelta a la unidad del espíritu, a la *comunidad*, y se hace así verdadera y universal autoconciencia.⁴⁹¹

489 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 414. Léase, además, el ya citado: “Y tal es el Dios del amor, [...] es el principio de solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre, y de los hombres con el Universo [...]” en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 418

490 Según este teólogo calabrés del S. XII, la historia de la humanidad consistiría en un proceso de desarrollo del Espíritu Santo que se organizaría según tres edades: la edad del Padre sería la correspondiente a la historia antes de Cristo y sus sucesos estarían recogidos en el Antiguo Testamento; la edad del Hijo sería el tiempo que comienza con el nacimiento de Cristo en el que dominaría la expansión de la fe en el Salvador y, por último, la edad del Espíritu sería aquella en la que, una vez difundido el espíritu entre todos los humanos, empezaría a actuar la fraternidad en Cristo hasta alcanzar la formación de una comunidad universal de espíritu en la que no habría guerras ni enemistades entre los humanos.

491 Hegel, G.W.F.: Werke 17, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Band II, Dritter Teil, p. 299. En el original: “Die Einzelheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als *ein* Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die *vielen* Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur *Gemeinde* zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist.”

Dios habría progresado de ser Dios Padre, una idea divina, a concretarse en un elemento, concreto, en un hombre, Cristo. Así, en el Hijo, Dios puede ponerse cara a cara frente a todos los demás seres humanos para devolverlos a la unidad, invitándolos a conformar una comunidad. Dios, hecho hombre, sería capaz de comunicar directa y concretamente con los humanos y podría devolverlos por medio de sí, dios y hombre al mismo tiempo, a la unidad de la idea divina. Ahora bien, la difusión del espíritu de Dios Padre a través del Hijo a través de la comunidad, es ya el Espíritu Santo. Con la muerte de Cristo, se pasaría a una fase más espiritual de la religión cristiana, al reino del espíritu propiamente dicho, ya que en Cristo todavía se venera a dios en una forma concreta y sensible, mientras que, tras su muerte, sólo se puede realmente adorar a dios en el espíritu que de él queda repartido entre sus seguidores. El espíritu de dios, repartido entre sus adeptos, genera, da forma y consistencia a la comunidad en cuanto ésta, en su multiplicidad y variedad exterior, supone la unidad en esencia de todos los elementos individuales que la conforman⁴⁹². Esta comunidad implica una conciencia verdaderamente universal que sería la iglesia, la comunidad cristiana.

Es en esa situación en la que hay que entender el amor cristiano como una forma de amor espiritual superior a todas las otras formas de amor, aunque, según Hegel, no las ha de eliminar o desplazar, sino simplemente superar y absorber en la igualdad de todos los miembros de la comunidad que tienen parte de igual modo en el espíritu de dios. El amor cristiano se identifica así con el espíritu de dios, con el amor de dios, pues es el que concede unidad a la comunidad. Con el reino del espíritu y su amor espiritual comenzaría por primera vez en la historia una comunidad que habría de hacerse universal, sin distingo entre sexos, razas, clases o cualquier otra determinación que no sea la participación en el espíritu de dios por medio del amor espiritual:

[...] este amor de la comunidad está mediado al mismo tiempo por *la falta de valor de toda particularidad*. El amor del hombre por la mujer, la amistad, puede tener lugar, pero ellos están determinados esencialmente como subordinados; están determinados a ser, no algo malo, pero sí algo incompleto, no como algo indiferente, sino como algo tal que no ha de quedarse en él, tal que ha de ser sacrificado y no ha de dejar marca en la dirección y unidad absoluta.⁴⁹³

492 Hegel, G.W.F.: Werke 17, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Band II, Dritter Teil, p. 300

493 Hegel, G.W.F.: Werke 17, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Band II, Dritter Teil, p. 304. En el original: “[...] jene Liebe der Gemeinde ist zugleich durch die *Wertlosigkeit aller Besonderheit* vermittelt. Die Liebe des Mannes zur Frau, Freundschaft kann wohl stattfinden, aber sie sind wesentlich bestimmt als *untergeordnet*; sie sind bestimmt, nicht ein Böses zu sein, aber ein *Unvollkommenes*, nicht als ein Gleichgültiges, sondern als ein solches, daß *bei ihm nicht stehenzubleiben sein*, daß sie selbst *aufgeopfert* werden und jener *absoluten* Richtung und Einheit keinen Eintrag tun sollen.”

Este ideal habría alcanzado, según Hegel, más completud en suelo protestante que en suelo católico, pues que la comunidad católica, siendo comunidad cristiana, lo es sólo como Iglesia y como jerarquía, mientras que la comunidad protestante es completamente horizontal y pone el foco plenamente en el espíritu y en la comunidad como tal independientemente de un orden humano que recuerda al de los reinos o ciudades anteriores a la venida de Cristo⁴⁹⁴. Pero esta comunidad inspirada por el amor cristiano estaría todavía más cercana a su completa realización después de los logros de la Revolución Francesa y gracias a los ideales de igualdad y de fraternidad (continuación histórica del ideal de la caridad) y su concepto de ciudadanía. Con ella, los particularismos quedan relegados a un segundo plano o incluso condenados a desaparecer, lo importante es la igualdad en la comunidad, por la cual los individuos y sus deseos y tendencias particulares habrán de ser sacrificados sobre todo en la medida en la que esos particularismos sean un estorbo para esta nueva organización política con la que se pretende una unidad absoluta.

Pero, a pesar de todo, a pesar de las referencias a los acontecimientos políticos, la verdadera unidad de la comunidad sería espiritual y no sensible. De ahí vendría de nuevo, según Hegel, la deficiencia de la Iglesia Católica, que habría buscado, fijada en el reino del Hijo, la unidad sensible en un individuo personal concreto (el papa, pero también la Iglesia como institución), no entendiendo que, tras la muerte de Cristo, sólo podía pretenderse y esperarse la unidad espiritual:

La unidad en este amor infinito a base de dolor infinito no es, así pues, por excelencia, una relación sensible, mundana ni tampoco una relación de restante particularidad y naturalidad todavía válidas, sino *unidad simplemente en espíritu*. Este amor es así *el concepto del espíritu mismo*.⁴⁹⁵

Hegel ya no dice “Dios es el amor” sino “El espíritu es el amor”, el amor es el concepto del espíritu.

Aunque Unamuno no haya llegado a leer estos textos de Hegel, su concepción tal como queda expuesta tiene mucho de similar con estas ideas que encontramos presentadas de forma paradigmática por Hegel. No obstante, una vez más, en la valoración unamuniana del individuo personal concreto y corpóreo vemos la frontera que lo separa de los reformados y devuelve su concepción de nuevo a la órbita del catolismo.

494 Hegel, G.W.F.: Werke 17, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Band II, Dritter Teil, p. 301

495 Hegel, G.W.F.: Werke 17, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Band II, Dritter Teil, p. 304. En el original: „Die Einheit in dieser unendlichen Liebe aus unendlichem Schmerz ist somit schlechthin nicht ein sinnlicher, weltlicher Zusammenhang, nicht ein Zusammenhang noch gültiger und übrigbleibender Besonderheit und Natürlichkeit, sondern *Einheit schlechthin im Geiste*. Jene Liebe ist eben *der Begriff des Geistes selbst*.“

Hemos visto las implicaciones que tiene el amor de dios para los seres humanos como persona individual y como linaje y comunidad. Hemos visto cómo Unamuno presentaba primero el amor de dios por medio de una teología natural inmanentista que nosotros hemos caracterizado como sus originales *preambula fidei* y hemos visto también cómo, más adelante, los datos de la revelación aparecían en sus textos como un complemento positivo e histórico a las descripciones filosóficas del amor de dios. Queda así expuesto el amor de dios dirigido a los humanos tal como lo entiende Unamuno, pero antes de acabar este capítulo tenemos que abordar todavía otro aspecto decisivo del amor de dios, a saber, el amor de dios que dios dirige y destina a sí mismo en la vida trinitaria.

La presencia del amor de dios en dios y para dios es la única posibilidad de que el amor sea realmente eterno y de que dios ame con un amor independientemente de todas las circunstancias. Si el amor de dios existiese sólo en función de los humanos o de la salvación, una vez realizada, el amor de dios podría dejar de existir. Pero el amor de dios ha de ser fin en sí mismo, ha de estar en dios desde la eternidad y no en función de otra cosa para que cumpla los requisitos que se atribuyen al *ágape*.

Con el análisis del amor de dios a dios cerramos además el círculo que empezábamos a trazar cuando en el primer paso de nuestro trabajo analizábamos el amor a sí mismo y encontrábamos en él ya la semilla del amor de dios. El amor divino no es autista, pero su flujo es circular: el amor de dios se dirigía primero al humano individual, haciéndole capaz de amarse a sí mismo e inmediatamente se desbordaba llevándolo a amar a sus prójimos y, en paralelo, a amar a dios, volviendo así el amor de dios a dios por medio del ser humano.

Ahora bien, para que Dios pueda amarse a sí mismo, como ocurre con la persona humana, ha de haber en él al menos una escisión, una duplicidad, que permita la existencia de una relación. Pero lo cierto es que en el dios cristiano no se trata de Duplicidad sino de Trinidad. Toda relación implica la relación más dos términos en relación, es decir, ya tres elementos. La Trinidad del amor divino la conforma el amor del Padre por el Hijo, el del Hijo por el Padre, pero el lazo que ambos amores generan en su reciprocidad, conforma una nueva persona divina y un nuevo amor, el del Espíritu Santo.

Ya señalaba Gustavo Bueno que la concepción trinitaria del dios cristiano es decisiva para comprender la doctrina social del cristianismo. Dios puede ser uno, pero, si no fuese capaz de desdoblarse en diferentes personas, sería un dios monolítico incapaz de relacionarse con nadie. El dios trinitario es un dios religioso que puede establecer relaciones entre sus distintas personas, puede dirigirse oraciones, como cuando el Hijo reza al Padre la oración del “Padre nuestro”, pero

es un dios que puede amarse también pues el Padre ama al Hijo y el Hijo al padre⁴⁹⁶. La concepción trinitaria permite además comprender la comunión religiosa de los seres humanos con dios en las coordenadas del monoteísmo.

Así, no sólo Joaquín de Fiore o Hegel se ven obligados a atender a la doctrina trinitaria cuando hablan de la comunidad cristiana y del amor cristiano, sino que también Unamuno es muy consciente de lo que implica concebir a dios como persona y como ser que ama e incluso entender a dios como una comunidad de personas, pues si dios fuese monobloque, ni podría ser persona ni podría amar ni podría ser religioso:

El Dios de la fe es personal; es persona, porque incluye tres personas, puesto que la personalidad no se siente aislada. Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona. Ni cabe amarse a sí mismo siendo simple y sin desdoblarse por el amor.⁴⁹⁷

Barth muestra en su obra *Die kirchliche Dogmatik* (1955) *La dogmática eclesial* de una manera excelente cómo el amor intratrinitario precede al amor de dios hacia los seres humanos. Dios ya se amaba, ya practicaba el amor divino antes de dirigirlo a los humanos. Si dios es amor es, en primera instancia, porque sus personas se aman en el interior de su ser. Es el amor trinitario el que garantiza la eternidad del amor, puesto que sólo en un amor entre personas divinas, eternas, puede darse dicha eternidad. Ésta es la garantía de que el amor es divino y que no depende de nada finito y pasajero como es la creación. Si no fuese así, dios no sabría lo que es amor antes de la creación y volvería a un estado sin amor una vez la creación se terminase:

Él existe más bien –así nos es revelado– primero en sí mismo como amante, en cuanto que no existe precisamente como Uno solamente de una sola manera, sino en la manera del Padre y en la del Hijo, y [...] en la manera del Espíritu que procede del Padre y del Hijo, que es común a ambos y que los unifica. En esta Trinidad de su esencia ama Dios mientras nos ama –aunque ya antes de amarnos a nosotros– y mientras nos llama a amarlo por nuestra parte –aunque ya antes de llamarnos.⁴⁹⁸

Se entiende ahora, tras leer este texto, también por qué es necesaria la trinidad y una dualidad no sería suficiente: cuando hay dos que se relacionan siempre hay ya al mismo tiempo un

496 Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, p. 26

497 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 411

498 Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 859. En el original: „Er existiert vielmehr –so ist er uns offenbar– zuerst in sich selbst als Liebender, indem er nämlich als der Eine nicht nur in einer Weise existiert, sondern in der Weise des Vaters und des Sohnes, und [...] in der Weise des aus dem Vater und dem Sohn «hervorgehenden», dem Vater und dem Sohn gemeinsamen, den Vater und den Sohn vereinigenden Geist. In dieser Dreieinigkeit seines Wesens liebt Gott, indem, aber schon bevor er uns liebt, indem er uns, aber schon bevor er uns aufruft, unseits zu lieben.“

tercero: la relación. El Espíritu Santo, que proviene de ambos, del Padre y del Hijo, comunica a ambos en la relación⁴⁹⁹.

Con respecto a la existencia previa a la creación del amor en la Trinidad y a la persistencia del amor aún una vez acabada la creación, desde un pensamiento como el de Unamuno, habría que añadir una puntualización: es verdad que dios se ama antes de amarnos a nosotros como criaturas concretas, individuales y personales, pero nos seguirá amando aún si algún día termina la obra de la creación, si nuestras almas son inmortales y, sobre todo, aún antes de crear al ser humano amaba lo humano, pues la persona de Cristo tenía que ser humana ya por toda la eternidad. Y a esto habría que añadir además la idea de que dios creó a los humanos a su imagen y semejanza. El amor a la humanidad estaría entonces también en dios desde la eternidad. Somos nosotros, humanos concretos, los que no amamos desde la eternidad, sino desde el tiempo hacia la eternidad.

Por otra parte, además de la garantía de eternidad, la relación trinitaria es la forma del amor intradivino en la que se perfila la característica más esencial de este amor, a saber, el ser entrega de sí, pues el Padre se entregó al Hijo y el Hijo al Padre y esto completamente, sin reserva, en el Espíritu, de tal manera que cada persona de la trinidad es la divinidad, dios, por completo:

En esta Trinidad de su esencia es Dios el amor eterno: en sí mismo el Uno y el Otro y esto sin que connote ni el más mínimo egoísmo, indiferencia, neutralidad o incluso enemistad del Uno hacia el Otro, del Otro hacia el Uno, sino en la entrega del Padre al Hijo, del Hijo al Padre, entrega que se lleva a cabo justamente en esto: que no es sólo el Padre y el Hijo, sino el Espíritu Santo y, de este modo es, como Padre, completamente para el Hijo y, como Hijo, completamente para el Padre. Debido a esta esencia trinitaria es Dios libre, soberano, competente y poderoso para amarnos [...].⁵⁰⁰

499 Otra descripción muy esclarecedora de la dinámica de la vida trinitaria, en lo que toca al tema del amor, la encontramos en Tillich, Paul: *Amor, poder y justicia*, «La unidad del amor, el poder y la justicia en su relación con la realidad última», Dios como fuente del amor, del poder y de la justicia, pp. 141-142: “Cuando describimos la vida como un proceso de separación y de re-uniión, es decir, como amor, ya la anticipamos. Tal descripción de la vida es rigurosamente análoga a la interpretación trinitaria del Dios vivo. Dios se separa de sí mismo en su Hijo, y Dios se re-une consigo mismo en el Espíritu. Claro está que este modo de hablar es simbólico, pero recuerda constantemente a los cristianos la gran verdad de que Dios no es una identidad muerta, sino el fondo vivo de todo lo que vive.” La vida trinitaria es amor pleno y amor en acción perfecta y el original al que ha de mirar el cristiano que quiera vivir el amor de dios.

500 Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 859. En el original: „In dieser Dreieinigkeit seines Wesens ist Gott die ewige Liebe: in sich selbst der Eine und der Andere und das fern von aller Selbstsucht, Gleichgültigkeit, Neutralität oder gar Feindschaft des Einen dem Anderen, des Anderen dem Einem gegenüber, sondern in der Hingabe des Vaters an den Sohn, des Sohnes an den Vater, die sich eben darin vollzieht, daß er nicht nur der Vater und der Sohn, sondern auch der Heilige Geist und so als Vater ganz für den Sohn, als Sohn ganz für den Vater ist. Kraft dieses seines trinitarischen Wesens ist Gott frei, souverän, kompetent, mächtig dazu, uns zu lieben [...]“

Es el amor intratrinitario la condición de que el amor de dios sea gratuito, completamente inmotivado, injustificado con respecto a la vida, la conducta y el amor humano⁵⁰¹.

Helmut Kuhn, en su obra »*Amor*« (1975), dedicada a reconstruir una historia del concepto del amor a lo largo de sus distintos significados, ampliando la idea que hemos perfilado al hilo del texto de Barth, explica que *ágape*, el amor de dios, una vez dado a los humanos, puede ser devuelto por estos a dios y a los otros humanos, de forma que el amor al prójimo, la caridad, sería también una forma de respuesta al amor de dios, con amor divino. De esta manera, la trinidad sería el modelo del flujo del amor de dios a los humanos y también de los humanos a dios:

[...] *ágape*. Este concepto triangular da nombre al mismo tiempo al amor creador y liberador de Dios hacia el mundo y hacia los seres humanos, el amor de los seres humanos hacia Dios con el que responden a su amor y, finalmente, el amor de unos humanos a otros humanos –el testigo inevitable del amor humano a Dios, pero también el más universal y a pesar de ello el más interno lazo de solidaridad humana.⁵⁰²

Y este sería el esquema que se repite en el pensamiento de Unamuno, pero que los protestantes, tanto Barth como Nygren, rechazarían por un motivo –esto ya lo vimos–, esto es, que el amor con el que los seres humanos responden a dios, el amor a dios, no es nunca de la misma calidad que el amor que dios regala a los humanos, que el amor de dios. Los humanos no son nunca capaces de responder a dios con un amor tal como el que dios les ha entregado. Pero la concepción optimista de Kuhn a este respecto se debe a que él, como los católicos, entiende que *ágape* es el nombre griego, evangélico, de la caridad y que ésta es trinitaria en la medida en la que abarca el amor de dios, el amor a los prójimos y el amor a dios.

Estos textos sobre la trinidad nos sirven de contexto para interpretar el último fragmento que citaremos de la exposición unamuniana del nuevo Dios, del dios alternativa al dios de los filósofos, tal como se presenta en el capítulo VIII de su obra magna, y que nos dará el hilo con el

501 Nygren describe las características del *ágape* en las páginas 572-575 de su obra, que coinciden básicamente con las que aquí Barth atribuye al amor de dios. Todos los atributos de *ágape* tendrían un rasgo común: el de tratarse de un amor inmotivado, sin fundamento, sin motivo, completamente gratuito. Enumera así dichas características: “Este amor es 1. espontáneo al contrario que cualquier acto basado en eudemonismo, 2. espontáneo al contrario de toda legalidad, 3. sin motivo, 4. se origina a partir de su propia fuente y no a partir de la buena y amable calidad de su objeto y 5. independiente de lo que lo encuentra desde fuera.” en Nygren, Anders: *Eros und Agape*, pp. 572-575. En el original: “Diese liebe ist 1. spontan im Gegensatz zu jedem eudämonische bergündeten Handeln, 2. spontan im Gegensatz zu jeder Gesetzlichkeit, 3. ohne Beweggründe, 4. entspringt aus ihrer eigenen Quellen, nicht aus der guten und lebenswerten Beschaffenheit ihres Gegenstandes und 5. unabhängig von dem, was ihr von außen begegnet“

502 Kuhn, Helmut: »*Liebe*«, p. 73. No hay una versión española de esta obra, por eso, la traducción es nuestra. En el original dice: „[...] *agape*. Dieser trianguläre Begriff benennt zugleich die schöpferische und erlösende Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen, die erwidende Liebe des Menschen zu Gott und schließlich die Liebe des Menschen zum Menschen – das unausbleibliche Zeugnis der menschlichen Liebe zu Gott, aber auch das allgemeinste und dennoch innigste Band menschlicher Solidarität.“

que introducir la cuestión sobre si el amor unamuniano es *ágape*, *caritas* o *eros*, que será la cuestión con la que cerremos nuestro estudio. Éste es el texto:

Y tal es el Dios del amor, [...] que es tu principio de continuidad en la vida espiritual, porque es el principio de solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre, y de los hombres con el Universo y que es como tú, persona. [...]. Porque tú no eres en el fondo sino la idea que de ti tiene Dios; pero una idea viva, [...].⁵⁰³

Visto ahora desde una posición apologética y ya no crítica de la concepción de Unamuno, resulta necesario defender las ventajas de una cierta identificación del ser humano con dios y del amor humano con el divino a la manera como lo presenta Kuhn en el texto citado y como lo entiende Unamuno en todos los textos que hemos expuesto a lo largo de este capítulo dedicado a la caridad. Si esto no se acepta, es decir, si no se acepta que el *ágape*, como caridad, abarca los tres significados del amor, habría que plantearse entonces el problema que supone afirmar que el ser humano ama a dios con un amor totalmente diferente de aquél con el que ama a sus prójimos o el problema que supone afirmar que el ser humano nunca es capaz de devolver a dios lo que éste le ha entregado, amando entonces tanto a dios como a sus prójimos con un amor completamente distinto del amor que ha recibido de dios. Con esto, tendríamos que el único que ama verdaderamente es dios y que el ser humano no es capaz de amar en absoluto. En estos casos se rompería la estructura triangular, trinitaria de las relaciones religiosas y asimismo la reciprocidad y la mutualidad propia de las relaciones amorosas. Puestos en otra hipótesis, sería también un problema defender que el amor con el que el ser humano amaba a sus prójimos antes de la venida de Cristo y el amor con el que los ama el cristiano no tienen nada que ver el uno con el otro, pues que ya existían comunidades humanas con redes de solidaridad y amor antes de la venida de Cristo. Pero más problemático aún sería afirmar que el ser humano, después de la venida de Cristo, habiéndose hecho cristiano, ama con el mismo amor natural y erótico, indigno de dios, con el que amaba antes de la venida de Cristo. Además, en caso de que el amor natural humano no tenga nada que ver con el amor divino y que entre ambos se abra un abismo, habría que explicar todavía cómo es entonces posible que el cristiano practique el amor al prójimo verdadero mientras al mismo tiempo no puede ofrecer a dios un amor digno de su alteza. Todos estos son problemas que se abren cuando se corta la comunicación entre alguno de los vértices del triángulo al que estamos aludiendo, es decir, cuando se rompe el triángulo de las relaciones religiosas que sigue la caridad cuyo modelo es la Trinidad.

503 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 418

Una respuesta aceptable a este problema sería que el ser humano es capaz de amar a dios y a sus prójimos con amor divino sólo cuando ha aceptado la pasión y el sacrificio de Cristo y forma parte de él, cuando ha conocido al maestro, al modelo, y se esfuerza por devolver a dios lo que dios le ha dado antes. Si el ser humano ama así a dios, entonces lo estaría amando con amor divino, si, en cambio, el ser humano ama con amor de deseo, de amistad, o de interés a dios para conseguir algo de él, entonces no lo estaría amando dignamente, sino que le estaría devolviendo una moneda falsa, le estaría devolviendo algo que no puede ser respuesta verdadera al verdadero amor que dios le ha entregado.

Pero, aún con todo, quedaría abierta la pregunta sobre la infusión del amor cristiano en el ser humano, es decir, cómo será posible que un humano que no ha conocido nunca nada de ese amor que, como decía Troeltsch, no guarda ninguna proporción ni analogía con el amor humano⁵⁰⁴, pueda llegar a reconocer aquel acto divino como un acto de amor, pues que sólo lo semejante conoce y reconoce lo semejante. Ese problema se convierte en irresoluble si se acepta la separación radical entre amor humano y amor divino que establecen los luteranos. Siguiendo las consecuencias de tal separación, se termina por aceptar como única posibilidad que el ser humano devuelva a dios amor divino sólo en la medida en la que, absurdamente, se elimina al ser humano de la ecuación.

Urs von Balthasar, que escribía arriba justamente en una dirección similar a la de los protestantes, acentuando la diferencia de ambos amores y diciendo cómo a la luz del amor divino se muestra lo indigno y diferente del amor humano, tiene que conceder que algo de ese amor divino, había de haber ya en los humanos, en el fondo del amor natural humano, incluso antes de Cristo, si se quiere entender que luego éstos puedan reconocerlo en la acción y vida de Cristo y dejarse perfeccionar por él:

Si Dios quiere revelar el amor que ha tenido al mundo, el amor tiene que poder ser reconocible por el mundo. A pesar y en su ser totalmente Otro. El amor es reconocido en su realidad interna sólo por el amor. Para que el amor gratuito de un amante pueda ser entendido por un amado egoísta (no sólo como útil y aprovechable junto a otro –mejor aún, aprovechable como otra cosa–, sino como lo que él es), es necesario que exista un presentimiento, un comienzo de amor en aquel que es amado.⁵⁰⁵

Es decir, que el amor divino estaba ya en el mundo, en la creación, en los hombres, antes de Cristo. Aceptar esto es además la manera de librarse de caer en el atolladero en el que caerá Nygren que, siguiendo rígidamente a Lutero, tendrá que descontar toda acción humana de este

504 Ver Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*, p. 215

505 Balthasar, Hans Urs von: *Sólo el amor es digno de fe*, 5. La perceptibilidad del amor, p. 71

intercambio, dejando la parte humana fuera de la divinidad, fuera del triángulo de la Trinidad, lo que sólo se explicaría si en el fondo se está negado la humanidad de Cristo.

Según Balthasar, no se trata de que los seres humanos fuesen ya capaces en plenitud de ejercitar ese amor, pero en ellos había una idea, una semilla de ese amor, no se trata de algo completamente infundido desde el exterior para ellos, sino que hace pie y forma parte ya de su naturaleza y, por eso, no será necesario eliminar y perseguir a este amor natural, esta semilla, sino más bien cuidar de que no se deteriore y, con la ayuda de la gracia divina, llegar a su culmen y perfección.

Nygren, en cambio, sostiene una concepción antitética y completamente disyuntiva del amor humano y del amor de dios, que presupone una disyunción total entre la naturaleza y la gracia, entre la creación y dios, que más recuerda en el fondo a las doctrinas maniqueas según las cuales el mundo es resultado de un principio opuesto a dios, que a las doctrinas cristianas:

El sujeto del amor cristiano no es el ser humano, sino Dios mismo, tal que el amor divino utiliza al cristiano como su órgano e instrumento. El cristiano está en el medio entre Dios y el prójimo. En la fe recibe él el amor de Dios, en el amor lo entrega a los prójimos. El amor cristiano es, por así decir, una continuación y prolongación del amor de Dios. El cristiano no es ningún centro de fuerza al lado de Dios. El amor que puede dar es solo aquél que ha recibido de Dios.⁵⁰⁶

Y ni siquiera se trata de una de las salidas posibles a este problema, que sería afirmar que el ser humano actúa divinizado cuando ama con amor divino, sino que de nuevo encontramos la idea de que el ser humano es sólo un instrumento de dios, un canal, un tubo, como se decía en otro lugar⁵⁰⁷, y no un ser independiente y sustancial en sí mismo que pueda decidirse libremente, una vez imbuido del amor de dios, una vez perfeccionada su naturaleza por la gracia, lavada la mancha del pecado original, a devolver a sus prójimos y a dios ese mismo amor que le ha sido infundido, sino que dios lo tiene que hacer de continuo todo por medio suyo, como si se tratase de una marioneta, de un autómatas que sólo puede hacer las cosas bien si está dios al mando.

Esta doctrina de Nygren pone sin duda en riesgo tanto la doctrina de la libertad humana como la doctrina que, como indica el profesor Pieper, ha de derivarse del pasaje del Génesis según el

506 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, pp. 577-578. En la versión alemana: „Das Subjekt der christlichen Liebe ist nicht der Mensch, sondern Gott selbst, doch so, daß die göttliche Liebe den Christenmenschen als ihr Werkzeug und Organ verwendet. Der Christ steht mitten zwischen Gott und dem Nächsten. Im Glauben empfängt er Gottes Liebe, in der Liebe gibt er sie weiter an den Nächsten. Die christliche Liebe ist sozusagen eine Fortsetzung und Verlängerung der Liebe Gottes. Der Christ ist kein selbständiges Kraftzentrum neben Gott. Die Liebe, die er geben kann, ist nur die, die er von Gott empfangen hat.“

507 Ver Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 578

cual la creación divina es en esencia buena⁵⁰⁸ y no en esencia mala y depravada como parece entender el teólogo sueco. De hecho, la rigidez de Nygren lo lleva de lleno a defender una posición heterodoxa, pues la idea de que el ser humano sea sólo un instrumento de dios es algo que no puede compadecerse con la libertad humana, don de dios desde el día de la creación en el relato del Génesis.

Pieper elabora así su crítica a concepciones como la de Nygren apoyado en el mencionado pasaje del Génesis:

Ahora bien, a este *sí* tiene que seguir el *pero*: «sí, pero...». *Sí*, es cierto que todo amor humano es reproducción, renovación de la original y positiva afirmación creadora divina, en virtud de la cual ha recibido a la vez existencia y bondad todo lo que existe, y, por tanto, esa persona concreta que nosotros amamos. *Pero* lo cierto es que si el amor humano es *verdad*, si se acierta con el milagro, hay en él *algo más* que una simple repetición, más que una imitación de lo que Dios hizo entonces: aún siendo una reproducción, es también una continuación, un perfeccionamiento de lo que se empezó en la creación.⁵⁰⁹

Si bien la posición de Unamuno lo llevaba a rozar a veces el panteísmo o, al menos, una identificación sumamente heterodoxa bien del amor de dios con el amor humano, al que parecía asimilar, bien del ser humano al ser divino; al menos posibilitaba una comprensión de las relaciones religiosas entre dios y los humanos y entre los humanos como personas valiosas en sí, en la que se daba un fluir constante de dios al ser humano individual, de éste a la comunidad y de ésta de nuevo a dios. Mientras, una concepción que establece una separación radical entre el amor humano y el divino como la de Nygren, viene a colocar a los seres humanos en la categoría de la nada, no como criaturas libres, caídas por el pecado y capaces de recibir la gracia santificante, sino como criaturas que llevan el pecado y la incapacidad para amar como algo indeleble en la esencia de su naturaleza. Además, y aunque esto Nygren no lo aceptaría, desde nuestras coordenadas, su teoría del amor de dios, del *ágape*, conduce a la representación de un dios irreligioso, incapaz de amar fuera de sí ni de recibir amor desde fuera de sí, de ser amado, es decir, la representación del dios monobloque de las religiones monoteístas no trinitarias o del dios de los filósofos que, como veíamos en el capítulo anterior, siguen la herencia del dios de Aristóteles, del dios que ni siquiera se relaciona consigo mismo⁵¹⁰.

508 El fragmento del Génesis 1, 31 dice: “Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera.” Ver el desarrollo de la crítica en Pieper, Josef: *Amor*, II. Lo común a todas las formas del amor, p. 307. Recuérdese también la crítica que Rahner dirigía a estas posiciones en un texto que citábamos más arriba, ver Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*, Band VI, «Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», pp. 291-292

509 Pieper, Josef: *Amor*, II. Lo común a todas las formas del amor, p. 308

510 Ver Bueno, Gustavo: *Cuestiones Cuodlibetales sobre Dios y la religión* (1989), p. 145 y Bueno, Gustavo: *La fe del ateo*, p. 26

La deriva que toma la teología en un ejemplo de consecuencia rígida como es el caso de Nygren, confirmaría la tesis de Bueno –y de Unamuno– de que la teología, lejos de sostener a la religión, cuanto más elaborada y abstracta, esto es, cuanto más científica y filosófica, racional, se vuelve, más se aleja de la religión y de la piedad, conduciendo al ateísmo y a la irreligión.

Con esto no sólo hemos llegado a la esencia del amor de dios y a la comprensión unamuniana del mismo así como a localizar el papel que éste juega en su sistema, sino que hemos alcanzado el fondo de la polémica entre católicos y protestantes entorno al amor que afecta de lleno a la interpretación que podemos de elaborar sobre el amor en Unamuno. Esta polémica, como ya hemos ido adelantando a lo largo de todos estos capítulos, gira entorno a la caracterización de la caridad católica. Tres interpretaciones son posibles entorno a la caridad: se podrá entender que la caridad es simplemente la traducción de *ágape* (católicos), se podrá entender que la caridad no es equivalente al puro amor cristiano, *ágape*, por ser la caridad en realidad una síntesis valorada negativamente de *ágape* y *eros* (Nygren) o se podrá, por fin, intentar en la caridad y por la caridad una síntesis valorada positivamente en la que el *eros* quede asimilado al *ágape* (con propuestas distintas es el caso de Unamuno, Tillich y Pieper).

Sobre esta cuestión, que ha sido el trasfondo constante de todas las discusiones que hemos abordado entorno a las relaciones entre el amor a sí mismo, el amor al prójimo, el amor a dios y el amor de dios, trataremos en el último capítulo de nuestro trabajo.

Capítulo 5: *Eros, Ágape y Caritas*: aplicación del análisis de Anders Nygren al concepto de amor unamuniano

De todos es conocido que *eros* es el nombre del amor en los diálogos platónicos y desde esos tiempos se ha convertido en el nombre que la cristiandad ha usado para designar al amor pagano. De todos es también sabido que *ágape* es el nombre del amor cristiano, del amor del Nuevo Testamento. Desde la aparición del cristianismo y su extensión hasta nuestros días, estas dos formas de amor –o estas dos formas de conceptualizar el amor– han sido básicamente antagónicas, han estado de algún modo siempre en lucha, siendo uno de los amores el preferido y el otro el despreciado y excluyéndose en esos casos el uno al otro. La opción por uno de los amores en detrimento del otro ha determinado a menudo si la posición defendida era pro-cristianas o anti-cristiana. Siempre hubo –sobre todo entre los teólogos cristianos– los que miraron con sospecha o incluso denigraron a *eros*, pero hubo también, quizá más claramente desde las críticas acerbas de Nietzsche contra el cristianismo, quienes despreciaron a *ágape* como un amor impostado, como el amor de los débiles o como un amor derivado, sublimado, del amor verdadero, de *eros*. Con respecto a la caridad, muy a menudo se ha entendido que se trataba del nombre latino para *ágape*, lo cual no deja de ser cierto, pues en las primeras traducciones del Evangelio al latín, allí donde estaba escrito en griego *ágape*, empezó a escribirse *caritas*, tomando esta palabra sobre sí todos los significados que podía tener la palabra original griega. En esa medida, se han contrapuesto a menudo *caritas* y *eros* como si se tratase de la contraposición entre *ágape* y *eros*.

Sin embargo, una de las tesis de partida con la que trabajamos en esta disertación, aceptando en este punto el análisis expuesto por Anders Nygren en su trabajo *Eros y Ágape*, es que, aunque inicialmente *caritas* haya sido el término latino con el que se ha traducido el griego *ágape*, lo cierto es que ese concepto, a lo largo del tiempo, en el transcurso de la tradición, ha seguido un curso que lo ha llevado a aglutinar en sí aspectos que la filosofía antigua consideró propios de *eros*, llegando en ocasiones –aunque no siempre– a adquirir un significado ligeramente distinto al que podía tener el término original, *ágape*. El significado de la caridad es distinto sobre todo del significado que los protestantes como Nygren conceden a *ágape*, concepto que, en nuestra

opinión, han conformado en contra del concepto de la caridad católica y, aunque ellos sostienen estar volviendo al significado evangélico original, nosotros sostenemos que se trata, si acaso, de un tercer significado: ni el original ni el católico. Los católicos dirán que su caridad traduce a la perfección el significado de *ágape*, los protestantes dirán que la caridad no tiene nada que ver con *ágape* y que es incluso su perversión. Nosotros sostenemos que la caridad católica no es exactamente lo mismo que el *ágape* bíblico, debido a que es un concepto enriquecido durante la tradición por medio de otros conceptos, aunque resulta una interpretación fiel y conveniente del texto evangélico. Sostenemos además que el *ágape* de los protestante, a su vez, es distinto del *ágape* bíblico y de la caridad católica. De la caridad católica es evidente, puesto que es un concepto construido en su contra; del *ágape* bíblico por lo mismo: aunque los protestantes que defienden este concepto pretenden volver a la pureza del significado bíblico, no pueden evitar encontrarse situados en un momento de la historia y tener tras de sí una tradición, así que, justamente al ir en contra de esa tradición, el trabajo negativo que llevan a cabo, es lo que determina su concepto de *ágape* como algo distinto a la vez de la caridad y del *ágape* evangélico.

Así, cuando hablamos de caridad, entendemos que se trata de algo diferente del *ágape*, aunque sólo sea porque el *ágape* es un término puramente evangélico, que guarda la pureza del texto original, mientras que la caridad es un término cargado y rodeado de connotaciones teológicas que se han elaborado durante toda la Edad Media a partir de muy distintas interpretaciones del Evangelio.

Aceptamos, como hipótesis, con Nygren, que *ágape* sirve para designar el puro amor divino, que *eros* designa una forma natural del amor, y que la caridad es un concepto genuinamente católico, de importancia decisiva desde el uso que hizo de él San Agustín, y que designa al mismo tiempo el puro amor de dios y el amor cristiano del que son capaces los seres humanos gracias a la infusión misericordiosa en ellos por medio de Cristo. *Caritas* es el nombre del amor católico y éste implica, sí, el amor cristiano divino como distinto del amor natural, pero en todas sus formas, esto es, como amor de dios, amor a dios y amor al prójimo y en esto se distingue del *ágape* ya no evangélico, sino protestante, al que sus defensores prefieren reducir como si solamente designase el amor de dios.

Aunque en la práctica ya hemos estado aplicando y ejercitando estos conceptos a lo largo de todo nuestro trabajo, es ahora necesario perfilarlos todavía más para, con ellos y desde ellos, poder volver sobre el pensamiento de Unamuno y determinar así de qué amor es del que está hablando a lo largo de sus textos.

Podemos adelantar ya la conclusión a la que llegaremos: el concepto central del amor unamuniano –especialmente en la medida en la que es un amor que aúna el aspecto carnal con el espiritual– se corresponde mejor con el concepto de la caridad que con el de cualquier otro amor, y mejor, por supuesto, que con el de *eros* o con el de *ágape* a secas. Una caridad, eso sí, que, como siempre que Unamuno trabaja sobre los conceptos cristianos, será un tanto *sui generis*, más erotizada de lo habitual, si se quiere, pero inconfundible caridad. Caridad, al fin y al cabo, debido tanto a la nomenclatura que utiliza Unamuno como al contexto cristiano en el que se desarrolla, pero también debido a las cualidades distintivas de este amor.

Hemos de precisar además que tomamos este concepto de caridad, aún estando de acuerdo con Nygren en algunos puntos de su análisis, no desde una posición crítica de rechazo, como la suya, pues rechaza la caridad por considerarla un amor indigno para el cristianismo; sino desde una posición de aceptación y valoración positiva de este concepto como la forma del amor que ha articulado con éxito el pensamiento católico al menos desde San Agustín hasta nuestros días.

Puesto que la opinión común sostiene que *caritas* es el amor cristiano sin más, hemos de empezar por exponer las tesis de Anders Nygren a este respecto, en cuanto es él quien establece por primera vez con toda claridad la idea según la cual *caritas* no es *ágape*, es decir, que la caridad no puede ser tomada sin más como el amor cristiano.

Caritas, según Nygren, es un concepto acuñado por primera vez por San Agustín en el que se sintetizan dos corrientes, dos tradiciones: la greco-romana y la cristiana. Al usar el término de caridad, San Agustín estaría introduciendo una nueva concepción del amor que habría que situar como una tercera vía junto a la del *eros* helénico y la del *ágape* cristiano:

En Agustín nace de hecho una nueva visión del amor. Por medio del encuentro entre *Eros* y *Ágape* surge en Agustín un característico tercero, que no se puede señalar ni como *Eros* ni como *Ágape*: la Caridad. De ambos lados ha recibido influencias esenciales, pero ella misma es algo completamente nuevo y singular. [...] la caridad [...] es ambos y ninguno de los dos. No es ni *Eros* ni *Ágape*, sino *síntesis*. [...] una nueva y completamente autónoma unidad de sentido.⁵¹¹

La tesis de Nygren ha de ser entendida en el contexto de la Reforma, es decir, desde unas coordenadas desde las que se sostiene que el cristianismo ha sido pervertido a lo largo de los

511 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, pp. 353-354. En la versión alemana: „Bei Augustinus wird in der Tat eine neue Liebesanschauung geboren. Durch die Begegnung der Eros- und Agapemotive entsteht bei Augustin ein charakteristisches Drittes, das weder als Eros noch als Agape bezeichnet werden kann: seine *Caritas*anschauung. Von den beiden genannten Seiten hat sie wesentliche Zuflüsse erhalten, aber sie selbst ist etwas ganz Neues und Eigenartiges. [...] Caritas ist [...] beides und keins von beiden. Sie ist weder Eros noch Agape, sondern *Synthese*. [...] eine neue, durchaus selbständige Sinneinheit [...]“

siglos por la tradición católica, que no habría hecho más que alejarse cada vez más del Evangelio, y desde unas posiciones que defienden, por lo tanto, la necesidad de volver al Evangelio en su pureza derruyendo o deconstruyendo la tradición supuestamente falsificadora.

Anders Nygren presenta su tesis de que *caritas* no es *ágape*, es decir, no es genuino amor cristiano evangélico, sino en realidad una síntesis de *eros* y *ágape* en la ya tantas veces mencionada obra *Eros y Ágape. Transformaciones del amor cristiano* publicada en dos tomos, el primero en 1930, titulado «Los dos motivos fundamentales» y el segundo en 1936, con el título «Los motivos fundamentales en lucha».

Nygren entiende que con el Evangelio –más bien con la encarnación de Cristo en el mundo–, aparece sobre la faz de la tierra un nuevo motivo amoroso, una nueva forma del amor que se llamará *ágape* y que es completamente nueva y revolucionaria, que no guarda relación de ningún tipo con el amor natural que existía hasta entonces entre los humanos. El resultado del análisis de Nygren es tan radical que habría que concluir que el que se llame al amor humano y al amor divino con una misma palabra, “amor”, es resultado ya de la incompreensión de los humanos para el amor divino. Éstos, incapaces de ver en la actitud de dios algo radicalmente distinto a lo practicado por ellos, llamarían a cosas completamente distintas por el mismo nombre de “amor”.

Nygren presupone la existencia de dos planos ontológicos, uno natural, el mundo, donde viven los seres humanos y se da el amor natural, *eros*, y otro plano sobrenatural, que correspondería solamente a dios. Dados estos presupuestos, *ágape* no sería una nueva formación histórica del amor, esto es, una nueva versión del amor mundano, debida a transformaciones o circunstancias culturales, sociales, mentales o cualesquiera, sino que se trata realmente de una intervención divina muy especial del amor de dios en el mundo y en la historia que recibe el nombre de “revelación”. El amor divino es un amor revelado, no ha surgido de ninguna fuente natural. Pero en entender el amor cristiano como amor revelado, proveniente un plano sobrenatural, están de acuerdo católicos y reformados. Las disensiones empiezan cuando se trata de discernir la posibilidad o imposibilidad de que el amor de dios, *ágape*, armonice o coincida de alguna manera con el amor natural.

Ápape es, por eso, en primer lugar, un amor que no tiene nada que ver con los amores humanos, terrenales y mundanos, pues es amor proveniente de dios:

El cristianismo introduce un nuevo motivo de amor en el mundo, el motivo llamado Ágape. Pero el mundo en el que entró era principalmente el mundo heleno y éste tenía ya su propio motivo de amor, el Eros.⁵¹²

512 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 170. En la versión alemana: „Das Christentum führt ein neues Liebesmotiv in die Welt ein, das Agapemotiv. Aber die Welt, in die es eintrat, war in der Hauptsache die hellenistische Welt,

La idea de que el amor del Nuevo Testamento es algo fundamentalmente distinto de todo amor antes conocido, es algo que también subraya Emil Brunner:

[...] en cualquier caso, lo que se llama amor en el Nuevo Testamento, es algo fundamentalmente distinto.⁵¹³

Idea que es más fácil de comprender si mantenemos el uso de los dos términos, *eros* y *ágape*, pero que ya no resulta tan fácil de aceptar si usamos los términos de los que nos proveen nuestras lenguas modernas, pues tanto en alemán como en español contamos con sólo un término para designar a *eros* y a *ágape*, a saber, “Liebe” o “amor”, con lo cual, si decimos que un “amor” es fundamentalmente distinto del otro “amor”, resulta cuanto menos difícil de aceptar, pues no solemos entender el término “amor” como un concepto totalmente equívoco. La radical conclusión a la que llega Nygren es la necesidad de utilizar dos conceptos diferentes (o tres, si incluimos la caridad) para referirse a tres fenómenos también totalmente diferentes. No habría analogía posible entre el amor humano y el divino y, por eso, con el término “amor” o “Liebe” no podría tratarse en ningún caso de un término análogo⁵¹⁴.

Nosotros sostenemos que el término “amor” ofrece significados análogos y no totalmente equívocos. Aceptamos también, por supuesto, que no se trata de un término unívoco, pues no defendemos una teoría metafísica del amor como Tillich, que acabará diciendo que todo amor es el mismo amor. Pero nos preguntamos cómo es que, si hay una divergencia tan abismal entre un amor y el otro, tanto Brunner como Nygren siguen utilizando el término “amor” y se remejen en esfuerzos para separar ambos amores hablando de “modos”, “versiones” o “motivos” del amor. Enredados por sus lenguas natales, se refieren una y otra vez a dos realidades que consideran radicalmente distintas como si de algún modo estuviesen relacionadas, como si se pudiesen hacer comparaciones o establecer analogías entre ellos. Pero puesto que en sus teorías más que de una indiferencia radical entre ambos amores se trata más bien de una oposición radical ¿no se trataría con “amor” de un concepto con significados contradictorios más que totalmente equívocos?

Como deducimos de las advertencias filológicas que realiza Helmut Kuhn en la introducción a su obra »*Liebe*« (1975), por una parte, parecería más preciso y acertado, una vez puestos a

und die hatte schon vorher ihr eigenes Liebesmotiv, das Erosmotiv.“

513 Brunner, Emil: *Eros und Liebe*, p. 18. En el original: „[...] jedenfalls, was im Neuen Testament Liebe heißt, etwas grundanderes ist.“

514 Sobre la facilidad sólo aparente de seguir distinguiendo estos dos amores desde nuestras lenguas y la dificultad de fondo de establecer una verdadera distinción “fundamental”, pueden verse las reflexiones de C.S. Lewis en la introducción a su obra *The four loves* (1960). Lo mismo en Pieper, Josef: *Amor*, VII. Amor propio y desprendimiento, p. 357

escribir un trabajo sobre “el amor”, hablar de “*eros*” o de “*ágape*” y no de “amor” a secas, ya que este último concepto refiere a una variedad tal de fenómenos que, como decimos, se trataría de un término equívoco⁵¹⁵. Pero, por otra parte, también estamos de acuerdo con Kuhn en que el concepto que se usa en nuestro tiempo, en nuestras sociedades, no es ni “*eros*” ni “*ágape*”, incluso ya poco “caridad” –aunque algo más– sino “amor”, y que es razonable pensar que algo ha de haber de común entre los motivos o tipos de amor para que las lenguas modernas los hayan resumido en un sólo concepto y para que incluso el mismísimo Nygren se refiera a ambos como “tipos” o “clases” o “motivos” del amor⁵¹⁶.

No obstante, somos conscientes de que el sentido común tiende a difuminar las diferencias existentes en la realidad de los objetos de los que trata y que es tarea de la filología y de las demás disciplinas académicas analizar la realidad con precisión y hacer las distinciones adecuadas aplicando a cada cosa el concepto que le corresponde en rigor, despejando así las confusiones propias del sentido común. Por eso no negamos la necesidad de elaborar un análisis sobre los distintos significados que pueda tener la palabra “amor”. No podemos estar ya de acuerdo con Kuhn cuando llega a la conclusión de que el concepto del amor ha de ser un concepto metafísico –lo mismo que Tillich– si ha de poderse hacer una historia del concepto del amor como una verdadera unidad de sentido y no como un concepto equívoco que contenga elementos contradictorios⁵¹⁷. Concluir esto sería tanto como suponer que un concepto sólo puede ser unívoco si ha de ser válido y esto, como ya hemos mostrado, no es necesario, pues un concepto puede funcionar también siendo análogo. Además, aceptar esta posición de Kuhn sería tanto como decir que, para construir una teoría que salve las contradicciones que presenta la realidad, lo mejor es preparar los conceptos a priori de tal forma que no dejen lugar a contradicciones –y que, en consecuencia, no explicarían tampoco nada. El concepto del amor puede constituir en un término análogo que implique unicidad y al mismo tiempo contradicciones, incluso en algunos casos incompatibilidades objetivas, sin que por eso designe a dos principios ontológicamente incompatibles o a dos realidades separadas abismalmente.

515 Ver Kuhn, Helmut: »*Liebe*«, p. 9

516 Ver Kuhn, Helmut: »*Liebe*«, p. 14. De hecho, sobre la reciprocidad en la definición del amor humano y del divino, afirma: “En todas partes es válido: dime lo que piensas del amor divino y yo te diré lo que significa para ti el amor humano – una máxima que se deja invertir.” En el original: „Überall gilt: Sage mir, was du von der Gottesliebe denkst, und ich werde dir sagen, was dir Menschenliebe bedeutet –ein Satz, der sich umkehren läßt.“ Afirmación ciertamente psicologista, pero que no deja de tener su valor de verdad en la medida en la que señala la intersección que se da, una y otra vez, entre el amor mundano y el amor divino, algo que el mismo Nygren tiene que reconocer para presentar su tesis, aunque luego, desde esa base, corte toda conexión de continuidad entre un amor y el otro. La crítica que Kuhn dirige desde este punto de partida contra Nygren se encuentra en las pp. 25-26.

517 Ver Kuhn, Helmut: »*Liebe*«, p. 28

Nygren no aborda en su trabajo en absoluto el concepto de amor que pudiesen tener los judíos, receptores según la Biblia del *ágape* divino desde el principio de los tiempos, y se centra solamente en el amor traído a la tierra por Cristo, según ellos (Brunner también) amor totalmente distinto ya no sólo al amor de los paganos (algo más o menos evidente), sino también totalmente distinto al amor presente en el Antiguo Testamento (algo ya más bien poco evidente). Ellos afirman que con el *ágape* evangélico se trata de algo absolutamente nuevo, a pesar de que el concepto *ágape* existía incluso antes del Evangelio. En todo caso, suponemos que estos autores no entienden que el amor judío es un amor natural, sino también revelado, pero falta entonces un tratamiento de cómo vendría a relacionarse el amor traído por Cristo con el amor ya infundido en el pueblo judío por el dios del Antiguo Testamento. La ausencia de este tratamiento, para empezar, podría tomarse críticamente como una excesiva simplificación del estado de la cuestión y una manera de facilitarse el hablar de cortes totalmente radicales⁵¹⁸.

Saltándose entonces los precedentes judíos del Antiguo Testamento, afirma Nygren que el *ágape* es una revelación completamente nueva en el Evangelio, y se centra así principalmente en que ese *nuevo amor* tuvo que concurrir con otro, con otra concepción del amor, que ya había cristalizado en suelo heleno, el *eros*. Curiosamente tampoco trata de otra forma del amor heleno, a saber, la *filia*, que, siendo un amor natural, no es equiparable a *eros*. Nygren nos dejará también en ascuas sobre si *eros* es el concepto de todo amor natural –así usa él ese concepto– o sólo la designación del amor natural propia de la cultura helena, pudiendo darse en otros contextos otros conceptos de amor natural con características distintas de las de *eros*. Como no atiende al concepto judío, religioso, del amor, tampoco atiende a otros conceptos religiosos del amor provenientes de otras culturas –quizá por pensar que todo amor que no sea el de Cristo es un amor natural, digan las gentes lo que digan. Pero de haber hecho ambas cosas: plantear otros conceptos de amor natural y otros conceptos de amor religioso, sería posible elaborar un entramado más complejo del interesante contraste que presenta entre el amor traído por Cristo y todos los demás amores, se entiendan esto como amores naturales o divinos en otros suelos religiosos. Recuérdese, sin ir más lejos, que *eros* era entendido como una divinidad entre los helenos.

⁵¹⁸ De hecho, de ser cierto lo que escribe Thomas Söding sobre este tema, la tesis que pretende establecer una disyunción tan radical entre ambas formas del amor aún después de la encarnación de Cristo, perdería buena parte de su fuerza. Söding escribe sobre el uso de *ágape* en la cultura judía: “Ágape designa en la literatura judaica y helénica temprana, cuando se usa teológicamente, sobre todo el amor de Dios y el amor a Dios, pero también el amor al prójimo.” en Söding, Thomas: *Die Trias Glaube, Hoffnung und Liebe bei Paulus*, p. 49. En el original: „Agape bezeichnet in der frühjüdisch-hellenistische Literatur, theologisch gebraucht, vor allem die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott, aber auch die Liebe zum Nächsten.“ Las fuentes principales serían Levítico 19, 18 (ya citado en este trabajo) y Levítico 19, 34 (en el que se recomienda el amor al extranjero) así como Deuteronomio 10, 19 (de nuevo sobre el amor al extranjero).

Entendemos que no es el trabajo de Nygren un trabajo que pretenda abarcar todas las formas del amor y que por eso no necesita ni abordar el amor tal como lo entendían los judíos antes de Cristo ni las otras formas de amor heleno más allá de *eros*. Somos conscientes de que su trabajo se llama *Eros y Agape*, y no más. Pero nos preguntamos si oposiciones tan claras y radicales como las que presenta en su trabajo no son sólo posibles después de haber limpiado el tablero de todos los elementos que estorbarían esa claridad y si, por eso mismo, esas oposiciones resultado de la abstracción, se comparecen con la realidad y explican contradicciones reales o más bien son el resultado más o menos artificial de un trabajo previo de excesiva simplificación. Así estaría desconsiderando, por ejemplo, la continuidad entre el amor natural y el sobrenatural, entre el amor del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento y haciendo imposible pensar en una complementariedad, en una superación del uno por el otro o en el desarrollo del uno en el otro, explicaciones que permitirían defender una unidad de fondo en el amor.

Pero sigamos con la exposición sobre la caridad como síntesis de *eros* y *ágape*. Encontramos en el capítulo 5 de la obra de Kuhn, capítulo titulado «Liebe auf dem Weg von Athen nach Jerusalem» – «Amor en el camino de Atenas a Jerusalén» una exposición de cómo trataron los primeros padres de la Iglesia el primer encuentro de *ágape* con *eros*:

Una disputa entre *Eros* y *Ágape* se preparaba y, en un principio, ambos fueron pensados como antagonistas. Ignacio de Antioquía exigía, apelando a Rom 9, 3 una crucifixión del *Eros*, esto es, del amor mundano, al que contraponía el *Ágape* como la sangre de Cristo en la celebración de la Eucaristía.⁵¹⁹

Según esto, la tesis de Nygren de la confrontación *ab initio* entre los dos amores sería cierta. Muy desde el comienzo (pues que el obispo Ignacio de Antioquía vivió en el primer siglo después de Cristo) los primeros teólogos entendieron que la relación entre estos dos amores era una relación de oposición y que si *eros* correspondía al amor mundano, *ágape* correspondía al divino. Es muy interesante, además de muy gráfico, que *ágape* significase en los primeros tiempos principalmente la última cena ofrecida por Cristo antes de pasar por el Calvario y ser crucificado. *Ágape* significa todavía hoy en español una comida, normalmente gratuita o a la que se es invitado, siendo la primera acepción del diccionario de la RAE el de “Comida fraternal de carácter religioso entre los primeros cristianos, destinada a estrechar los lazos que los unían”.

519 Kuhn, Helmut: »Liebe«, p. 73. En el original: „Eine Auseinandersetzung zwischen Eros und Agape bahnte sich an, und zunächst wurden die beiden als Antagonisten gedacht. Ignatius von Antiochien verlangte unter Berufung auf Röm 9,3 eine «Kreuzigung» des Eros, d.h. der weltlichen Liebe, der er die Agape als das Blut Christi in der Feier des Liebesmahls entgegensetzte.“

Ágape se ha de asociar entonces, en su origen, directamente con la celebración de la Eucaristía, pues se trataría de la donación más grande que realizó Cristo para su comunidad y que, al menos en la Iglesia católica, sigue teniendo el significado de un muy especial banquete.

También encontramos en Thomas Söding importantes contribuciones a la historia de estos conceptos y, hablando del significado de *ágape* para los primeros cristianos escribe:

Mientras Pablo y los otros autores neotestamentarios (también la Carta de Bernabé) entienden el *Ágape*, en la medida en la que aparece en el contexto de la tríada (*se refiere a las tres virtudes teologales*), como amor al prójimo, será visto tanto por Policarpo como por Clemente de Alejandría como unidad del amor de Dios, Cristo y del prójimo.⁵²⁰

A este respecto, Nygren entiende que *ágape* es exclusivamente el nombre del amor de dios, negando que el ser humano pueda ser sujeto de este amor e imposibilitando así que se pueda denominar con el nombre de *ágape* la práctica del amor al prójimo. Claro que Nygren admitirá que hay *ágape* en el amor al prójimo, lo que pasa es que ese *ágape* no lo actuará el ser humano, sino dios a través suyo.

Pero si atendemos al significado que le daban Pablo y los autores neotestamentales según Söding, la traducción de *ágape* como caridad entendida ésta como amor al prójimo no sería para nada errónea y mucho menos incompatible con lo escrito en el Nuevo Testamento. Habrían sido Policarpo de Esmirna y Clemente de Alejandría, ambos ya Padres del Siglo II, posteriores a Ignacio de Antioquía, los primeros que habrían añadido bajo ese nombre también el amor de dios y de Cristo, sirviendo el concepto para señalar la unidad de los tres amores, algo que hasta hoy en día sigue designando el término de *caridad*. Por eso, cuando decimos ahora “caridad”, seguimos en el marco de aquél *ágape* de los primeros siglos, pues la caridad católica ha recogido la tradición de ese *ágape* y sigue significando hoy al mismo tiempo amor al prójimo al mismo tiempo que amor a dios y amor de dios.

En el Siglo III, empero, Orígenes habría recuperado el *eros* y le habría devuelto un valor positivo en contra del desprecio que contra él había mostrado Ignacio de Antioquía:

Según Orígenes la palabra «*Ágape*» sirve en la Escritura para distinguir el *Eros* celestial del *Eros* vulgar [...]; y, según él, se puede reacuar la fórmula joánica como «Dios es Eros».⁵²¹

520 Söding, Thomas: *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus*, p. 198. En el original: „Während Paulus und die anderen neutestamentlichen Autoren (auch der Barnabasbrief) die Agape, soweit von ihr im Rahmen der Trias die Rede ist, als Nächstenliebe verstehen, wird sowohl bei Polykarp als auch bei Clemens Alexandrinus die Agape als Einheit von Gottes-, Christus- und Nächstenliebe gesehen.“

521 Kuhn, Helmut: »*Liebe*«, p. 74. En el original: „Nach Origenes dient das Wort «Agape» in der Schrift dazu, den himmlischen Eros von dem gemeinen zu unterscheiden [...]; und nach ihm kann die johanneische Formel umgeprägt werden in «Gott ist Eros».“

Según la interpretación de Orígenes, no habría entonces ningún corte radical entre la tradición helena y la tradición cristiana y mucho menos una oposición entre *eros* y *ágape* o, dicho de otro modo, la oposición entre *eros* y *ágape* no sería realmente nueva, sino que vendría a reproducir la antigua oposición entre el *eros* vulgar y el *eros* celestial, siendo *ágape* el nombre cristiano de un quizá perfeccionado *eros* celestial. Seguramente no llegaría a afirmar Orígenes que el platónico *eros* celestial era ya *ágape*, pero sí que se trataba de una prefiguración suya que habría venido a realizarse en su suma perfección en el *ágape* de Cristo. De tal modo sería así, que no resultaría para Orígenes escandaloso afirmar que Dios es *eros*, entendiendo esto como sinónimo del “Dios es *ágape*”, ya que se trataba allí del *eros* celestial.

Pero la variedad de interpretaciones no se habría quedado ahí y los vaivenes valorativos habrían llegado incluso a invertir la situación:

Algo similar puede encontrarse en los Capadocios, especialmente en Gregorio de Nisa, para quien el amor a Dios es un *erotikon pathos*. Finalmente, en el Pseudo Dionisio alcanza el alejamiento de la tradición bíblica su culmen cuando, malinterpretando a Ignacio de Antioquía, declara el nombre de *Eros* más divino que el de *Ágape*.⁵²²

Esta sería la versión inversa a la que defiende Nygren: *ágape* sería ahora el amor al prójimo como algo más bien humano y *eros* vendría a ser el nombre del amor de dios. Aunque esta interpretación no ha sido muy relevante en la historia del catolicismo.

En cualquier caso, todo esto significa que ni siquiera entre los primeros Padres de la Iglesia estaba tan clara la diferencia entre *eros* y *ágape* como parece estarla para Nygren. Entonces, aunque pueda ser cierta la tesis de Nygren según la cual la caridad es un invento de San Agustín que forma a base de sintetizar *eros* helénico y *ágape* cristiano, lo cierto es también que a la vista de estos precedentes históricos, la fuerza de la tesis de Nygren se debilita y relativiza, puesto que, ya antes de San Agustín, la mezcla de *eros* y *ágape*, la constante intersección de estos dos conceptos para referirse al amor –al menos en los autores mencionados– era ya constante.

A pesar de todo, Kuhn reconoce también, como Nygren –quizá siguiendo su tesis, aunque no lo cita–, que San Agustín es el primero en hablar de *caritas* y que, puesto que no utiliza ninguno de los conceptos conocidos hasta el momento para el amor, ha de tratarse de algo en algún sentido novedoso:

522 Kuhn, Helmut: »Liebe«, p. 74. En el original: „Ähnliches findet sich bei den Kappadokiern, insbesondere bei Gregor von Nyssa, für den die Liebe zu Gott ein *erotikon pathos* ist. Bei Pseudo-Dionysius schließlich erreicht die Entfernung von der biblischen Tradition ein Höchstmaß, wenn er, Ignatius von Antiochien mißdeutend, den Namen Eros für «göttlicher» erklärt als den Namen Agape.“

No obstante es San Agustín el primero que consigue unir los elementos de un concepto a la vez cristiano y filosófico del amor en una acuñación duradera.⁵²³

El mérito de San Agustín habría sido efectivamente el de acuñar un término común para el amor que permitiese salvar el abismo que separaba el amor humano del amor divino, el amor helénico y el cristiano, el *eros* y el *ágape*. Toda la disputa teológica acerca de *eros* y *ágape* que ocupó a los primeros Padres de la Iglesia consistía en constatar la existencia de una distancia entre la práctica humana del amor y la intervención del amor divino. Se trataba en todo caso de dos planos de la realidad y de dos seres de naturaleza completamente distinta, de manera que parecía que no podía en ningún caso nombrarse ambos amores con el mismo concepto. Ahora bien –y este es el genio de San Agustín– la intervención del amor divino en la historia humana había tenido una consecuencia que habría de cambiar dicha historia junto con la naturaleza humana por completo: la intervención del amor divino había hecho posible por primera vez a los humanos amarse entre ellos y amar a dios como dios los había amado, esto es, los había capacitado para amar con amor divino y, en la medida en la que amasen a sus prójimos y amasen a dios con el mismo amor que les había sido regalado, ese amor podía ser designado con un mismo nombre, pues era en esencia un mismo amor, aunque ejercido por distintos sujetos, esto es, la caridad:

Entre el amor humano, entendido desde su contexto cosmológico y antropológico, y el amor que se atribuye a Dios se abre un abismo. Este abismo será franqueado por medio del concepto de *caritas*, el amor humano a Dios.⁵²⁴

San Agustín era consciente de que con la encarnación de Cristo, con la venida de Dios al mundo, Dios mismo había franqueado el abismo que separaba a Dios de los seres humanos y Dios mismo también, con la versión y entrega de su amor a los humanos, había roto la radical distancia entre la naturaleza y la gracia, entre el amor natural y el divino, capacitando a los humanos para una nueva forma de amor. Ese amor que comparten humanos y Dios es la *caritas*, el amor que una vez recibido de dios pueden los humanos devolver a dios y a sus prójimos.

Pero Nygren (y nótese que aquí coincide con Kuhn) insiste en que el significado principal de *caritas* no es el de *amor de dios*, sino solo el de *amor a dios*, queriendo con ello señalar el

523 Kuhn, Helmut: »Liebe«, p. 74. En el original: „Doch erst Augustin gelangt es, die Elemente eines christlichen und zugleich philosophischen Begriffs der Liebe in einer fortdauernden Prägung zu vereinigen.“

524 Kuhn, Helmut: »Liebe«, p. 134. En el original: „Zwischen der aus ihrem kosmologisch-anthropologischen Zusammenhang verstandenen menschlichen Liebe und der Gott zugeschriebenen Liebe klappt ein Abgrund. Er wird durch den Begriff der menschlichen Liebe zu Gott, der *caritas*, überbrückt.“

aspecto humano y no divino de la *caritas* y estableciendo una escisión total entre el amor de dios (*ágape*) y el amor a dios (*caritas*). Así, lo que San Agustín pretendía con este concepto era salvar el abismo entre los seres humanos y Dios en la medida en la que aquellos podían buscar y alcanzar a éste, pero esto supondría, así lo señala Nygren, la presencia de elementos eróticos en la *caritas*:

Cuando Agustín habla de Caritas piensa siempre en el amor a Dios.⁵²⁵

Para luego añadir:

Caritas, el amor a Dios, es entretanto no sólo el punto central del cristianismo en sentido ético sino también en sentido religioso. [...]. El amor a Dios es la virtud central y las antiguas virtudes cardinales son ahora sólo sus casos especiales.⁵²⁶

El amor a dios, entendido como el deseo humano de alcanzar a dios, es entendido como algo natural y erótico y no como inspirado por *ágape*. Sabemos además, desde aquella clara separación que estableciera Ritschl entre el cristianismo como doctrina religiosa y el cristianismo como doctrina ética⁵²⁷, que los luteranos rechazan la unificación del cristianismo en cuanto ética y en cuanto religión. En cambio, la comprensión de la caridad como amor a dios, en especial en combinación con el amor al prójimo (un caso especial del amor a dios) sería la clave de bóveda que convertiría al cristianismo en una religión ética y en una ética religiosa, síntesis ambas, como la síntesis entre la caridad (el amor de dios) y su consecuencia (el amor al prójimo), inaceptables para la mentalidad luterana de Ritschl o Nygren, como podíamos ver al abordar su doctrina de la justificación.

La caridad no es entonces sólo la síntesis de dos amores, sino que es además el punto de unión entre ética y religión en la doctrina católica. Por amor a dios se ejerce el amor al prójimo y ambos, amor a dios y amor al prójimo, se deben al amor de dios. A esta conexión entre ética y

525 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 354. En la versión alemana: „Wenn Augustin von Caritas spricht, hat er stets die Liebe zu Gott im Sinn.“

526 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 355. En la versión alemana: „Caritas, die Liebe zu Gott, ist indessen nicht nur der religiöse, sondern auch der ethische Mittelpunkt des Christentums. [...]. Die Liebe zu Gott ist die Zentraltugend, und die alten Kardinaltugenden sind nur ihre Spezialfälle.“ Schopenhauer, aunque usando un concepto menos estrecho de *caritas*, señala lo mismo con respecto a la centralidad de la caridad cuando afirma: “De la justicia y la caridad surge el conjunto de las virtudes; por eso aquellas son virtudes cardinales con cuya deducción queda colocada la piedra angular de la ética. La justicia constituye todo el contenido ético del Antiguo Testamento y la caridad el del Nuevo [...]” en Schopenhauer, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Sobre el fundamento de la moral, p. 255.

527 Ver Ritschl, Albert: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 19, p. 101

religión se refería Harnack como algo positivo en un texto que también citábamos⁵²⁸, pero, en ella, tanto Nygren como Ritschl ven el principio del error de la doctrina de la justificación católica.

A nuestro parecer –apoyados en la tesis de Söding que citábamos arriba– el concepto de caridad agustiniana que envuelve los tres amores (y no sólo el amor a dios) es el concepto correspondiente a la tríada de las virtudes teologales y a la idea del dios trinitario. Mientras un concepto de amor que rompa una de las conexiones, uno de los lados del triángulo, resultaría o bien incompatible o bien no tan perfectamente conjugable, tanto con la idea del dios trinitario como con la tríada de las virtudes teologales. Sin embargo, por lo que abogan tanto Nygren como la mayoría de los luteranos –en este caso poníamos a Ritschl como otro ejemplo– es por entender el amor cristiano como yendo en una dirección única, dificultando así la comprensión trinitaria de dios (quedándose a veces solo con el dios Padre, a veces sólo con el dios Espíritu) y dejando de lado la importancia de la tríada de las virtudes teologales quedándose sólo con la fe.

Según Nygren, el rasgo esencial de esta nueva concepción del amor, la caridad, sería consistir en una síntesis ecléctica de ambos amores, del amor del mundo y del amor de dios, del amor heleno y del amor cristiano. Se trataría de una síntesis entre dos tradiciones así como el imperio romano en el que la religión cristiana se hizo oficial es un híbrido entre el mundo pagano y la revelación cristiana, la ciudad terrenal y la ciudad de dios, si seguimos la teoría de San Agustín. Recordemos que Nygren entiende que la historia del cristianismo consiste en síntesis y reforma⁵²⁹ y quedémonos con que aquí concede a la síntesis de la caridad consistencia y autonomía: es una nueva unidad de sentido, dice. Algo que sin embargo no es completamente compatible con lo que afirmará unas páginas más adelante cuando escribe:

No fue consciente (*San Agustín*) de que se encuentran en una oposición diametral (*eros* y *ágape*) y que con respecto a ellos sólo puede haber un “o el uno o el otro”; en lugar de esto ha intentado llegar a un “tanto el uno como el otro”. Esto no ha podido ocurrir sin tensiones y sin conflicto.⁵³⁰

Si se tratase efectivamente de una oposición tan clara y de una incompatibilidad tan absoluta entre *eros* y *ágape*, la síntesis no habría sido en absoluto posible o, a lo sumo, lo que San Agustín habría logrado, sería una operación cosmética, un sofisma, que difícilmente habría podido pasar

528 Ver Harnack, Adolf von: *La esencia del cristianismo*, «Jesús y el Evangelio», Capítulo IV. La justicia superior y el mandamiento del amor, p. 66

529 Ver Nygren, Anders: *Eros und Agape*, pp. 169-169

530 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 368. En la versión alemana: „Er ist sich nicht bewußt gewesen, daß sie in diametralem Gegensatz zueinander stehen und daß es ihnen gegenüber nur ein Entweder-Oder geben kann; statt dessen hat er versucht, zu einem Sowohl-Als-auch zu gelangen. Und dies hat nicht ohne Spannung und Kampf geschehen können.“

inadvertida durante más de un milenio a todos los teólogos y que habría aguantado con entereza hasta la llegada de Lutero. Resulta entonces complicado sostener, por un lado, que es posible la caridad como una forma de amor verdaderamente nueva, distinta a la vez de *eros* y de *ágape*, cuando, al mismo tiempo, se defiende que ambas formas de amor son incompatibles, completamente ajenas por su origen y su naturaleza. Es posible afirmar que son dos fuerzas que combaten, que generan tensiones, que generan una síntesis polémica o agónica, pero no es posible decir que se trata de algo incompatible y al mismo tiempo afirmar que se da una síntesis entre ambas. Pero la tesis de la incompatibilidad absoluta entre los dos amores es una tesis que ha proliferado entre los reformados y la encontramos también en Barth en su *La dogmática eclesial*, *La doctrina de la reconciliación* cuando dice:

El amor cristiano no quiere, no obstante, ser mezclado, sintetizado en vistas a un tercero superior, con ese otro amor.⁵³¹

Es constante la pasión por la pureza entre los seguidores de Lutero⁵³². Ésta se da desde el presupuesto de una división prácticamente maniquea entre el mundo y dios. El mundo y la

531 Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 834. En el original: „Die christliche Liebe will aber mit jener anderen auch nicht vermischt, nicht synthetisch zu einem höheren Dritten verbunden werden.“

532 En contraste con esto, Unamuno lleva a cabo una defensa de la impureza justamente en favor del amor al prójimo: la caridad es impura, pues hay que mancharse para hacer el bien para los demás, para prestar ayuda a los que la necesitan por no ser santos y estar ya en estado de gracia y perfección. Ése es el mensaje que pone Unamuno en la boca de la excesivamente estricta Tía Tula, arrepentida en su lecho de muerte cuando le dice a sus hijos adoptivos: “Pensad bien, bien, muy bien, lo que hayáis de hacer, pensadlo muy bien..., que nunca tengáis que arrepentiros de haber hecho algo y menos de no haberlo hecho... Y si veis que el que queréis se ha caído en una laguna de fango y aunque sea en un pozo negro, en un albañal..., servidle de remedio, sí, de remedio..., ¿que morís entre légamo y porquería?, no importa... Y no podréis ir a salvar al compañero volando sobre el ras del albañal porque no tenemos alas..., no, no tenemos alas..., o son alas de gallina, de no volar..., y hasta las alas se mancharían con el fango que salpica el que se ahoga en él... No, no tenemos alas..., a lo más de gallina... No somos ángeles..., lo seremos en la otra vida..., donde no hay fango, ¡ni sangre! Fango hay en el Purgatorio, fango ardiente, que quema y limpia..., fango que limpia, sí... En el Purgatorio les queman a los que no quisieron lavarse con fango, sí, con fango... Les queman con estiércol ardiente..., les lavan con porquería... Es lo último que os digo, no tengáis miedo a la podredumbre...” en Unamuno: OC I, *La Tía Tula*, XXIII, p. 894. Esta defensa de la caridad, del amor al prójimo, del servicio, de la ayuda, del sacrificio por el prójimo, incluso a riesgo de la propia pureza, supone una actitud que, si va en favor del amor al prójimo, lo hace en detrimento del amor a sí mismo, según lo veíamos en el texto de Santo Tomás que comentábamos más arriba (*Suma de Teología* II-II, Cuestión 26, Artículo 4). Allí, se le daba prioridad al amor a sí mismo sobre el amor al prójimo justamente en la base de no arriesgar la propia salvación para salvar a los otros. Es verdad que Santo Tomás entendía que, actuando así, la persona estaba pensando en su salvación, lo mismo que piensa Unamuno, sólo que, lo que en aquél significaba un alejamiento de la salvación, una impureza, una acción contraproducente, pues salvando al otro se perdía uno mismo significa ahora para Unamuno una purificación por medio de la impureza. Unamuno se muestra aquí como un partidario acérrimo del amor entregado y sacrificado, del amor que no busca lo suyo ni piensa en sí mismo; pero las implicaciones de ese compromiso y de la práctica de ese amor son las inversas a las que describían los defensores del puro *ágape*: mientras los protestantes críticos del *eros* defienden el *ágape* como amor divino que nos mantiene alejados de las suciedades del mundo, Unamuno defiende aquí que hundirse en las impurezas del mundo, incluidas las del amor mundano, es un paso necesario si se quiere ejercer la caridad entre los que no son ángeles. Unamuno entiende que esa mancha, esa suciedad, que trae consigo la práctica despreocupada de la caridad, es purgativa y funcionará como un fuego purgador que librará del purgatorio en la vida de ultratumba. Los que se hayan querido conservar puros en esta vida, alejados de la humanidad y de la naturaleza, tendrán que pasar por esa experiencia purificativa en la vida de ultratumba.

naturaleza serían completamente deplorables y estarían completamente perdidos por causa del pecado; dios y su amor serían lo único que tiene valor positivo. Entienden los luteranos más ortodoxos que el mundo y la naturaleza humana están completamente manchados por el pecado original y esto de forma irreversible así que no queda en los humanos de por sí nada salvable de la imagen divina impresa en ellos por la creación.

La disyunción entre ambos amores es tal que se equipara a la que hay entre un sí y un no. *Eros* es el amor del mundo, *ágape* el de dios. El *eros* es el *no* de los humanos a dios, es decir, procede directamente del pecado, supone de principio a fin darle la espalda a dios, incluso cuando presume ir en busca de dios. No se trata entonces de que el *eros* sea un amor solamente indigno de dios o un amor que no está a la altura del amor divino, sino que es un amor que no es amor sino soberbia e insumisión y que por eso irá siempre en contra del amor de dios. El *ágape*, en cambio, es el *sí* que dios da a los humanos por medio de Cristo, en la medida en la que decide salvarlos en lugar de aniquilarlos. Nótese que no dice que el *ágape* sea el *sí* de los humanos a dios, sino el *sí* de dios a los humanos: una vez más, la iniciativa humana no tiene cabida en el esquema –en este caso calvinista– del amor verdadero.

Así, tales amores son fuerzas opuestas entre las que no cabe imaginarse síntesis, sino sólo disyunción. Barth continúa diciendo:

¿Cómo podrían ser el *Ágape*, fundado en el sí que Dios da a los seres humanos, y el *Eros*, fundado en el No del ser humano, compañeros en pie de igualdad? Allí donde crece el amor cristiano, el otro amor sólo puede hundirse.⁵³³

Se trata, es verdad, de una disyunción muy similar a la que encontrábamos al principio de nuestro estudio al citar un texto de San Juan de la Cruz en el que se hablaba del amor sensual y del amor espiritual, aunque San Juan no utilizaba los términos de *eros* y *ágape*.

Pero lo cierto es que Barth tampoco defiende –que nosotros sepamos– que la caridad sea una síntesis de *eros* y *ágape*, aunque se podría intuir una referencia a ella en aquél fragmento en el que decía que el amor cristiano no está dispuesto a mezclarse con otro para dar como resultado un tercer amor. Que sepamos, Barth ni siquiera llega a hablar de la caridad como una síntesis consistente. Nygren sí defiende explícitamente que la caridad es una nueva unidad de sentido, católica, y, a pesar de las objeciones que le dirigimos, lo cierto es que Nygren consigue elaborar a partir de su tesis una historia bastante coherente del concepto de amor en el mundo cristiano desde Agustín hasta la Reforma:

533 Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 848. En el original: „Wie sollten die in Gottes Ja zum Menschen begründete Agapeliebe und die in des Menschen Nein begründete Eros Liebe so etwas wie ebenbürtige Partner sein können? Wo die christliche Liebe emporsteigt, da kann die andere Liebe nur zu Boden sinken.“

Así se ha entendido el desarrollo de la Edad Media como una continua y creciente degeneración de San Agustín, hasta que al final Lutero, sin duda con más claridad que Agustín, dejó salir a plena luz de nuevo las profundas preguntas religiosas.⁵³⁴

Nygren no entiende el trabajo hecho por la teología desde San Agustín hasta Lutero como una profundización y perfeccionamiento del pensamiento cristiano (agustiniano) sino como un proceso de decadencia. La mística sería la consecuencia natural de la comprensión agustiniana del amor una vez levantadas las inhibiciones. La obsesión de toda la mística habría sido poder, por medio de una sublimación de *eros* –en la medida en la que éste se encontraba mezclado con el *ágape* en la caridad– llegar al amor divino desde el amor humano, a dios desde el mundo:

Por medio de una continua y creciente sublimación y purificación se irá transformando el amor propio en su contrario, en el puro amor a Dios. En el último nivel de esta sublimación ha desaparecido todo resplandor de falso amor propio. En la medida en la que se puede decir que el ser humano se ama a sí mismo, así ama él ahora sólo en Dios y por Dios.⁵³⁵

Pareciese que Nygren, al referirse al procedimiento de la mística, estuviera describiendo exactamente el proceso del paso del amor propio al amor a sí mismo como amor en Dios tal como lo exponía Unamuno en los textos que comentábamos arriba⁵³⁶. Esto es un indicio más de que el pensamiento de Unamuno sobre el amor entronca con la forma mística cristiana de pensar este tema. Pero la crítica de Nygren consiste en afirmar que todo ese camino místico es pura pretensión, pura soberbia humana propia del amor erótico, pues partiendo del amor humano, partiendo de la posición en la que se encuentra el ser humano, es imposible alcanzar a dios y convertirse en sujeto de amor divino. Para Nygren, todos los místicos y teólogos medievales que se habrían adherido a esta forma de pensar y a este método, serían pensadores de un amor erótico que se habrían visto impregnados en *eros* quizá sin saberlo por medio de la influencia de la caridad agustiniana:

Ni el “amor amicitiae” de Tomás ni el “quatuor gradus amoris” de Bernardo ni tampoco la “mortificatio” de la mística han conseguido sacudir los basamentos eróticos de la doctrina tradicional del amor. En lugar de eso se ha buscado la solución por medio de la sublimación.

534 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 503. En la versión alemana: „So hat man die mittelalterliche Entwicklung hauptsächlich als einen ständig zunehmenden Abfall von Augustin betrachtet, bis endlich Luther, allerdings mit größerer Klarheit als Augustin, die tiefsten religiösen Fragen wieder in voller Beleuchtung hervortreten ließ.“

535 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 511. En la versión alemana: „Durch eine beständig zunehmende Sublimierung und Reinigung wird die Selbstliebe in ihren Gegensatz, in die reine Gottesliebe, verwandelt. Auf der obersten Stufe ist jeder Schimmer der falschen Selbstliebe verschwunden. In dem Grade, wie man noch vom Menschen sagen kann, daß er sich selbst liebt, tut er es nur in Gott und um Gottes willen.“

536 Ver, por ejemplo, Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, pp. 385-386 y Unamuno: OC VII, *Diario Íntimo*, Cuaderno 1, p. 291

Lo egocéntrico que está en juego ha de ser neutralizado por medio de una reforzada demanda de la pureza del amor a Dios. Las últimas consecuencias de esta comprensión serán sacadas por Occam y Biel.⁵³⁷

En fin, la mística sólo habría expuesto de forma sentimental y refinada lo que Santo Tomás exponía de forma argumentativa y sistemática al defender la necesaria prioridad del amor a sí mismo sobre el amor al prójimo y al dejar entrever que la estructura del amor a sí mismo humano según dios es un reflejo de la vida intratrinitaria. El amor a sí mismo sería el punto de partida y, por medio del amor a dios, en la ascética del amor al prójimo, habría de alcanzarse la purificación del amor propio. Así, lo que quedaría del amor a sí mismo sería el puro amor a dios transformado ya, por sublimación, de amor humano en amor divino:

Pero con esto se muestra la mística en su lucha por el amor desinteresado al mismo tiempo como el punto álgido y la forma más refinada de la piedad egocéntrica. Es el más alto triunfo de la voluntad del yo, cuando el yo se pierde en la divinidad y luego, según la forma tradicional de expresarse la mística, no puede significar otra cosa que: “Dios es yo” o “yo soy Dios”.⁵³⁸

Y de nuevo en este punto podemos ver la identificación de la forma de pensar de Unamuno con la mística, algo que ya apuntábamos arriba al comparar la doctrina de Angelus Silesius expuesta por Troeltsch con elementos que encontrábamos en los textos de Unamuno⁵³⁹.

Esto explica todas las complicaciones que encontrábamos a la hora de distinguir a dios del ser humano en las relaciones religiosas tal como las exponía Unamuno y la consiguiente dificultad de distinguir el amor humano del amor de dios. En el culmen de la experiencia mística religiosa, a partir de la que Unamuno elabora sus razonamientos, el ser humano se encuentra endiosado y dios humanizado y el amor que ambos se corresponden es exactamente el mismo amor, el amor humano ha sido en esa elevación divinizado para poder llegar a dios y el divino humanizado para poder llegar al ser humano. Son las experiencias religiosas y los raptos místicos los que llevaban a los creyentes medievales más apasionados a confundirse con dios, a elevarse a un punto de

537 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, pp. 513-514. En la versión alemana: „Weder Thomas' „amor amicitiae“ noch Bernhards „quatuor gradus amoris“ noch die „mortificatio“ der Mystik hat die Eros-Grundmauern der traditionellen Liebeslehre zu erschüttern vermocht. Statt dessen sucht man die Lösung auf der Linie der Sublimierung. Das Egozentrische im Ansatz soll durch eine gesteigerte Forderung der Reinheit der Gottesliebe neutralisiert werden. Die äußersten Folgen dieser Auffassung werden von Occam und Biel gezogen.“

538 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 513. En la versión alemana: „Aber hiermit erweist sich die Mystik in ihrem Kampf für die selbstlose Liebe gleichzeitig als Höhepunkt und raffinierteste Form egozentrischer Frömmigkeit. Es ist der höchste Triumph des Ichwillens, wenn das Ich in der Gottheit untergeht und wenn es dann auf die traditionelle Art der Mystik nur heißen kann: „Gott ist ich“ oder „ich bin Gott“.“

539 Ver Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*, p. 238

identificación tal que si dios no se humanizaba, al menos la persona humana se divinizaba⁵⁴⁰. Unamuno habría recogido esta idea de la mística y, como es habitual en él, la habría exacerbado o más bien llevado hasta sus últimas consecuencias hasta afirmar ya no sólo la divinización de su yo, sino también la humanización de dios.

Así, vemos que no resulta –al menos no en Unamuno– una invención modernista la de poner a dios mezclado con la persona humana, sino más bien una influencia de la mística medieval, proveniente en última instancia de la idea del amor de San Agustín y, si acaso, desarrollada luego en la teología inmanente de los modernistas. Claro que se puede pensar que la mística fue un movimiento temprano de preparación de la modernidad en el mundo católico, es decir, una especie de modernismo reformista en medio de la Edad Media; aunque más fácil resulta mostrar que el modernismo teológico contemporáneo de Unamuno hunde sus raíces en la mística y en la piedad agustina –que es lo que hace Nygren.

Ahora bien –y descontando la humanización de dios–, habría que ser muy cuidadosos a la hora de decidir si esa divinización de la persona humana es un efecto del ensoberbecedor *eros* o si podría quizá pensarse más bien como un resultado del descenso del *ágape* entre los humanos. Troeltsch, por ejemplo, deja espacio a este pensamiento cuando, a pesar de insistir en la imposibilidad de establecer siquiera analogías entre el amor humano y el divino, escribe sobre la “teomórfosis”, es decir, la divinización del ser humano:

Lo que el mundo cristiano se representa como amor es pensado de forma teomorfa, esto es, justamente lo contrario que de forma antropomorfa. No significa la satisfacción de necesidades del ánimo, sino la entrega completa en el elemento objetivo a lo sobrehumano. [...]. Pues se trata de un carácter completamente distinto del de cualquier otro amor humano, se trata de un hacerse uno en lo sagrado y absoluto. El resultado es la teomórfosis del ser humano.⁵⁴¹

540 Un ejemplo de este grado de fusión y de identificación podemos encontrarlo, por ejemplo, en las Moradas séptimas del *Castillo interior* (1577) de Santa Teresa. En el fragmento que citamos, Santa Teresa distingue una unión a la que después puede seguir separación y otra unión en la que el alma queda de tal modo fundida en dios, identificada con él, que ya no pueden separarse –y entonces también difícilmente puede distinguirse: “El desposorio espiritual es diferente, que muchas veces se apartan, y la unión también lo es; porque, aunque unión es juntarse dos cosas en una, en fin, se pueden apartar y quedar cada cosa por sí, como vemos ordinariamente, que pasa de presto esta merced del Señor, y después se queda el alma sin aquella compañía, digo de manera que lo entienda. En estotra merced del Señor, no; porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro. Digamos que sea la unión, como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, o el pábilo de la cera. Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz; aunque entra dividida se hace todo una luz.” en Santa Teresa de Jesús: *Castillo interior*, Moradas séptimas, p. 963

541 Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*, p. 228. En el original: „Was die christliche Welt sich als Liebe vorstellt, ist theopomorph gedacht, also genau das Gegenteil von anthropomorph. Es meint nicht die Befriedigung von

Esto no habrá de entenderse como una desaparición o aniquilación del ser humano, pues si así fuese, difícilmente podría hablarse de “transformación”. Por otra parte, si por “antropomorfo” se entiende, como dice aquí Troeltsch, un amor dirigido a satisfacer necesidades, entonces se está reduciendo de nuevo el amor humano a concupiscencia y ése no sería el caso del amor unamuniano. Si, en cambio, por amor se entiende la entrega a lo sobrehumano que es posible porque lo sobrehumano se ha entregado antes a los hombres, entonces ése es el caso también del amor unamuniano y del agustiniano que Nygren tanto critica. De que ese amor tiene el poder de divinizar tampoco cabe duda en el pensamiento de Unamuno, aunque también es porque se ha humanizado antes y si lo diviniza todo es porque lo humaniza todo, aunque, en esta última conclusión, Unamuno se vuelve a separar de una posición como la de Troeltsch, que se mantiene constantemente a distancia de todo antropomorfismo⁵⁴².

Pero volviendo al amor supuestamente egoísta y egocéntrico de los místicos. Lo cierto es que podría entenderse –y creemos que muchos místicos así lo pensaban– que para nada se trata en la experiencia mística de una divinización del yo o de un elevar la persona del creyente a la divinidad, de tal manera que la persona individual y concreta humana resultase entronizada, tal como parece entenderlo Nygren. En la mística, pensamos, se trata más bien de la anulación completa de la voluntad individual egoísta y del yo, del egocentrismo antropocéntrico y de una ascética que consiste en trasladar el centro de atención del yo humano a la persona divina, en una especie de egoísmo teocéntrico, lo que tendría por consecuencia la apertura del espíritu a dios⁵⁴³. Y quizá sería bueno precisar que más que un “egoísmo teocéntrico” se trata en la mística cristiana de un “egoísmo cristocéntrico”, lo que supone que la dirección de la atención, del amor, es tan teocéntrica como antropocéntrica. Claro que sin una cierta permanencia del yo individual humano, como bien indica Unamuno, esa comunión con dios resultaría impensable y, en el fondo, absurda. Por eso, la persona humana no puede ser negada en lo divino y para que la comunión sea posible, lo divino tiene que conservar lo humano. ¿Qué mejor solución a ese problema que la de Cristo, es decir, que el centro divino sea al mismo tiempo el centro humano?

Gemütsbedürfnissen, sondern im objektiven Element die gemeinsame Hingabe an das Übermenschliche. [...]. Denn es handelt sich wirklich um einen völlig anderen Charakter als den aller menschlichen Liebe, es handelt sich um ein Einswerden im Heiligen und Absoluten. Der Ausgang ist die Theomorphisierung des Menschen.“

542 Ver Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 401

543 Es al menos este proceso de aniquilación de los sentidos particulares e individuales lo que vemos en San Juan de la Cruz en su *Noche oscura del alma* (sin fecha, sobre 1580) cuando dice, por ejemplo: “Y así la una noche o purgación será sensitiva con que se purga o desnuda el alma según el sentido, acomodándolo al espíritu; y la otra es noche o purgación espiritual, con que se purga y desnuda el alma según el espíritu, acomodándole y disponiéndole para la unión de amor con Dios.” en San Juan de la Cruz: *Comentarios a «Noche oscura»*, p. 64

Pero Nygren, lejos de este cristocentrismo, interpretando estos fenómenos del amor desde su crítica a la caridad, no puede conceder que se trate en la experiencia mística de una purificación resultado de un separarse progresivo de los sentidos y del espíritu particular para abrirse a dios (Cristo) y así, empeñado en su tesis, sólo puede confirmar su explicación según la cual de lo que se trata en la mística es de una sublimación –y con ello la elevación a la más alta potencia– del *eros* mundano:

La solución que la Edad Media da al problema de la caridad consiste en la sublimación del amor de concupiscencia o amor propio en amor a Dios.⁵⁴⁴

Pero esta mentalidad no habría sido exclusiva, continúa Nygren, de la Edad Media y de la mística, sino que habría continuado vigente durante el Renacimiento. Esta nueva época seguiría impregnada y dirigida por el concepto agustiniano de caridad y sus pensadores no habrían hecho otra cosa que seguir tirando del hilo de la herencia católica:

Esta síntesis entre *Eros* y *Ágape* constituye la visión del amor de Dante y en este punto se encuentra la razón por la que puede valer como representativa de toda la doctrina medieval del amor. Esta no es ni puro *Ágape* ni puro *Eros*, sino *Caritas*.⁵⁴⁵

Esto explicaría también la aparición de fenómenos mundanos, pero íntimamente relacionados con el mundo cristiano, como el amor cortés o el amor romántico, que no serían sino formas sublimadas del amor erótico, independientemente de con qué motivos estéticos se lleve a cabo esa sublimación, bien con motivos piadosos, bien con motivos profanos. Se trataría en cualquier caso de formas del amor erótico que no por más sublimadas serían menos eróticas, sino, si cabe, más todavía, pues serían formas más sofisticadas, acrecentadas y perfeccionadas de erotismo.

Esta visión crítica de las formas sublimadas del amor, aún cuando se trata de la pasión piadosa, la comparte también Barth cuando se refiere a los fenómenos de amor de estilo “platónico” que, según él, por más piadosos que se presenten y por más deslumbrantes

544 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 513. En la versión alemana: „Die Lösung, die das Mittelalter dem Caritasproblem gibt, besteht also in der Sublimierung der begehrenden Liebe oder Selbstliebe zur reinen Gottesliebe.“ Harnack había dirigido también críticas a la piedad católica en este sentido. Según él, la mística es la consecuencia lógica necesaria de los presupuestos católicos a la hora de entender la relación del creyente con dios. Sobre esto, puede verse Harnack, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1897) – *Manual de la historia de la dogmática*, III, Capítulo 8, pp. 431-441. Sobre este tema en relación con Unamuno y su respuesta a la crítica de Harnack en defensa de la mística y la piedad católica, puede verse Orringer, Nelson: «Harnack y la fe del pueblo español en *el Cristo de Velazquez*» (1990).

545 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 489. En la versión alemana: „Diese Synthese zwischen Eros und Agape konstituiert Dantes Liebesanschauung, und hierin liegt der Grund dafür, daß sie als repräsentativ für die ganze mittelalterliche Liebeslehre gelten kann. Diese ist weder reine Agape noch reiner Eros, sondern gerade Caritas.“

estéticamente que sean, no dejan de ser formas de amor erótico, de amor que no quiere abrirse a la gracia y entregarse, sino conquistar por las propias fuerzas, también cuando se trata del amor humano a dios:

Puede relacionarse en su forma más pura, yendo más allá de todo otro bien y valor, con la divinidad, puede ser la más gloriosa pasión divina. Será no obstante en todas sus formas amor que toma para sí, conquistador, posesivo, amor propio, en fin, y se delatará de un modo u otro como tal.

Como tal es la antítesis del amor cristiano –del amor que, como entrega del amante al amado, se esfuerza por alcanzar su objetivo y lo consigue.⁵⁴⁶

A este respecto, encontramos una coincidencia de estos autores con Unamuno en la crítica que éste dirige directamente contra el amor platónico, que él no identifica, como los protestantes mencionados, con la caridad, pero al que acusa de ser un amor posesivo y –podríamos decir siguiendo el hilo de la crítica de Barth– de ser un amor excesiva y únicamente erótico⁵⁴⁷. Un texto como el que sigue demuestra perfectamente que Unamuno era consciente de la necesidad de establecer una distinción entre un amor que se entrega y un amor que busca poseer. Demuestra además que Unamuno es crítico con un amor que procura la posesión como su objetivo. La crítica es la misma que la de Barth o la de Nygren, pero el objeto de la crítica es otro. Unamuno aplica la distinción a un campo distinto al de Nygren y Barth y no incluye en el amor que busca poseer y dominar a la caridad, sino al amor intelectual de Spinoza, el amor en su forma más racional, el amor de los filósofos, que sería una derivación directa del *eros* platónico.

Así lo explica Unamuno:

Y ese amor intelectual, que no es sino el llamado amor platónico, es un medio de dominar y de poseer. No hay, en efecto, más perfecto dominio que el conocimiento; el que conoce algo, lo posee. El conocimiento une al que conoce con lo conocido.⁵⁴⁸

546 Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 833. En el original: „Sie kann über alle anderen Güter und Werte hinaus auf die Gottheit und auf diese in ihrer reinsten Gestalt sich beziehen, sie kann die herrlichste Gottesminne sein. Sie wird aber in allen ihren Gestalten nehmende, erobernde, possessive Liebe, Selbstliebe sein und sich so oder so als solche verraten./ Eben als solche ist sie das genaue Gegenspiel der christlichen – der Liebe, die als Hingabe des Liebenden an das Geliebte zu ihrem Ziele strebt und kommt.“

547 Sobre la idea de que Unamuno opone a la mentalidad helénica un nuevo género de amor, leíamos ya en Zambrano, María: *Unamuno*. III. El conflicto: filosofía y religión, p. 87

548 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, X, p. 461

Con “amor intelectual” se refiere sin duda al amor preferido por Spinoza⁵⁴⁹, pero, al identificarlo con el amor platónico, incluye en él por extensión a todo el que sea heredero de un amor que busca conocer por curiosidad, conocer por conocer, que no sufre ni compadece ni está implicado en los problemas de la finitud y de la muerte, es decir, un amor estético y sensible que no llegaría –según los criterios de Unamuno– a ser amor verdaderamente espiritual. Esta crítica de Unamuno, dirigida al aspecto posesivo y dominante de ese amor, implica que tiene una idea del amor alternativa, es decir, que cuenta con una concepción de un amor liberado de esas características. Unamuno está pensando en el amor de entrega, en el que una persona autónoma se entrega a otra persona igualmente real y e independiente, pero en un intercambio que ya no consistiría en un amor de fusión como este amor del conocimiento puro, sino en un mantener en vida la individualidad de cada persona individual. En el contraste así planteado, el amor por el que abogaría Unamuno sería equivalente al *ágape*, que no es posesivo ni invita a la fusión, mientras que el amor de Platón y de Spinoza, puro e intelectual cuanto se quiera, sería, de nuevo, nada más que *eros*.

María Zambrano, al hilo de la idea según la cual en Unamuno se enfrentan dos tipos de amor⁵⁵⁰, explica la íntima relación que habría entre la metafísica y el amor erótico, relacionado con la voluntad de poder y de dominación. Confirma además el rechazo de Unamuno a dicha forma de amor así como a la metafísica tradicional y nos informa una vez más de que la propuesta unamuniana en su obra principal es la de una forma alternativa del amor:

Unamuno se defiende de la filosofía tradicional, de la metafísica, por dos motivos. Uno, rechaza el género de amor filosófico, ya en la especie de «amor platónico», ya en la especie de «amor intelectual» de su pariente Spinoza. Y otro motivo, quizá derivado de éste, es el gran temor que le inspira el Dios hallado por el conocimiento.
 [...] Un amor distinto y un Dios distinto, pues, es lo que le hace rechazar la metafísica, es decir, rechaza la salvación por la filosofía, por la razón. Su cristianismo no es platónico [...].⁵⁵¹

549 Contra la concepción de Spinoza, que Unamuno considera cumbre y quintaesencia del amor de los racionalistas, de los filósofos del dios de la razón, escribe: “Esa otra felicidad, esa *beatitud* racionalista, la de anegarse en la comprensión, solo puede... no digo satisfacer ni engañar, porque creo que ni le satisfizo ni le engañó a Spinoza, el cual, al fin de su *Ética*, en las proposiciones XXXV y XXXVI de la parte quinta, establece que Dios se ama a sí mismo con infinito amor intelectual; que el amor intelectual de la mente a Dios es el mismo amor de Dios con que Dios se ama a sí mismo; [...] esto es, que el amor intelectual de la mente a Dios es parte del infinito amor con que Dios a sí mismo se ama. [...] ¡Amor intelectual! ¡Amor intelectual! ¿Qué es eso de amor intelectual? Algo así como un sabor rojo, o un sonido amargo [...] ¡Razones de corazón! ¡Amores de cabeza! ¡Deleite intelectual! ¡Intelección deleitosa! ¡Tragedia, tragedia, tragedia!” en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, X, p. 460

550 Ver más arriba: Zambrano, María: *Unamuno*, III. El conflicto: filosofía y religión, p. 87

551 Zambrano, María: *Unamuno*, pp. 89-90

Según esta interpretación, Unamuno se habría alejado en su crítica contra el racionalismo al mismo tiempo de la racionalidad platónica (entendida aquí como precedente del racionalismo filosófico y de la metafísica) y de la concepción platónica del amor, directamente relacionada con su concepción de la filosofía como búsqueda del saber. El motivo principal, según Zambrano, si enlazamos estas reflexiones con las del texto de Unamuno antes citado, sería que este dios y este amor son un dios y un amor de fusión, que suponen la supresión de la persona individual y, sobre todo, la disolución del cuerpo en la eternidad, mientras que el dios y el amor “no metafísicos” de Unamuno supondrían la conservación de la personalidad de ambos, del cuerpo, y de la relación, sin llegar nunca a una solución final. En el rechazo de la razón metafísica de raíz platónica que se ve especialmente en las críticas que Unamuno lanza contra Spinoza, se ve con claridad al mismo tiempo su crítica a la concepción puramente erótica del amor como la inmisión del componente genuinamente cristiano en su pensamiento.

La idea de que Platón es el padre de la metafísica y que la forma del pensamiento metafísico está directamente relacionada con el amor erótico, con el amor que busca conquistar y poseer, no es una idea exclusiva de Zambrano ni de Unamuno; es, por el contrario, una idea en boga entre los autores postmodernos críticos de la metafísica a la que relacionan con la voluntad de poder nietzscheana. Así lo vemos reflejado en palabras de Richard Rorty en una conversación que mantuvo junto con Gianni Vattimo y Santiago Zabala en la obra conjunta titulada *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía* (2005/2006):

Richard Rorty: Ponerse fuera del *lógos* metafísico es casi lo mismo que cesar de buscar el poder y contentarse con la caridad. El movimiento gradual de los últimos siglos dentro del cristianismo, que ha ido en la dirección de los ideales sociales de la Ilustración, es un signo del paulatino debilitamiento de la adoración a Dios como poder y su gradual reemplazo por la adoración a Dios como amor. Pienso en el declinar del *lógos* metafísico como un declinar en la intensidad de nuestro intento por participar en el poder y en la grandeza. La transición del poder a la caridad y la del *lógos* metafísico al pensamiento posmetafísico son ambas expresiones de una voluntad de aprovechar las oportunidades que se nos ofrecen, en lugar del intento de escapar de nuestra finitud alienándonos con un poder infinito.⁵⁵²

Pensamos que estas palabras hay que leerlas en la línea de los textos de Hegel que citábamos más arriba en los que el pensador alemán ya indicaba esta tesis según la cual los ideales del cristianismo habrían seguido un desarrollo particular por medio de la Ilustración muchos años antes de la llegada de la posmodernidad. Aplicando entonces esta tesis al caso de Unamuno, tendríamos como resultado que el filósofo español habría abandonado el pensamiento metafísico

⁵⁵² Richard Rorty, Gianni Vattimo, Santiago Zabala: *El futuro de la religión*, «¿Cuál es el futuro de la religión después de la metafísica?», p. 86

dejando con él la concepción erótica platónica de un amor relacionado siempre inevitablemente con un poder alienante para abrazar el ideal cristiano de la caridad tal como aquí se entiende. Unamuno estaría optando por el amor al prójimo siempre concreto y situado, amor de entrega, de comunidad y rechazando el amor de posesión, de poder, que busca la grandeza de lo absoluto. Unamuno estaría optando por un dios que le permite ser él mismo, conservar su cuerpo y su personalidad al mismo tiempo que le permite entrar en relación con otros, incluso dios mismo, que se encontrarían en la misma situación de no alienación. Rechazaría así un dios que le pediría el sacrificio de su ser, de su cuerpo y de su personalidad, optando, en fin, por un dios que puede ser su amigo y no por un dios que ha de ser siempre amo y del que él sería siempre esclavo, un dios grandioso de poderío. En resumen: Unamuno estaría en la órbita de la posmodernidad descrita por Rorty y optaría en favor de la caridad y en contra del *eros* que estaría en el fondo tanto de la metafísica como de la voluntad de poder nietzscheana. Claro que esta caridad de Unamuno no es el *ágape* de Nygren, sino la *caritas* de Nygren, es decir, la caridad de San Agustín renovada y readaptada por la posmodernidad.

Así, la concepción unamuniana del amor, estaría más cercana de una concepción católica de la caridad como la de Josef Pieper que de cualquier propuesta disyuntiva tal como la de los autores protestantes mencionados. Para empezar, porque la caridad unamuniana no es reconocida como amor erótico, pues es el resultado de un proceso de purificación y de elevación del amor espiritual. O, como lo explica Pieper en contra de Nygren:

Ahora bien, también debería ser bastante claro que la *caritas* no es un paso ulterior sobre el camino de Eros, sino que se trata de algo más que de una simple «sublimación» del mismo.⁵⁵³

Y, como hemos visto, lo que ocurre, más que un desplazamiento de un amor por el otro o de una simple mezcla de un amor con el otro en la que los elementos permanecerían tal como eran antes de mezclarse, de lo que se trata es de una superación de un amor por el otro sin eliminación de uno de los componentes, sino por integración transformadora del uno en el otro.

Tal como lo veíamos expuesto en los textos de Unamuno, lo vemos descrito y confirmado también por Pieper:

La «perfección» en la caridad puede, por tanto, significar muy bien que el Eros, si quiere conservar su impulso originario y seguir siendo verdadero amor, sobre todo si quiere lograr esa «eternidad» por la que suspira con la más ardiente pasión, tiene que transformarse desde sus raíces, y que esta transformación equivale probablemente a pasar a través de una especie de muerte.

553 Pieper, Josef: *Amor*, X. De la amistad humana al amor a Cristo, pp. 383-384

[...]

Por tanto, es algo más que una piadosa bagatela lo que los cristianos dicen cuando rezan: «Enciende en nosotros el fuego de tu amor».⁵⁵⁴

En Unamuno encontrábamos tanto el elemento de la muerte y de la crucifixión del amor propio como la transformación (resurrección) en una forma nueva y metamorfoseada del amor que no por casualidad él llamaba también caridad.

Que el amor de Unamuno no es ni mucho menos un amor exclusivamente erótico o platónico no sólo lo acreditan sus textos y estos argumentos, sino que lo respalda también con su interpretación el profesor Cerezo Galán en un texto que ya citábamos en el primer capítulo de nuestro trabajo, en el que sostiene que el amor de Unamuno es una combinación de *ágape* cristiano y *eros* helénico⁵⁵⁵. Cerezo Galán habla también, como Nygren, de una síntesis como la causa del *amor/compasión* unamuniano –que nosotros hemos descubierto ser caridad–, y de una síntesis nada más y nada menos que entre *eros* y *ágape*.

Que Cerezo Galán se refiera al amor unamuniano como una síntesis entre *eros* y *ágape*, nos permite decir con firmeza que el amor de Unamuno es la caridad cristiana, que Unamuno se encuentra en la tradición del catolicismo, tal como la describe Nygren –aceptando con él que la caridad es una síntesis, pero sin aceptar que sea una síntesis indebida, indeseable o incluso imposible. Que es posible dicha síntesis, incluso después de la Reforma, y llevada a cabo por un autor que era conocedor de la teología reformada, especialmente de la luterana, lo demuestra sin ir más lejos la concepción misma de Unamuno. Por supuesto no podemos esperar que se trate en Unamuno de una síntesis armónica y pacífica como la de San Agustín, la de San Bernardo o la de Santo Tomás, pues que Unamuno no ha conseguido –o no ha querido conseguir– borrar por medio de estrategias cosméticas los puntos de roce, contraste y abierta lucha entre los elementos de la síntesis, entre las dos formas de amor que conforman la caridad, sino que más bien se ha dedicado a estimular estos contrastes y a expresarlos, algo que en parte nos lleva a aceptar incluso la tesis negativa de Nygren, según la cual los elementos de la caridad son incompatibles, pero no hasta el punto de pensar que no hay síntesis posible, sino, con Unamuno, para afirmar que sí hay síntesis y sí es posible, pero que una síntesis no implica ser pacífica y armónica, pues también puede tratarse de una síntesis polémica, agónica y trágica –como de hecho es el caso de la síntesis unamuniana.

Si Nygren lanzaba contra la síntesis católica ortodoxa de la caridad la objeción de que se trataba de una síntesis inestable y contradictoria, algo que quizá no sea cierto de la caridad

554 Pieper, Josef: *Amor*, X. De la amistad humana al amor a Cristo, p. 384

555 Cerezo Galán, Pedro: *Las máscaras de lo trágico*, p. 452

católica real y que en todo caso no aceptarían los teólogos católicos ortodoxos, Unamuno aceptaría de buen grado esta objeción y la convertiría en un elogio. Justamente por ser una síntesis se trata en ella de una concepción más rica que las nociones puras y abstractas del amor. Es una síntesis, además, porque recoge elementos complejos y no del todo armonizables presentes en la realidad y, por ser una síntesis, puede mantener la expresión del conflicto entre los diferentes elementos que la componen, contradicciones que no se han de tapar cosméticamente sino –en el más puro estilo unamuniano– alentarlas y avivarlas haciendo de la síntesis una realidad más fértil y generadora, viviendo así de su guerra, pues la paz entre ambas es imposible⁵⁵⁶.

La expuesta hasta aquí sería entonces nuestra reformulación de la conclusión a la que llegaba Zambrano:

Lo que nos autoriza a pensar que el combate tiene lugar verdaderamente entre dos especies de amor [...].⁵⁵⁷

Similar a la que llegaba Rof Carballo, al que citábamos ya al comienzo de nuestro trabajo:

Es evidente que la posición de Miguel de Unamuno ante el erotismo⁵⁵⁸ es, lo mismo que su posición religiosa, una actitud «agónica», una actitud de sempiterna lucha entre elementos inconciliables. Esta actitud «agónica» es la que caracteriza –como en muchos otros escritores– el que podríamos llamar su sistema erótico.⁵⁵⁹

Y es que en el amor de Unamuno, en la caridad, no sólo luchan *eros* y *ágape*, pues ese es sólo un aspecto de la polémica en la síntesis de la caridad, sino que luchan también amor a sí mismo y amor al prójimo, amor a sí mismo y amor a dios, amor al prójimo y amor a dios, lucha el hombre de carne y hueso consigo mismo, con sus prójimos y con dios.

Véase sino la íntima relación que establece Unamuno entre el amor y el conflicto. Lejos de excluir ambos conceptos como incompatibles, según es costumbre entre los que defienden el lema “hacer el amor y no la guerra”:

556 Unamuno: OC X: *Del sentimiento trágico de la vida*, VI, p. 360. Unamuno se refiere en este pasaje a la guerra entre la fe y la razón y a la necesidad de convivir con una síntesis agónica entre ambas. Nosotros estamos reaplicando este esquema a su síntesis agónica del amor (en la caridad) inspirada, como estamos viendo, por el mismo espíritu.

557 Zambrano, María: *Unamuno*, pp. 87-88

558 Recuérdese que Carballo entendía bajo la palabra “erotismo” todo lo que tiene que ver con el amor y recuérdense también nuestras precauciones con respecto a tal licencia.

559 Carballo, Rof: «El erotismo en Unamuno», pp. 77-78

La guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor; es la guerra la que, por el choque y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos, y les ha hecho conocerse y quererse. El más puro y más fecundo abrazo de amor que se den entre sí los hombres, es el que sobre el campo de batalla se dan el vencedor y el vencido.⁵⁶⁰

Y, por si esto no fuese suficiente para captar la naturaleza intrínsecamente polémica del amor unamuniano, y en consecuencia su cercanía esencial con la tragedia y la agonía, a las que no excluye, sino incluye y alienta, léase lo que dice esta vez ya directamente sobre la caridad:

La caridad no es brezar y adormecer a nuestros hermanos en la inercia y modorra de la materia, sino despertarles en la zozobra y el tormento del espíritu.⁵⁶¹

Entonces no es posible pretender separar en el pensamiento de Unamuno este amor polémico de la caridad. Y es que, en la caridad, como venimos diciendo, se trata al fin y al cabo de una paradoja. En esta síntesis paradójica, se da la conjunción de los elementos que, no del todo incompatibles, pero tampoco asimilables por completo, se mantienen el uno frente al otro conformando una realidad completa. Así ocurre con concepciones que Unamuno también consideraría de paradójicas como la del dios uno y trino o la del dios encarnado y hecho humano.

La parte de la tesis de Nygren que no aceptamos –y que tampoco acepta por la vía de los hechos Unamuno– es la de pensar que sería preferible la separación, la purificación de los elementos incompatibles. Si es paradójico, por ejemplo, pensar a dios humanado o al hombre divinizado, entonces mejor pensarlos por separado como si fuesen elementos incompatibles o incluso eliminar a uno de los elementos de la ecuación y quedarse sólo con dios o sólo con el ser humano. Pero separar esos elementos y fijarse en ellos alternativamente –no como un conjunto– o incluso quedarse con uno negando al otro, significaría más bien condenarse a tener una visión parcial de la realidad y dedicarse a mirar solamente a un aspecto abstraído de la realidad como si se tratase de toda la realidad, para poder así afirmar que la realidad coincide con el concepto y que el concepto conforma un todo armónico y pacífico.

Unamuno considera que es justamente lo contrario lo que hay que hacer: evitar abstraerse de la realidad y dejar de refugiarse en el concepto para calmarse y deleitarse ante la contemplación de un todo armónico, y, con firmeza trágica, aceptar que la realidad es en sí polémica, resultado

560 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, p. 495. Y no ha de pensarse que se trata de una idea esporádica o de un momento de un Unamuno energúmeno; las descripciones incluso elogiosas del conflicto aparecen muy a menudo a lo largo de su obra, por ejemplo, en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, I, p. 284; VI, p. 360 y p. 364.

561 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, p. 497. Esta idea de una caridad que ha de ser, no dulce y adormecedora, sino invasiva y procuradora de catarsis, será desarrollada por Unamuno a lo largo de varias páginas de este su capítulo XI sobre las consecuencias prácticas de su pensamiento.

del choque y aún de la agonía de los elementos que la componen y no de su colaboración armónica. El medio para lograr esto es la síntesis paradójica. Así es como se hace compatible en el pensamiento de Unamuno la fe con la duda, la desesperación con la esperanza, el amor con el odio, el deseo erótico con el amor entregado. Asimismo es como en el caso de la caridad se consiguen conjugar por un lado *eros* y *ágape*, por otro amor carnal y amor espiritual, por otro todavía amor a sí mismo, amor al prójimo, amor a dios y amor de dios y, como resumen de todo esto, es así como consigue Unamuno conjugar al ser humano y a dios. Así es también como desde su visión cristológica se hace comprensible que el amor como principio, no sólo sea compatible sino coherente con el sentimiento trágico y la visión agónica de la realidad y de la vida.

Claro que todo esto ya no es la versión ortodoxa católica de la caridad, sino más bien una versión *unamuni generis* de la caridad católica. En la conclusión de nuestro trabajo, argumentaremos cómo esta versión *unamuni generis* de la caridad católica está en condiciones de convertirse en una opción viable para comprender y vivir el amor en un contexto cristiano siendo alternativa a la concepción dicotómica que divide *eros* y *ágape*, el amor del mundo y el amor divino, como tendencias incompatibles del amor.

Conclusión: la oposición radical entre *eros* y *ágape* y la solución del amor unamuniano

Ahora que hemos expuesto a lo largo de todo este trabajo la idea unamuniana del amor, en la que se distinguía en primer lugar un amor carnal y un amor espiritual, para pasar luego a encontrar la esencia del amor en el lado espiritual, en la compasión, y a poner a ésta como esencia de la caridad, que se distribuía como amor a sí mismo, amor al prójimo, amor a dios y amor de dios y ahora que ya hemos planteado también las tesis de Nygren sobre la historia del concepto cristiano del amor, podemos pasar a la conclusión de nuestro trabajo en la que se presenta exclusivamente la tesis que se ha ido elaborando hasta aquí, a saber, que el amor unamuniano, como caridad, es una solución a la oposición radical entre los dos modos fundamentales del amor (*eros* y *ágape*) que permite, aceptando la convivencia agónica de ambas cualidades en una misma idea, evitar la finalmente imposible supresión de una de las dos vertientes esenciales del amor.

Empezaremos exponiendo la caracterización de *eros* y *ágape* por parte de los teólogos reformados Kierkegaard, Nygren y Barth (que coinciden en lo fundamental) que lleva a la oposición abismal entre ambas formas de amor. Al mismo tiempo, en paralelo, iremos introduciendo las caracterizaciones de Unamuno para ir mostrando que el amor unamuniano no puede reducirse al *eros*. Presentaremos después la alternativa sintética de estas dos vertientes del amor proponen Pieper, Rahner y Tillich para mostrar al final cómo el amor de Unamuno encuentra su lugar en la clasificación como amor cristiano coincidiendo en lo fundamental con las posiciones de este segundo grupo de autores.

El primer gran contraste que se establece entre *eros* y *ágape* se refiere a la relación del amor entre los hombres y dios: *eros* sería siempre y sólo ascendente (de los hombres a dios) y *ágape* sería siempre sólo descendente (de dios a los hombres). Esta distinción desemboca en la interpretación de la salvación y justificación, en la polémica entorno a la gracia santificante que ha sido el centro del debate entre católicos y protestantes. Mientras *eros* pretende alcanzar a dios, *ágape* es el amor divino que no necesita alcanzar a dios, porque ya está en él, siendo él mismo dios, es un amor que no tiene deseo ni necesidad, pues no es como *eros* hijo al mismo tiempo de

la abundancia y de la miseria⁵⁶². Lo que ocurre con *ágape* es lo inverso a lo que ocurre con *eros*: él ya está en dios, porque es dios, y simplemente se derrama gratuitamente, de forma graciosa y misericorde sobre aquellos que lo necesitan. *Eros* impulsa a los humanos a alcanzar a dios en sus alturas, engañándolos, pues dios es inalcanzable para cualquiera de sus criaturas. *Ágape* es justamente el amor de dios que reciben sus criaturas cuando éste se ha decidido a alcanzarlas a ellas; dios se rebaja desde las alturas de la divinidad para tratar con los humanos caídos, sabiendo que por sí mismos nunca podrían alcanzarlo:

Eros es el camino del ser humano hacia Dios, *Ágape* el camino de Dios hacia el ser humano.
Eros es comunidad egocéntrica con Dios, *Ágape* comunidad teocéntrica con Dios.⁵⁶³

Es interesante que el contraste que aquí establece Nygren no es entre lo antropocéntrico y lo teocéntrico, como es habitual, sino entre lo egocéntrico y lo teocéntrico, como si sólo los humanos tuviesen ego y pudiesen por eso ser egocéntricos y dios fuese entonces el extremo opuesto al ego en la línea del amor. Está suponiendo con esto que dios no es egocéntrico o incluso que no tiene ego, si no, no tendría sentido oponer “egocentrismo” a secas con “teocentrismo”. Es verdad que este pasaje se podría interpretar entendiendo que dios sí tiene ego y que el amor egocéntrico de dios es el *eros* mientras que el amor egoexcéntrico de dios es el *ágape*; sin duda, una interpretación así sería muy atractiva, pero imposible de cuadrar con el resto de textos de Nygren en los que se afirma una y otra vez que *eros* no tiene nada que ver con dios, que es el amor natural de los humanos, que es la negación de dios, etc. Cabría entender todavía que la “comunidad egocéntrica con Dios” es el intento humano de, desde sí mismo, según el ser humano y no según dios, comunicar con dios. En este caso –la interpretación más probable– tampoco habría una oposición real, pues en las coordenadas de Nygren tal comunidad egocéntrica humana no sería con dios, sería una “falsa” comunidad con dios promovida, por ejemplo, por la mística egocéntrica y erótica de los católicos. Aunque quizá lo que quiera decir Nygren sea simplemente que el *eros* tiende a individualizar, a formar comunidades cada vez más reducidas a causa de su egocentrismo, mientras que *ágape* es el único amor capaz de generar la comunidad universal, pues su centro está en quien es principio y fin de toda la creación. Así, la comunidad egocéntrica no sería tanto con dios, sino más bien con el anti-dios, con el diablo, con el atomizador, siendo *eros* entonces el amor diabólico, mientras que *ágape* sería el único amor verdadero que sí comunica realmente con dios, porque es dios y viene de dios.

⁵⁶² Véase Platón: *Banquete*, 203b-204a

⁵⁶³ Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 558. En la versión alemana: „Eros ist der Weg des Menschen zu Gott, Agape ist Gottes Weg zum Menschen. Eros ist egozentrische, Agape theozentrische Gottesgemeinschaft.“

Nygren encuentra esta característica ascendente –y egocéntrica– del *eros* también en la caridad especialmente cuando ésta es entendida como amor a dios. En el amor a dios, los católicos buscarían el bien sumo para su ego y éste se encontraría en las alturas del dios al que podrían alcanzar por medio de sus obras de caridad una vez santificados. Los luteranos, que siguen de cerca a su maestro, consideran todo esfuerzo humano por alcanzar a dios una blasfemia, mientras tanto, para San Agustín esto era todavía un aspecto positivo del *eros* platónico que podía ser integrado en la concepción del amor cristiano, en la caridad; aunque, quizá, más que un aspecto que podía ser absorbido, se trataba de un aspecto que, según su entendimiento, se encontraba ya de por sí en el *ágape* cristiano, esto es, era un rasgo no exclusivo de *eros* o era un rasgo erótico que se dejaba señalar también en el *ágape*, en la medida en la que dios busca la compañía del ser humano, pero, sobre todo, en la medida en la que el ser humano, necesitado de dios, del bien supremo, lo busca también por medio de un amor compartido con dios, por medio de su amor a dios. Pero según Nygren, éste no sería un aspecto aceptable para el verdadero amor cristiano, ni siquiera en su forma de amor a dios. Se trataría simple y llanamente del *eros* helénico que, por medio de la filosofía neoplatónica, se habría inmiscuido en el concepto agustino del amor:

Entre Dios y el ser humano se abre un abismo que no puede ser franqueado desde la posición del ser humano. En el *Eros* el ser humano está ligado a Dios y, sin embargo, no puede alcanzarlo. [...]. Agustín no duda del *Eros* como camino hacia Dios, pero ha empezado a dudar de que nosotros, tal como es nuestra constitución, podamos llegar a tener acceso a Dios por medio de este camino. Encontramos a Dios cuando él nos viene al encuentro –pero sobre esto el Neoplatonismo no sabía nada.⁵⁶⁴

El maniqueísmo de Nygren no le permite establecer distinciones entre el tiempo antes de la venida de Cristo y el tiempo después de Cristo. Bien puede aceptar un cristiano que antes de la encarnación de Dios en Cristo, el camino de los humanos a Dios estaba cerrado debido a la constante caída y alejamiento de Dios desde el pecado original; pero también cree el cristiano que Dios se encarnó en Cristo para venir a su encuentro, sanarlo del pecado y restablecer la comunicación que se había roto con dios por medio de la sangre de Cristo que es símbolo de una nueva alianza entre dios y los humanos⁵⁶⁵. Así, la situación después de Cristo no sería la misma

564 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 369. En la versión alemana: „Zwischen Gott und dem Mensch klafft ein Abgrund, der vom Menschen her nicht überbrückt werden kann. Im Eros ist der Mensch an Gott gebunden und kann doch nicht zu ihm gelangen. [...]. Augustin zweifelt nicht am Eros als dem Weg zu Gott, aber er hat daran zu zweifeln begonnen, daß wir uns, so wie wir in Wirklichkeit beschaffen sind, auf diesem Wege Zugang zu Gott verschaffen können. Wir finden Gott, wenn er uns selbst entgegenkommt – aber davon wußte der Neuplatonismus nichts.“

565 Mateo 26, 26-29, Marcos 14, 24, Lucas 22, 19-20

que antes de Cristo: ahora los seres humanos sí podrían acercarse a dios desde la posición humana, a saber, por medio de Cristo.

Para Nygren y otros reformados como Barth o Kierkegaard, *eros*, el amor necesitado, no es en absoluto el camino a dios, sino directamente cosa del diablo, camino del diablo hacia la perdición⁵⁶⁶, *eros* supone, según ellos, la negación de dios, la divinización del yo del amante que no es más que una criatura finita, dependiente y pecadora, es decir, un sinsentido. Cuando Nygren habla de *eros* como camino a dios lo hace consciente de estar exponiendo un pensamiento ajeno: pretende que se trata del pensamiento de San Agustín. Mientras que Agustín, influido por Orígenes y otros padres de la Iglesia que habían puesto en valor a *eros*, considera que hay un *eros* divino, los teólogos reformados mencionados entienden bajo el nombre de *eros* solamente el *eros* vulgar, un *eros* que se movería en el mundo de las apariencias e iría detrás sólo de sombras e ilusiones. Para ellos, no cabe duda de que el único amor celeste es el *ágape* y que éste nombre no es en ningún caso un sinónimo, sino siempre un antónimo de *eros*. *Eros* es solamente el nombre del amor de los sentidos, el amor propio del ego de la criatura finita que, pecadora, se ha alzado a sí misma a la ilusión de ser ella misma dios, centro del universo y de la creación toda. Es bajo esa ilusión que por medio de *eros* la criatura ama buscándose no más que a sí misma. Ahora bien, como ya Nygren iba introduciendo en el texto anterior, Agustín se había dado cuenta de que, aunque *eros* podía ser un camino hacia dios, no bastaba para alcanzarlo:

¿En qué consiste según Agustín la carencia en el *Eros*, que ha de ser compensada? Dicho rápidamente: en la *superbia* que está siempre ligada a *Eros*. [...]. Cuando el alma, entregada a *Eros*, deja tras de sí lo terrenal y perecedero y asciende siempre a más altas esferas, le sobreviene un entusiasmo que es muy cercano a la *superbia*. Recibe un presentimiento de lo que ha de ser haber alcanzado la meta, se siente suficiente y olvida con ello la distancia que hay entre ella y lo divino. Pero mientras que de esta forma se sueña más allá de su camino, no alcanza nunca su meta.⁵⁶⁷

566 Véase el texto de Barth que citamos arriba: Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 848. Tenemos también el testimonio de Kuhn, que resumiendo el banquete kierkegaardiano antiplatónico de su escrito *In Vino veritas*, publicado en su obra *Stadien auf des Lebens Weg* (1845), escribe: “Los cinco oradores del nuevo Banquete muestran, cada uno a su manera, que el Eros no alcanza su objetivo y que no lo puede alcanzar, que, en rigor, no existe.” En la versión original: „Alle fünf Redner des neuen Symposions zeigen, jeder auf seine Weise, daß der Eros sein Ziel nicht erreicht und nicht erreichen kann, daß es ihn, strenggenommen, gar nicht gibt.“ en Kuhn, Helmut: »Liebe«, p. 233. El problema de *eros* no es que sea una forma de amor insuficiente o deficiente, que no puede por sí sola alcanzar su objetivo, como entendía Agustín, y que necesita, por ello, la asistencia divina para llegar al final, sino que es un puro engaño, un espejismo en el que el poseído por *eros* cree tender a un fin divino cuando en realidad tiende a la nada, pues ha tomado el camino que va en dirección opuesta a dios.

567 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 370. En la versión alemana: „Worin besteht nach Augustin der Mangel beim Eros, der ausgeglichen werden muß? Kurz gesagt: in der mit Eros immer verbundenen *superbia*. [...]. Wenn die Seele in Eroshingabe das Irdische und Vergängliche tief unter sich läßt und zu immer höheren Sphären steigt, wird sie von einem „Hochgefühl“ erfaßt, das mit der *superbia* nahe verwandt ist. Sie erhält ein Vorgefühl davon, schon am Ziel zu sein, sie wird sich selbst genug und vergißt den Abstand zwischen sich und dem Göttlichen. Aber indem sie sich so über den Weg hinwegträumt, wird sie das Ziel niemals erreichen.“

Eros sería en la visión de los primeros padres de la Iglesia, pero también en San Agustín, una fuerza divina como el caballo Pegaso era un caballo de los dioses según el mito griego, pero Belerofonte, un héroe humano, montado en él, al creer que podía alcanzar a los dioses, provoca la ira de Zeus y éste lo derriba y lo hace caer de nuevo a la tierra y quedar lisiado. Al inspirado por *eros* le ocurriría exactamente lo mismo: aunque impulsado por una fuerza divina, las alas humanas no podrían llegar nunca por sí mismas al sol sin antes abrasarse. A diferencia de *eros*, fuerza siempre ascendente, orgullosa, que no conoce la humillación, la mayoría de los autores están de acuerdo en señalar una ambigüedad connatural y necesaria del amor divino, del *ágape*, que lo distinguiría definitivamente del *eros*: el amor divino, antes de elevar, humilla, antes de llevar hacia los cielos, hunde en el abismo de la cruz⁵⁶⁸. Es el modo que tiene el amor de dios de proceder de forma que ninguno de los por él agraciados se pierdan a causa de la soberbia, del orgullo y del endiosamiento. Para que esto no ocurra, no pueden sentir que, si ascienden, es por causa de sus propias fuerzas, han de sentir que son atraídos, recogidos por la fuerza del amor de dios.

Según Nygren, ya Agustín se percataba de que esto no era así con el *eros*, que ensoberbece al que asciende por medio de su impulso de manera que, desde el punto de vista cristiano, se ve intrínsecamente impedido, a causa de esa necesaria soberbia que ha de seguir al amor erótico. Ahora bien, que Nygren acuse al neoplatonismo de no haber concebido la idea de que dios pueda venir al encuentro del ser humano es aceptable; pero que asimile a San Agustín con el neoplatonismo y pretenda endilgar un juicio similar al amor agustiniano porque en él tenga un lugar el *eros* celestial, es desproporcionado. Tampoco San Agustín aboga por el *eros* como camino a dios, sino por la caridad, que, como el *ágape*, implica también siempre una ambigüedad, en su caso, entre el ir al encuentro y el ser encontrado.

Indica entonces correctamente Nygren que San Agustín era consciente que el ser humano solo no puede alcanzar a dios, pero por eso San Agustín admite la gracia como un elemento necesario en este esquema. Lo que ocurre es que Nygren propone el extremo inverso de aquello de lo que

568 Puede verse, por ejemplo, en Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*, pp. 212-213: “Así tiene la santidad el doble efecto de la humillación y de la elevación. Pero ambos se resumen en la idea del amor santo, el cual sólo a través de la conmoción puede provocar la unión consigo mismo.” En el original: „So hat die Heiligkeit die Doppelwirkung der Demütigung und der Erhebung. Beides aber faßt sich zusammen in dem Gedanken der heiligen Liebe, die durch diese Erschütterung hindurch erst die Gemeinschaft mit sich selbst bewirken kann.“ Y en loc. Cit., p. 222: “Del concepto del amor santo surge entonces el doble efecto de la destrucción y de la entrega del creyente.” En el original: “Aus dem Begriff der heiligen Liebe ergibt sich also die Doppelwirkung der Vernichtung und der gläubigen Hingabe.” También encontramos la misma idea en Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 829, donde señala como modelo de la acción del amor divino la humillación que necesariamente tuvo que pasar Cristo antes de resucitar y ser elevado a los cielos.

acusa a San Agustín: que sólo la gracia salve (*sola gratia*), sin participación del esfuerzo humano por medio del amor a dios. Nygren pareciese enredado en una *ignoratio elenchi*: acusando a San Agustín de defender con su concepto de caridad que el ser humano puede alcanzar por sí sólo a Dios (cosa que no sostiene San Agustín), propone como alternativa a esa doctrina falsa una inversión completa, a saber, que la gracia sola salva, sin necesidad de implicación por parte del ser humano, doctrina que no por ser la inversión de una doctrina falsa ha de ser doctrina verdadera.

Si la experiencia platónica y neoplatónica tiene un valor, éste es, para los unos como para los otros, un valor negativo: se trata en él de malas experiencias. En el ejercicio de esas filosofías, de ese modo de pensar, de ese modo de amar, los seres humanos habrían tenido que percatarse a fuerza de caídas y recaídas de que ese no podía ser el camino adecuado, ya que, por más empeño que se ponía, nunca se llegaba a buen fin, es más, cuanto más enconado era el empeño, más alejado se estaba de alcanzar el fin⁵⁶⁹. La única solución a los problemas del ser humano, al pecado, a la distancia de dios, es la gracia divina, y aquí acepta Nygren, un tanto a regañadientes, que San Agustín era consciente de esto, y decimos “a regañadientes” porque Nygren le acusa de no querer referirse a la gracia divina por el nombre de *ágape*, sino por el de *humilitas*:

La única medicina contra esta *superbia*, que hace fracasar al *Eros* en su intento de alcanzar su objetivo, es el *Ágape* de Dios, es que Dios ha enviado en su amor a su Hijo y que ése se ha humillado hasta la muerte en la cruz. En este contexto también presta Agustín atención a lo inmotivado y paradójico en el *Ágape* de Dios. [...]. Nada puede desvelar tanto la *superbia* humana y contribuir tanto a su superación como la *humilitas* de Dios; nada puede mostrar tanto la desviación humana como el hecho de que sólo pudiera ser llevado de vuelta por medio de un Dios encarnado. [...]. El *Ágape* de Dios o, como prefiere decir Agustín, la *humilitas* de Dios es la medicina contra la *superbia* humana.⁵⁷⁰

Cristo, como veíamos arriba al tratar del amor de dios, es la medicina contra la soberbia y el orgullo humanos que les impide, a pesar de tanto deseo, comunicar con dios. Pero esto significa entonces que el sistema del amor agustiniano no es solamente un sistema erótico, sino que hay

569 En palabras de Pascal: “Es imposible que alcancemos el bien por nosotros mismos: una prueba tan larga, tan continua y tan uniforme debería convencernos de nuestra impotencia para alcanzar el bien por medio de nuestros esfuerzos.” en Pascal, Blaise: *Pensées*, 181, p. 133. En el original: “Impossible d’arriver au bien par nous mêmes. Une épreuve si longue, si continuelle et si uniforme devrait nous convaincre de notre impuissance d’arriver au bien par nos efforts.”

570 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 371. En la versión alemana: „Das einzige wirkliche Heilmittel gegen diese *superbia*, die es dem *Eros* vereitelt, zum Ziel zu gelangen, ist Gottes *Agape*, ist, daß Gott in seiner Liebe seinen Sohn sandte und daß dieser sich selbst bis zum Tode am Kreuz erniedrigte. In diesem Zusammenhang hat Augustin auch einen Blick für das „Unmotivierte“ und Paradoxe in Gottes *Agape*. [...]. Nichts kann die *superbia* des Menschen so sehr entschleiern und zu ihrer Überwindung beitragen wie Gottes *humilitas*; nichts kann die ungeheure Abirrung des Menschen so zeigen wie die Tatsache, daß er nur durch einen inkarnierten Gott zurückgeführt werden konnte.[...]. Gottes *Agape* oder, wie Augustin lieber sagt, Gottes *humilitas* ist die Arznei gegen die *superbia* des Menschen.“

espacio para la gracia y la revelación divina a la par que también hay espacio para los esfuerzos humanos para alcanzar a dios. Después de Cristo, los humanos podrían esforzarse de nuevo por recorrer un camino seguro para alcanzar a dios, pero sólo lo lograrían al fin gracias a la asistencia divina.

En base a textos tan significativos de Unamuno como el citado arriba en el que llegaba a afirmar que el cielo padece fuerza⁵⁷¹ y aquel otro en el que impulsaba a actuar de tal forma que pudiésemos conseguir que nuestra inmortalidad estuviese justificada⁵⁷² en combinación con otros en los que acepta la necesidad de la gracia divina para que se de la salvación definitiva, sostenemos que Unamuno está pensando, cuando se trata de la salvación, en las coordenadas católicas de San Agustín entorno a la caridad, caridad que ha de ser, por una parte, esfuerzo humano y, por otra, confirmación divina, caridad que entonces, desde la perspectiva de Nygren, es tanto *eros* como *ágape*.

No con respecto a la salvación, pero sí con respecto a la fe afirma Unamuno en *La agonía del cristianismo*, después de haber criticado las posiciones voluntaristas (eróticas) de la fe según las cuales sería posible alcanzar esa comunidad con dios por el simple esfuerzo “viril” de la voluntad:

La fe es pasiva, femenina, hija de la gracia, y no activa, masculina y producida por el libre albedrío. [...]. La fe en este mundo viene de Cristo, que es el que resucita, y no de la carne [...].⁵⁷³

Ya habíamos mostrado arriba exhaustivamente cómo en el sistema de Unamuno también hay espacio para Cristo y la gracia divina y cómo tiene incluso, aunque a veces expresado tímidamente, una importancia principal.

Pero según Nygren, es imposible alcanzar el amor divino desde el mundo, desde la naturaleza, a base de amor humano, hágase con este amor lo que se quiera, de manera que resulta indiferente para la salvación y todo esfuerzo es en vano. El pecador será alcanzado por dios independientemente de sus esfuerzos, y así dios puede abandonar al que le busca y salvar al que huye de él.

El esfuerzo por alcanzar a dios, transformado en la doctrina católica de la santidad, es incluso, no sólo indiferente, sino nocivo, porque corrompe: nos lleva directos por el camino de *eros* y, más pronto que tarde, según el reformado, nos impide reconocer nuestra impotencia y nos

571 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 26

572 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, p. 483, aunque lo afirmaba negando, diciendo tal que “hagamos que sea una injusticia si no estamos justificados, si no somos salvados”.

573 Unamuno: OC X, *La agonía del cristianismo*, VI, p. 577

desvía por los caminos de la soberbia, nos lleva a vivir según el ser humano y no según dios⁵⁷⁴. Nótese como curiosidad que Nygren nunca habla de “San” Agustín o de “Santo” Tomás, sino sólo de “Agustín” y de “Tomás”. Si todo humano es *simul iustus et peccator*, ante la justicia y el amor de dios, según la religión, no hay diferencia entre los humanos y las jerarquías católicas serían entonces vanas distinciones mundanas. No hay, entonces, santidad ni esfuerzo que valga, esas serían valoraciones y argumentos de la mentalidad humana, propios de la moral, pero no de la religión, pues según el orden de ésta última sólo si el amor divino baja al encuentro de los humanos y sólo cuando baja, pueden los humanos encontrar a dios.

El *ágape* es, además, pura gracia que no puede ser merecida ni convocada. Ese sería el principal contraste entre el *eros*, la caridad, y el *ágape*: mientras el primero es sólo ascendente, la segunda tiene un momento ascendente y otro descendente (incluye el amor a dios y el amor de dios), el tercero, el *ágape*, es sólo descendente, es pura gracia y sola gracia:

El amor de Dios es un amor de misericordia y de plenitud de benevolencia. El *Eros* asciende queriendo alcanzar satisfacción para sus necesidades; *Ágape* descende para ayudar y regalarse.⁵⁷⁵

Pero pareciera que Nygren afirma esto posicionado solamente desde la perspectiva humana o solamente desde la perspectiva divina, olvidando la relación dialéctica de revelación y respuesta que ha de ocurrir en la fe y en el amor, y esto es lo que provoca la dicotomía insalvable entre ascenso y descenso, entre amor humano y amor divino. El *ágape* puede ser descendente desde dios con respecto a los humanos caídos, pero Nygren habrá de conceder que no menos es verdad que si descende es para atraer hacia sí y que esa atracción ha de implicar, pues ha descendido, una ascensión⁵⁷⁶.

Para San Agustín, la caridad también sólo es ascendente en dirección a dios después de que dios se haya revelado y haya vertido primero su caridad sobre los pecadores. Pero, insistimos, la gran diferencia está en que, una vez esto ha ocurrido, San Agustín y en general los autores católicos, conceden al ser humano una autonomía para ejercitar este amor de origen divino que

574 En términos de San Agustín. Ver San Agustín: *La ciudad de Dios*, Libro catorce.

575 Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 368. En la versión alemana: „Gottesliebe ist eine Liebe aus Barmherzigkeit und aus der Fülle des Wohlwollens. Die Erosliebe steigt nach oben und will Befriedigung ihres Bedürfnisses gewinnen; die Agapeliebe steigt nach unten, um zu helfen und zu schenken.“

576 En un texto que citamos a continuación (Kierkegaard, Søren: *Las obras del amor*, Segunda parte, IV. El amor no busca lo suyo, p. 319) también el danés, desde una perspectiva protestante, describe en el amor elementos ascendentes. Claro que no son los humanos los que ascienden, sino dios el que los atrae hacia sí, y claro que el acercamiento de los humanos a Cristo se da por medio del sacrificio de sus vidas por él; pero no por eso dejan de ser compatibles con esta perspectiva protestante en Kierkegaard los elementos de ascenso, imitación y acercamiento a dios que Nygren, sin embargo, criticaba como eróticos cuando los encontraba en los textos de San Agustín.

Nygren no les reconoce. La caridad entonces, en manos de los humanos, vuelve a su origen llevándolos con ella. Pero a Nygren esto no le parece suficiente y sigue viendo demasiado egoísmo y demasiado poco sacrificio en la práctica de la caridad agustiniana.

A pesar de que quizá las distinciones sean más finas y haya más intersecciones de las que podría pensarse, Nygren se empeña en establecer una separación entre catolicismo y protestantismo tan radical como la que establece entre *eros* y *ágape*, olvidando al parecer su propia tesis de que la caridad es síntesis y no puro *eros*, identificando ya a la caridad con *eros* y, en fin, acusando al catolicismo de haber erotizado por completo el amor cristiano. Así, Nygren no se conforma con establecer una división total entre los dos amores, incompatibles, sino que, de manera proporcional a esta división, establece otra entre catolicismo y luteranismo, dejando entender prácticamente que el catolicismo es la religión de *eros* (dice en el texto “del amor concupiscencia”, del “amor propio”) y que el luteranismo es la religión del *ágape*, el único amor cristiano verdadero:

Desde ambos puntos de partida se ha construido una visión completa y universal del amor. Por una parte –en el catolicismo– el amor de concupiscencia es el lazo que lo mantiene todo unido. Que el amor propio se encuentra aquí en el centro se ve con la mayor claridad en que se va a introducir en Dios mismo, en la sagrada Trinidad. [...]. El amor de Dios significa ante todo que la esencia de Dios gira entorno de sí en amor a sí misma y, además en que la nostalgia de todas las criaturas se dirige a esta esencia. [...].

Por otra parte –en Lutero– nos encontramos con la religión y el Ethos del *Ágape*. Dios es *Ágape*. Por eso ha venido hasta nosotros en su Hijo. Encontramos a Dios sólo en la cruz, pero allí lo encontramos realmente. La *theologia crucis* es la única teología verdadera. Así nos ha revelado su corazón, que él es “amor gratuito”, “el abismo del amor”. [...]. Sólo los seres humanos y el demonio buscan en todo lo suyo. El amor propio está tan alejado de ser un orden que Dios ha introducido en la naturaleza, que en él se trata realmente de una tergiversación demoníaca. Quien en todo busca lo suyo está cerrado a Dios.⁵⁷⁷

Encontramos aquí el segundo gran contraste establecido entre *eros* y *ágape*: *eros* es amor propio, *ágape* amor desinteresado, generoso, de entrega. Esta polémica se interseca con la del debate entorno a la prioridad del amor a sí mismo o del amor al prójimo. Mientras el *eros*

⁵⁷⁷ Nygren, Anders: *Eros und Agape*, pp. 581-582. En la versión alemana: „Von beiden Ausgangspunkten aus ist eine umfassende, universelle Liebesanschauung aufgebaut worden.// Einerseits –im Katholizismus– ist die begehrende Liebe das alles zusammenhaltende Band. Daß die Selbstliebe hier im Zentrum steht, zeigt sich am allerdeutlichsten darin, daß sie in Gott, in die heilige Dreieinigkeit, hineinverlegt wird. [...]. Gottesliebe bedeutet vor allem, daß das göttliche Wesen in Selbstliebe um sich selbst kreist, und weiterhin, daß es die Sehnsucht aller Wesen auf sich hinlenkt. [...].// Andererseits –bei Luther– haben wir es mit der Religion und dem Ethos der Agape zu tun. Gott ist Agape. Darum ist er in seinem Sohn zu uns gekommen. Nur am Kreuze finden wir Gott, aber da finden wir ihn auch wirklich. Die theologia crucis ist die einzige wahre Theologie. So hat er uns sein Herz offenbart, daß er „eitel Liebe“, ein „Abgrund der Liebe“ ist. [...]. Nur die Menschen und die Teufel suchen in allem das Ihre. Die Selbstliebe ist so weit davon entfernt, eine von Gott in die Natur hineingelegte Ordnung zu sein, daß sie geradezu eine teuflische Verkehrung ist. Wer in allem das Seine sucht, ist für Gott verschlossen.“

descrito por Nygren es amor propio, amor egocéntrico de concupiscencia, *ágape* es entrega, amor altruista y de sacrificio, por eso, en fin, el *eros* es antropocéntrico y *ágape* teocéntrico. Se renueva aquí la polémica que exponíamos arriba al tratar del amor a sí mismo y del amor al prójimo, sólo que ahora aplicada a los términos de la dialéctica entre *eros* y *ágape*.

Sobre todo Nygren, aunque como veremos también Barth, pone mucha atención en el aspecto desinteresado del *ágape*, en el aspecto que expresa el versículo 5 del capítulo 13 de la primera carta a los Corintios del Apóstol Pablo cuando dice del amor que “no busca lo suyo”⁵⁷⁸. Sin embargo, nadie como Kierkegaard ha llevado este pensamiento hasta su última consecuencia. Respondiendo a una posible acusación de que también el *ágape* busca lo suyo, pues que dios se entrega para que se realicen sus planes de salvación y para que retornen a él sus criaturas perdidas, escribe:

O ¿acaso no era Cristo amor? Pues, sin duda, vino al mundo para convertirse en el modelo, para atraer a los hombres hacia sí, de suerte que se asemejaran a él, llegando de verdad a ser los suyos. Entonces, ¿acaso *él* no buscaba lo suyo? Desde luego, Cristo buscaba lo suyo al entregarse por todos, de suerte que pudieran en definitiva ser semejantes a él en lo que le es propio, en la entrega sacrificada. [...]. El amor es cabalmente entrega; y buscando amor ella es a su vez amor y el amor supremo. [...]. Por tanto, solamente a Dios le está reservado el que pueda buscar el amor y ser al mismo tiempo su objeto, sin que por ello busque lo suyo. En cambio, ningún ser humano *es amor*.⁵⁷⁹

La respuesta a la objeción es que efectivamente puede decirse que dios busca lo suyo, pero lo suyo es el mismo amor, por eso el amor busca al amor y no hay pérdida ni desvío ni caída en el sinsentido, como sí lo hay en todo otro caso en el que alguien que no sea dios, esto es, el amor, busque lo suyo, pues lo suyo será siempre algo negativo, una privación del amor. Los seres particulares, por eso, si no quieren orientarse hacia la nada orientándose a sus privaciones (particularidades), han de orientarse a dios, al amor. Kierkegaard recurre al trasfondo teológico ya expuesto sobre la identidad del ser de dios y su amor para sostener que sólo a dios le está reservado procurar lo propio sin que esto signifique una carencia en el amor, es decir, sin que su procura vaya en beneficio propio a costa del detrimento de otro, que sería lo que siempre ocurre cuando un ser finito busca lo propio. Además, la entrega sacrificial característica del amor de dios es lo opuesto a todo lo que hace *eros* cuando busca lo suyo: para *eros* el sacrificio es un escándalo, el extremo opuesto de buscar lo propio, una idiotez, algo *contra natura*.

A este respecto vemos en una descripción de Kierkegaard sobre el amor cristiano como la que sigue, elementos anarquistas como los veíamos en Unamuno al hablar de su concepción del amor

⁵⁷⁸ 1 Corintios 13, 5

⁵⁷⁹ Kierkegaard, Søren: *Las obras del amor*, Segunda parte, IV. El amor no busca lo suyo, pp. 319-320

al prójimo independientemente de una concepción política estatal de la sociedad. El amor cristiano sería, de hecho, en este punto, una versión mucho más antigua de la revolución comunista y más radical si cabe entorno a la supresión ya no de la propiedad privada, sino de toda propiedad y de toda privacidad (pues que privacidad vendría de privación y sería una determinación negativa). Según este texto de Kierkegaard, el amor cristiano consiste en una convulsión por medio de la cual se elimina la diferencia entre “lo tuyo” y “lo mío”, diferencias que habrían sido introducidas por el amor erótico que busca siempre sólo lo suyo, “lo propio”, en detrimento de otro, dando así lugar a la división entre “lo mío” y “lo tuyo”, “lo propio” y “lo ajeno”:

[...] el amor es un cambio, el más extraño de todos, si bien el más deseable [...]; el amor es una revolución, la más profunda de todas, si bien ¡la más bienaventurada! Así la confusión se encuentra allí donde está el amor; y en esta vivificadora confusión ya no hay para los amantes ninguna diferencia entre mío y tuyo. ¡Asombroso: hay un tú y un yo, y no hay ni mío ni tuyo! Ya que sin tú ni yo ningún amor; pero tuyo y mío (estos pronombres posesivos) están formados a partir de yo y tú, y por tanto, parecería que debieran darse en todas las partes en que hubiera tú y yo. Y claro que se da en todas partes, excepto en el amor, que es una revolución desde los fundamentos. Cuanto más profunda resulte esa revolución, de manera más perfecta desaparecerá la diferencia entre mío y tuyo, y tanto más perfecto será el amor. Su perfección residirá esencialmente en que no se revele que, oculta en el fundamento, haya yacido y yazca, con todo, una diferencia entre tuyo y mío; por consiguiente, reside esencialmente en el grado de la revolución. Cuanto más profunda sea la revolución, tanto más se estremecerá la justicia; cuanto más profunda sea la revolución, tanto más perfecto será el amor.⁵⁸⁰

Es decir, que siempre que hay un tú y un yo en el mundo hay un tuyo y un mío –excepto en el caso del amor cristiano, en el que hay un tú y un yo, pero no un tuyo y un mío. Con esto estaríamos una vez más de lleno en el anarquismo cristiano.

Que Unamuno ha de estar moviendo en este ámbito de interpretación cuando habla del amor, pero también en la totalidad de su pensamiento, lo demuestra el poco interés y la poca atención que le merece el tema de la propiedad. Unamuno no se refiere a la posesión o a la propiedad como algo conveniente y positivo en ninguno de los textos citados sobre el amor –ni en general el tema de la propiedad o de la posesión es un tema que le interese en absoluto y, si acaso, sólo para criticar la posesión como una deficiencia de la fase inicial del amor carnal. Por otro lado, cuando Unamuno insiste en la individualidad personal, lo hace en referencia a la conservación del “tú” y del “yo”, como personas, y de ningún modo en referencia a la conservación de “lo tuyo” y de “lo mío”, que serían objetos no personales, carentes por completo de importancia en su lógica de la vida y de la inmortalidad. De esta manera, los comentadores

580 Kierkegaard, Søren: *Las obras del amor*, Segunda parte, IV. El amor no busca lo suyo, p. 321

que llaman “egoísta” y “erótica” a la posición de Unamuno, deberían revisar o aclarar al menos que no pueden con eso estar significando lo que comunmente se entiende por “egoísmo” o “erotismo”.

De hecho, en este particular, el pensamiento de Unamuno sería netamente cristiano, estaría inspirado completamente por esta idea del amor cristiano que leemos en Kierkegaard. Y ya que Kierkegaard habla (indirectamente) de vals, de danza, con respecto al amor cristiano⁵⁸¹, en el que se da un vuelco y una catarsis tal que ya no se puede diferenciar lo uno de lo otro, incluso el tú del yo, tenemos que recordar aquí todos los textos en los que Unamuno recurría a recursos retóricos para, jugando con el lenguaje, transmitir al lector gráficamente, de manera performativa, lo que él entiende por amor: justamente esta experiencia de mareo que provoca el constante cambio de posición, de perspectiva, del yo al tú, del sí mismo al otro. Así, por referirnos al texto más logrado a la hora de expresar esta danza del amor, toda la obra de teatro de Unamuno titulada *El Otro* (escrito en 1926) no es sino una puesta en escena de este vals, de esa constante inversión de las posiciones, de los términos, que supone el amor —aunque también el odio— entre el uno y el otro, entre el tú y el yo. Lo que pasa es que Unamuno extenderá ese tipo de relación también a la relación entre el hombre y dios y eso es algo que Kierkegaard, muy preocupado por la distancia y el abismo que separa a la criatura de su creador, ya no puede aceptar.

Pero otros protestantes, como Barth, llevan la idea de Kierkegaard todavía un paso más allá y, según ellos, en el amor cristiano no se trataría de la supresión de la propiedad, sino también del propio ego personal: en el amor cristiano se experimentaría la liberación de sí mismo. No se trataría, según esto, de prescindir de la propiedad, sino de prescindir de uno mismo, paradójicamente en beneficio de los demás, quienes se esperaba que a su vez estuviesen prescindiendo de sí mismos, de manera que el olvidarse de sí mismos no resultara en beneficio de ninguna criatura, sino del único que puede aceptar esta entrega sin aprovecharla egoísta y perversamente, es decir, dios. Así lo expone Barth:

Justamente esa liberalidad no se limita a lo que el sujeto que ama «tiene» de una forma o de otra, sino que en el amor cristiano el sujeto alcanza en cierto sentido tras de sí, llegando así a aquello que había negado al principio, aquello a lo que había dado la espalda, esto es, a sí mismo, para (y faltaría todo si faltase esto último) de esta manera darse a sí mismo, entregarse por completo al otro, por el cual se había tornado. [...]. Para esto él es libre. En esta libertad ama el que ama cristianamente.⁵⁸²

581 La palabra danesa para “revolución” es *omvaeltning*, cuya traducción alemana es *Umwälzung* (palabra usada por Marx), en la que se ve claramente la presencia de *Walzer*, esto es, vals.

582 Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 832. En el original: „Eben diese Freigebigkeit beschränkt sich aber wieder nicht auf das, was das liebende Subjekt so oder so «hat», sondern in der christlichen Liebe greift

La libertad del cristiano, la libertad que se gana adhiriéndose al *ágape*, es una libertad consecuencia de una liberación, consistente en una generosidad y liberalidad que no se limita a las posesiones, sino que se extiende a la persona misma dispuesta a sacrificarse, a entregarse por entero. Esa liberación es en realidad la liberación del cuidado de sí que es la esclavitud que trae consigo *eros*. Gracias a esa liberación que es una liberación del círculo vicioso del *eros* puede la persona ponerse a disposición del único que puede ordenar las cosas adecuadamente: dios. Continúa entonces Barth:

El amor cristiano es una salvación precisamente en cuanto el que ama cristianamente deja, desiste de salvarse a sí mismo, de querer ser el propio salvador de sí mismo. El ser humano puede permitirse, como amante cristiano, salir por completo y definitivamente de tal círculo de la perdición (verdaderamente un *circulus vitiosus*). ¿Para no llegar a ser entonces él mismo? Todo lo contrario: ¡solamente así y precisamente así puede serlo y lo será! Esa renuncia y esa salida es precisamente una *conditio sine qua non* del amor cristiano, que visto positivamente se trata de la entrega del ser humano a Dios ([...] por Dios mismo) y a los prójimos (y no por su valor, por una finalidad, sino por el prójimo mismo). Como tal entrega es el amor cristiano que proviene de Dios la respuesta del ser humano al amor mismo de Dios.⁵⁸³

El ciclo de *eros* es un ciclo trágico que sólo puede llevar a la melancolía⁵⁸⁴. La caridad católica, según la cual las obras contarían para la justificación, no es más que una forma encubierta de este ciclo de *eros*. El verdadero amor de dios libera completamente de todo cuidado de sí mismo y pone exclusivamente a cada persona en manos de dios. Pero, paradójicamente, en esta total entrega de la persona a dios en el amor no se da una abolición de la persona, el ser humano no se inmolaba en dios, porque dios no lo quiere así: le devuelve su persona. Así Barth, en el límite, no abandona la doctrina cristiana tanto de la personalidad de dios como de la inmortalidad del alma personal e individual. No obstante, en comparación con

das liebende Subjekt gewissermaßen hinter sich, ergreift eben das, was es am Anfang verleugnet, wovon es sich dort abgewendet hat, nämlich sich selbst, um (es würde Alles fehlen, wenn dieses Letzte fehlte!) gerade sich selbst zu geben, wegzugeben, an das Andere, dem es um dessen selbst willen zugewendet ist, hinzugeben. [...]. Dazu ist er frei. In dieser Freiheit liebt der christlichen Liebende.“

583 Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 851. En el original: „Die christliche Liebe ist seine Rettung gerade indem der christlich Liebende aufhört, darauf verzichtet, sich selbst zu retten, sich selbst Erretter sein zu wollen. Der Mensch darf als christlich Liebender aus jenem Kreislauf des Verderbens (er ist wirklich ein *circulus vitiosus*) gänzlich und endgültig heraustreten. Um nun also gar nicht er selbst zu werden? Ganz im Gegenteil: nur so, aber nun gerade so kann und wird er es werden! Jener Verzicht, jenes Heraustreten ist zwar eine *conditio sine qua non* der christlichen Liebe, es geht aber in ihr positiv um des Menschen Hingabe an Gott ([...] um Gottes selbst willen) und an den Mitmenschen (wieder nicht um seines Wertes, wieder nicht um eines Zweckes, sondern um des Mitmenschen selbst willen). Als diese Hingabe ist die christliche Liebe aus Gott als solche des Menschen Antwort auf Gottes eigenes Lieben.“

584 Ver Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 894

Unamuno, lleva la doctrina a tal extremo que llega por momentos casi a aconsejar la disolución de la personalidad individual y a aconsejarla como algo conveniente.

Ante una lectura así del significado del amor de dios cabría preguntarse cuáles han de ser sus consecuencias prácticas más allá de la belleza de la idea y si tal concepción no es incompatible con la libertad humana y sus consecuencias: la responsabilidad y el pecado. Podría parecer por momentos que esa libertad cristiana de la que habla Barth consistiera en librarse de la libertad. Pero lo que Barth contestaría a esta objeción es que lo que salva a la persona humana de esa disolución es la gracia de dios, pues la persona no se entrega en manos de la nada, sino de dios. Barth podría acusar a su acusador de incredulidad, de falta de confianza en dios, ya que no sería éste capaz de creer que si la persona humana se lo entrega todo a dios, éste le ha de devolver lo suyo, no obtenido ya por medio de apropiación, sino por medio de gracia. Aquí sin duda hay una distancia entre esta comprensión del *ágape* y la del amor en Unamuno, por más que éste último también repita a menudo aquello de que quien quiera conservar su vida la perderá y quién la entregue a Cristo optendrá la vida eterna.

Según Barth, la persona humana no se mantendría en la existencia individual debido a su conato, a su voluntad, como ocurre en Unamuno, esa idea sería una ilusión propia del círculo vicioso de *eros*. Según Barth, la persona se mantendría en la existencia porque dios así lo quiere y por lo mismo alcanzará la inmortalidad; en ningún caso debido a sus méritos y esfuerzos. Aunque, por otro lado, también es verdad que el conato y la voluntad para Unamuno son de origen divino, son lo que de divino hay en el ser humano, lo que dios ha dejado en manos de los humanos para que logren con ello la inmortalidad. Lo que ocurriría es que, en este mundo, esos dones divinos, estarían en manos de cada persona y cada uno sería responsable de su acrecentamiento y cuidado en esta vida para la vida futura, mientras que el cristiano de Barth puede perder cuidado. El amor cristiano consistiría en tener el valor suficiente para entregarse confiadamente en las manos de dios de tal manera que, perdiéndonos, nos reganaríamos esta vez definitiva y verdaderamente:

No se trata –como muchas veces se ha pensado– de una extinción, de una aniquilación del amante en beneficio del amado. ¿Cómo podría esto ser amor? ¿Qué podría ocurrir, según esta concepción tan enfermiza, sino que el amante ahora sí no se entregase al amado –yendo a parar a la muerte?⁵⁸⁵

585 Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 893. En el original: „Es geht dabei also nicht, wie man es so oft dargestellt hat, um eine Auslöschung, eine Annihilation des Liebenden zugunsten des Geliebten. Wie wäre das Liebe? Was könnte nach dieser tief ungesunden Vorstellung Anderes geschehen, als daß er sich dem Geliebten erst recht – durch Abgang in den Tod – vorenthielte?“

En relación a esta idea de la entrega, hace Kierkegaard referencia al pasaje evangélico que está en el fondo de toda esta concepción y que es el origen de la idea según la cual el amor consiste en entrega. Unamuno también hace referencia constante a estos versículos en su teoría de la personalidad y de la individualidad. El versillo se encuentra en el Evangelio de Mateo y dice:

Porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará.⁵⁸⁶

Que Kierkegaard comenta así:

Ya que quien pierda su alma la ganará; pero la diferencia de mío y tuyo, o bien el mío y el tuyo de la pasión amorosa y la amistad, constituye una conservación de lo anímico.⁵⁸⁷

Una vez más señala Kierkegaard que la amistad y el amor cortés no son una superación del egoísmo de la posesión el cual sólo puede ser superado realmente en el amor cristiano en el que, como decía Barth, no se entrega ya sólo la posesión, sino el alma, entrega por medio de la cual ha de reganarla reformada gracias al amor de dios. Unamuno, en su teoría del contraste entre individualidad y personalidad, era muy consciente de que sin entregar la individualidad, la forma estática y hermética del yo, no puede alcanzarse la personalidad, que es condición del amor al prójimo tanto como del amor divino. La aplicación de este versículo bíblico a la teoría de Unamuno se encontraba en la superación del instinto de conservación por medio del instinto de perpetuación.

Pero lo curioso y significativo en la teoría de Unamuno en contraste con la de Barth o Kierkegaard es que Unamuno no espera a llegar al amor espiritual para señalar esta característica del amor como entrega. Según él, ya el amor carnal comporta necesariamente una violenta entrega y ya en ese amor se da una confusión de lo propio con lo ajeno semejante a la que Kierkegaard describe para el amor cristiano. Aunque podría decirse que es un amor más cercano al instinto de conservación que el amor espiritual, que a su vez sería una forma más perfecta del instinto de perpetuación, es ya el amor carnal un amor en el que el individuo ha de perderse, ha de morir incluso, en cierto sentido, para reencontrarse, para renacer.

Así es que Unamuno no acepta la dicotomía Kierkegaardiana que igualaría *eros* con amor carnal o sensual y *ágape* con amor espiritual o cristiano y se empeña en destacar los elementos

586 Mateo 16, 25

587 Kierkegaard, Søren: *Las obras del amor*, Segunda parte, IV. El amor no busca lo suyo, p. 324

agápicos y no eróticos que se encuentran también en el amor carnal, aún tratándose de la forma más básica del amor. La terminología teológica usada por Unamuno en ese contexto es sin duda intencionada y, aunque pueda sonar provocativa, delata más bien su concepción de fondo unitaria sobre el amor según la cual no habrá amor carnal sin *ágape* como no habrá amor espiritual sin *eros*.

Así escribe el español sobre el amor carnal y el acto de engendramiento, punto culminante de este modo del amor:

Y todo acto de engendramiento es un dejar de ser, total o parcialmente, lo que se era, un partirse, una muerte parcial. Vivir es darse, perpetuarse, y perpetuarse y darse es morir. Acaso el supremo deleite de engendrar no es sino un anticipado gustar la muerte, el desgarramiento de la propia esencia vital. Nos unimos a otro, pero es para partirnos; ese más íntimo abrazo no es sino un más íntimo desgarramiento. En su fondo el deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección, de resucitar en otro, porque solo en otros podemos resucitar para perpetuarnos.⁵⁸⁸

Establecer una relación estrecha entre el amor carnal y la muerte no es una idea original de Unamuno, más original resulta introducir en ese contexto la noción de resurrección y la idea de que la muerte haya de acompañar necesariamente al amor carnal tal como acompaña necesariamente al amor espiritual, que también ha de morir para poder resucitar. Pero expresándose de esta manera, Unamuno introduce en las formas más animales del amor (a las que sin duda podría llamarse eróticas) la dinámica propia del amor cristiano para luego hacer lo mismo con el amor cristiano, el más elevado, introduciendo en él los esquemas del amor carnal, erótico y animal.

No creemos que se trate de una deficiencia en el discernimiento entre ambos tipos de amor, ni básicamente tampoco la consecuencia de pensar que un amor sea modelo de otro, sino más bien la consecuencia de pensar que el amor es algo unitario que, por serlo, guarda rasgos comunes en todas sus formas, aunque luego puedan establecerse niveles y jerarquías de perfeccionamiento entre ellas. Así, puede pensarse que incluso el amor sensual más básico está ya afectado por el influjo proyectivo del amor divino o que en el amor sensual se encuentra ya en germen lo que, perfeccionado, se desplegará en el amor espiritual. Pero se podrá pensar también, a la inversa, que en el amor espiritual más elevado se encuentran las formas y características esenciales del amor tal como se encontraban ya en su semilla natural, aunque elevadas y perfeccionadas.

Esto muestra que la disociación entre amor carnal y amor espiritual en Unamuno, a pesar de las opiniones de los comentadores que citábamos al principio de nuestro trabajo, es mucho

588 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 382

menor que la disociación que Nygren, Barth o Kierkegaard establecen entre *eros* y *ágape*, entre amor mundano y amor divino. Demuestra además que no es equiparable la distinción unamuniana entre amor carnal y amor espiritual y la distinción que establecen los autores mencionados entre *eros* y *ágape*. Primero porque se trata de una distinción y no de una disociación excluyente, pero, más importante todavía, porque, como decimos, los dos amores que distingue Unamuno están cruzados a la vez por *eros* y por *ágape*.

La continuidad entre el mundo y dios, entre el amor mundano y el divino es mucho más evidente e intensa en el pensamiento de Unamuno. Y seguramente esto condicione que su concepción de la entrega no pueda nunca significar la negación de sí mismo y la supresión de la persona natural. Nygren, Barth y Kierkegaard, sin embargo, llegan a hablar de un necesario odio a sí mismo y a la naturaleza como condición para acceder al amor cristiano:

[...] el amor a Dios es odio al mundo. Y el cristianismo queda ciertamente eliminado el día en que el cristianismo y el mundo se hagan amigos.⁵⁸⁹

Josef Pieper, en su obra *Amor*, defendiendo también un modelo unitario del amor como Unamuno, señala una fórmula de Lutero que sería el origen de estas concepciones. Dicha fórmula vendría a decir que amar con amor cristiano es odiarse a sí mismo: “*Est enim diligere seipsum odisse*”. Una de las críticas que lanza Pieper a los autores que presentan una división tan clara entre *ágape* y *eros* –que aplicada al contraste que nos ocupa podría entenderse como una disyunción muy clara entre amor a sí mismo y amor al prójimo– consiste justamente en señalar que tal distinción puede funcionar en la teoría, pero que, en la práctica del amor, especialmente en sociedades cuyo lenguaje ya no recoge esa dualidad de conceptos, sino que usa un concepto único y una palabra única para ambos amores, resulta muy espinoso distinguir lo que en un acto de amor haya de *eros* y lo que haya de *ágape*:

[...] por el contrario, puede ser a veces casi imposible decir dónde termina la exigencia de felicidad propia y dónde empieza la alegría desinteresada por la felicidad del otro. Es natural que en esto haya infinitas posibilidades de engañarse, de disfrazarse y de falsificar cosas que a veces resultan difíciles de descubrir. Pero esto demuestra únicamente lo borrosos que están los linderos que separan el Eros del Ágape.⁵⁹⁰

589 Kierkegaard, Søren: *Ejercitación del cristianismo*, Tercera parte, V, p. 222. Y reflexiones muy similares pueden encontrarse en Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 831 y Nygren, Anders: *Eros und Agape*, p. 560

590 Pieper, Josef: *Amor*, VII. Amor propio y desprendimiento, p. 357

De lo que podría deducirse, como veíamos en Unamuno, que difícilmente se puede encontrar entre los humanos un acto de amor que sea puro *ágape*, tanto como difícil sería encontrar un acto que sea puro *eros* en el sentido diabólico que daban a este concepto sus adversarios.

Pero la crítica principal de Pieper a Nygren y a estas representaciones disyuntivas del amor no se basará tanto en esa precisión metódica, sino más bien en la constatación de un olvido por parte de los defensores de *ágape* y detractores a ultranza de *eros* de la condición humana y ya no de la condición humana en cuanto caída por el pecado, sino en cuanto criatura:

[...] la pretensión de un amor de *Ágape* que quiere ser absolutamente «inmotivado», desprendido y remiso a todo lo que sea recibir, y supuestamente «soberano», en el que se deba ahogar toda ansia de poseer o por lo menos dominarla, está basado en un enjuiciamiento falso del hombre real, y no tanto por implicar un desconocimiento de su imperfección empírica.⁵⁹¹

Veíamos ya arriba, al tratar sobre el amor a sí mismo en relación con el amor al prójimo, que Pieper recurría al mismo argumento de señalar la situación humana como criatura para defender la prioridad del amor a sí mismo sobre el amor al prójimo⁵⁹². Ahora recurre a señalar el ser de criatura de los seres humanos para criticar las pretensiones de los implacables adversarios de *eros* y rechazar una representación de *ágape* como “amor puramente inmotivado” que, al fin y al cabo, bien reduciría ese amor a pura gracia y misericordia divina, bien lo convertiría, en manos de los humanos, en un amor irracional y arbitrario.

Demandar puro *ágape* tal como lo hace Barth cuando habla del amor cristiano como pura entrega, como un prescindir completo del propio centro personal, resulta inadecuado para los humanos, ya que en el fondo se trata de una demanda inviable e impracticable. Una demanda así sólo podría proponerse una vez perdida la perspectiva de que el ser humano es una criatura y, por lo mismo, siempre necesitado, siempre dependiente, pudiendo aportar algo, pero demandante al mismo tiempo de algo. En esto acertarían los reformados al defender que de un tal amor sólo dios es capaz, pero se equivocarían al pretender que el cristiano debería deshacerse de todo otro tipo de amor como si más allá de este amor tan perfecto todo otro amor fuese una fuerza despreciable, opuesta y contraria a dios. De hecho, una demanda tal es la que lleva a Nygren a decir que el ser humano no es capaz nunca de amor verdadero, cosa que —que nosotros sepamos— no llega a afirmar Barth, aunque fácilmente se podría llegar a la misma conclusión a la que llega

591 Pieper, Josef: *Amor*, VI. La felicidad de amar, p. 345. Ver también Schlosser, Marianne: *Cognitio et amor*, p. 151

592 Ver Tomás de Aquino: *Suma de Teología*, II-II, Cuestión 26, Artículo 4, y Pieper, Josef: *Amor*, VII. Amor propio y desprendimiento, p. 355

Nygren teniendo en cuenta cuáles son, según el calvinista suizo, las condiciones del amor cristiano.

Según Pieper, que los humanos no logren amar a dios como dios los ama a ellos es algo lógico, por eso dependen del amor de dios y por eso el amor de dios es misericordia, pero eso no significa que los esfuerzos humanos por amar a dios con el amor que les ha sido entregado sean indignos y acaben siempre desvirtuados completamente por el pecado. El pecado existe, pero sus consecuencias no son omnímodas, pues para contrarrestarlo están la gracia divina y los sacramentos, dones divinos enviados en ayuda y auxilio del ser humano, en auxilio de su labor, y no para sustituir por completo sus esfuerzos. Pieper indica que además, incluso el ser humano santificado, sigue siendo criatura de dios, y sigue por eso “necesitado” de contemplar a dios para disfrutar de la beatitud.

Pieper dirá entonces que las formas del amor natural poseen validez, aunque incompleta: una validez que les viene dada por el hecho de ser criaturas divinas y una incompletud que se deriva por una parte de esa misma razón, del ser criatura, pero, sobre todo, muy agravada por los efectos del pecado. Esas formas del amor han de ser entonces perfeccionadas por el amor y la gracia divinos, que por eso habrá de descender hasta los seres humanos y serles infundidos. No es entonces, repetimos, sólo a causa del pecado, sino también a causa de la naturaleza creada y, por eso, necesitada y dependiente del ser humano, que el amor humano es un amor necesitado. Pero es que ni la naturaleza por ser creada y finita ni el ser humano por ser necesitado son de por sí despreciables e indignos de dios, sino más bien algo de dios, algo proveniente de dios y en lo que ha de estar dios ya de algún modo. Es en este contexto en el que hay que entender las afirmaciones de los teólogos católicos medievales tan criticadas por Nygren, incluso la de San Buenaventura cuando aceptaba un amor de concupiscencia dirigido a dios.

Pieper no acepta tampoco la tesis de los protestantes según la cual todo amor a sí mismo sea un amor egoísta y según la cual la entrega que demanda el amor sea incompatible con que ese amor tenga su centro en la persona humana:

Nuestro amor a Dios, como no podía ser de otra manera, es en gran medida, si no totalmente, un amor indigente y sanamente egoísta («Need-love»), y, por consiguiente, se preguntará, entonces, ¿es en el fondo Eros, es decir, amor propio? Si no se olvida que el amor propio no es necesariamente un falso egoísmo y que también se da una afirmación del Yo desinteresado, la contestación tiene que ser afirmativa.⁵⁹³

593 Pieper, Josef: *Amor*, VII. La felicidad de amar, p. 344

Aplica Pieper entonces la misma distinción que nosotros cuando con Unamuno distinguíamos amor propio de amor a sí mismo, sólo que Pieper habla de un amor propio falsamente egoísta y de un amor propio que es una afirmación del yo desinteresado o afirmación desinteresada del yo.

Puesto que el creyente que se entrega –aún según Barth– no se entrega a la nada, sino confiado y esperanzado en caer en las manos de dios, que ha de devolverle su vida, sería forzado y fingido pensar que tal entrega puede darse completamente a ciegas, sin guardar al menos la esperanza de la conservación del alma personal. Una entrega a ciegas de ese tipo sería incompatible con la fe, la esperanza y la confianza en un dios salvador y se convertiría en una entrega a la nada, sin esperanza ni fe ni confianza, una entrega arbitraria y nihilista, poco más que una inmolación a la que, en el mejor de los casos, seguiría la conservación del alma personal por merced de dios, pero sin que la persona humana pudiese esperarla ni desearla, es decir, de forma indiferente con respecto a su entendimiento y voluntad.

Pero quizá la defensa más eficaz y gráfica de la necesidad de una síntesis entre el amor humano y el divino para la vida cristiana, venga al hilo de las reflexiones de Pieper sobre el matrimonio. También veíamos que en Unamuno el matrimonio era un punto de encuentro privilegiado de los dos amores pues por la procreación se realizaba en él la finalidad del amor carnal y por la educación y la transmisión de la tradición se realizaba en él la finalidad del amor espiritual. Pieper descubre en el caso del matrimonio el ejemplo perfecto que muestra la imposibilidad de aplicar al amor cristiano, especialmente en esta realidad sacramental, la disyunción entre ambos amores. Es un caso que muestra con claridad que tal disociación es contraria a la moral cristiana. Si ellos tuviesen razón, entonces el matrimonio no podría ser o no sería un sacramento, como de hecho no lo es para los reformados, y, de nuevo, sería un acto de amor despreciable, indigno de la divinidad, pues en él está necesariamente siempre implícito *eros*.

Para Pieper, en un pasaje que se podría suscribir desde el pensamiento de Unamuno, el matrimonio es un caso claro en el que *eros* y *ágape* están integrados en una síntesis de amor que, si bien es humana, no por ello deja de ser concordante con la voluntad y el amor divinos:

A este Amor en su verdadero sentido es al que vamos a referirnos aquí. Y entendemos por ello esa fuerza capaz de producir una unificación y una comunidad entre dos seres, que no solamente sirva para el período de tiempo que dura un episodio o una aventura de apasionada fusión, sino para toda la vida («hasta que la muerte nos separe»), que incluya y realice todas las dimensiones de la existencia, que absorba e integre todas las formas y todos los aspectos del amor entre personas humanas.

La reunión de todos estos aspectos es lo que a mí me parece lo esencial. En esto está precisamente lo paradigmático de esa clase de comunidad de vida: en ella no se da separación de Eros y Ágape.⁵⁹⁴

También en ella se daba para Unamuno la más perfecta unión del amor carnal y del amor espiritual. No hay entonces separación de *eros* y *ágape* y atiéndase que se trata del “amor en su verdadero sentido”. El matrimonio sería entonces el lugar ideal desde el que entender la unicidad del concepto “amor” que es usual en nuestra cultura. Es el matrimonio el lugar por antonomasia desde el que se puede hablar de un amor sin distinciones de modos o de tipos, pues en el amor matrimonial, en cada uno de sus aspectos, desde el más carnal hasta el más espiritual, están integradas todas las facetas del amor que venimos exponiendo: *eros*, *philia*⁵⁹⁵, *caritas* y *ágape*.

Aprovecha además Pieper para, al hilo de este ejemplo, lanzar una objeción contra la representación del amor tal como la exponía Barth (también Nygren) en un texto citado arriba según la cual el amor cristiano ha de amar independientemente del valor que dios o el prójimo posea⁵⁹⁶. Por supuesto, el amante quiere ser amado como persona, tal como es, y sentirse afirmado como tal en su existencia, pero, aparte de eso, no puede querer permanecer en una posición indiferente para el otro, sino que quiere ser tenido en cuenta en cuanto sujeto de un valor: querrá ser amado debido a la carga positiva de su valor y no querrá ser amado por lo que en él haya de valores negativos. Esta actitud de juicio con respecto al amor no se ha de entender como una deficiencia, sino como el principio de la virtud.

Las obras del que ama y quiere ser amado serán importantes no sólo para los otros sino también para la valoración que él pueda hacer de sí mismo, como reflejo de sus hábitos y de su valor como persona:

Por lo demás, en ella se ve, de la forma más auténtica y legítima de cuantas pueden darse sobre el mundo, que el ser humano no quiere ser amado desinteresadamente. Natural que no quiera verse deseado como portador de determinadas facultades o aptitudes, sino ser afirmado y amado como persona: como lo que es. Pero también se trata en él de que el otro tenga su provecho, de que se sirva de él, y además desea muy en serio aparecer como deseable y apetecible, y en ningún caso como el objeto de un amor «inmotivado», «indiferenciado» o como que se le hace un regalo, que son las características, según Nygren, del amor de Ágape; único, según él, digno de los cristianos.⁵⁹⁷

594 Pieper, Josef: *Amor*, VIII. Hombre y mujer, p. 362

595 Sobre la necesaria implicación de *eros* y *philia* puede leerse Tillich, Paul: *Amor, poder y justicia*, «El ser y el amor», Una ontología del amor, pp. 48-49, donde dice: “La cualidad del amor que llamamos *eros* se halla en el polo opuesto de la que podríamos designar con el nombre de *philia*. Mientras el *eros* representa el polo transpersonal del amor, la *philia* representa su polo personal. Pero ninguno de los dos es posible sin el otro.”

596 Ver Barth, Karl: *Die Lehre von der Versöhnung*, p. 851

597 Pieper, Josef: *Amor*, VIII. Hombre y mujer, pp. 362-363

Pero Pieper no se detiene al presentar el matrimonio como una relación amorosa en la que el *eros* está integrado con el *ágape*, sino que da un paso más allá en la defensa del *eros* y llega a ponerlo en valor por sí mismo, aún sin la intervención del *ágape*, como la única fuerza capaz de prevenir un mal todavía mayor: el aislamiento de la sexualidad. *Eros* es así la única fuerza capaz de humanizar y de espiritualizar los instintos sexuales de reproducción. El *eros*, en comparación con el sexo, sería ya un amor mucho más personal que el puro sexo y, por eso, una fuerza de amor más espiritual que el simple instinto en su estado salvaje:

Y este mismo demiurgo mediador, único que puede evitar el aislamiento del sexo contra el amor, es también capaz de defender ese supuesto amor ético y espiritual, amenazado también con degenerar en inhumano, contra la incapacidad de excitación sensible y contra el peligro de convertirse en una oscura y obstinada «caridad sin amor».⁵⁹⁸

Eros es un genio mediador que pone en relación al sexo como instinto puramente animal con el amor espiritual. Al mismo tiempo, *eros* es la fuerza que infunde vida sensible y corpórea al amor espiritual, lo que le permite actuar en el mundo. Sin el contacto con *eros*, el *ágape*, por excesivamente divino, carente de mediación, resultaría inhumano, y permanecería completamente ajeno a lo que acontece en el mundo. El ser humano, como ser corpóreo y sensible, no puede moverse ni ser movido por el espíritu puro, sino que necesita moverse por medio también de sus sentidos. En cómo sea su comportamiento sensual, si informado por lo espiritual o puramente instintivo y orientado al placer, se verá la diferencia de nivel y se hará real así el efecto del amor espiritual como informador del amor carnal.

Pieper se mueve aquí en coordenadas aristotélicas. Pieper no piensa en primera instancia en un idealista bien supremo, sino más bien en el mal menor, siguiendo en esto la estela aristotélica de la filosofía práctica. Si el bien supremo será el amor de dios, lo cierto es que, frente al mal mayor del sexo aislado, está el mal menor del *eros* ya personal y mediador. En estas coordenadas, la virtud tiene que ver con la cantidad y el término medio, mientras que autores como Nygren se mueven en coordenadas en las que la disyunción es total y puramente cualitativa: o el amor es virtuoso y entonces lo es absolutamente, divino, o no lo es en absoluto y entonces es demoníaco. Partiendo del hecho de que la mayoría de los humanos tienden al exceso en los placeres y que hay muy pocos que se excedan en ser insensibles, es comprensible que tácticamente se ponga como ideal un amor libre de toda sensualidad para que así los humanos, excesivamente sensibles, se esfuercen ascéticamente en alcanzar un amor menos instintivo y más espiritual; pero cuando se pierde de vista que se trata de un ideal, entonces, justamente porque se

598 Pieper, Josef: *Amor*, VII. Hombre y mujer, p. 366

trata de un amor insensible y que apenas hay humanos insensibles —esto sería además una deficiencia en su naturaleza— entonces la demanda de ese amor resulta una demanda inhumana, pues no se adecua a la realidad de su naturaleza.

Los que abogan por el puro *ágape*, que es lo que Pieper entiende como “caridad sin amor”, estarían abogando, atendiendo a la clasificación de Aristóteles, no ya por la moderación en contra de la desmesura, sino por la insensibilidad⁵⁹⁹. Además, la “caridad sin amor”, entendida como *ágape* sin *eros*, sin el aspecto sensible y necesitado, de poder ser realizada por lo humanos, sólo podría serlo en la medida en la que el amor se convirtiese en puro mandamiento, en puro deber ciego que se cumple sin sentimiento, tema al que hacía referencia ya en su crítica también Rahner⁶⁰⁰ y al que nos referíamos cuando contrastábamos las posiciones de Unamuno y Schopenhauer, por un lado, y las de Spinoza y Kant, por otro, en lo relativo al papel que ha de jugar la compasión en las buenas acciones morales.

Pareciera que Pieper tuviese como sustento de toda esta crítica contra la caridad sin amor, contra el amor sin aspecto carnal y sensible, aquel pasaje de la primera carta de San Juan en la que el apóstol responde sobre cómo habrán de distinguirse los buenos de los malos espíritus y que, por cierto, introduce los pasajes ya citados en los que dirá que Dios es amor y que quien permanece en Dios permanece en el amor. Para distinguir los espíritus prescribe:

En esto conoced el Espíritu de Dios: Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no es de Dios; y este es el espíritu del anticristo [...]⁶⁰¹

Claro que la crítica de Pieper a esa “caridad sin amor” dirigida contra Nygren en su defensa de un “*ágape* sin *eros*”, no sería aceptada por éste, quien acusaría de nuevo a Pieper de estar hablando de la caridad católica, lo que supondría para el sueco que bajo la palabra “amor” en realidad se dice sólo *eros*. Para Nygren, la “caridad sin *eros*” sería igual a *ágape*, es decir, justamente lo que quiere alcanzar, el puro amor de dios; la cuestión es, no obstante, como bien indica Pieper, si ese amor sin amor, ese amor sin *eros*, es realmente alcanzable para un ser humano. Por eso Pieper se decanta por la caridad en el sentido que tiene ésta para Nygren como síntesis agustiniana de *ágape* y *eros*, pues sería la forma media del amor, la forma perfecta del amor divino entre los hombres, ya que tendría todavía lo suficiente de *eros* como para poder

599 Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, 1107b 4-9

600 Ver Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*, Band VI, «Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», pp. 291-292

601 1 Juan 4, 2-4

llegar a los humanos y para poder influir en su comportamiento y lo suficiente de *ágape* como para atraerlos hacia sí, hacia dios.

Como para San Agustín, para Pieper el *eros* de la caridad no sería suficiente para alcanzar a dios, para completar los anhelos y fines del amor; pero sería una disposición adecuada para dejarse influir por la gracia divina y poder disponerse así a su completud en la otra vida:

Lo que tiene lugar, por tanto, en el amor erótico no es «satisfacción» en el compacto sentido de la palabra, sino apertura de la dimensión existencial hacia una satisfacción infinita que no se puede tener aquí.⁶⁰²

La crítica de Pieper a la caridad sin amor, a este amor sin carne, sin sangre y sin hueso, a este amor de puro espíritu que se asemeja al amor intelectual de Spinoza, coincide con la crítica que Unamuno dirigía a los defensores del amor puramente altruista en su *Vida de Don Quijote y Sancho* (1904). Allí, advertía a sus lectores de que desconfiasen de los defensores de un amor aparentemente de pura entrega, en el que no hay nada de amor a sí mismo ni preocupación del amante por su propia persona:

Toda la vida heroica o santa corrió siempre en pos de la gloria, temporal o eterna, terrena o celestial. No creáis a quienes os digan que buscan el bien por el bien mismo, sin esperanza de recompensa; de ser ello verdad, serían sus almas como cuerpos sin peso, puramente aparenciales. Para conservar y acrecentar la especie humana se nos dio el instinto y sentimiento de amor entre mujer y hombre; para enriquecerla con grandes obras se nos dio la ambición de la gloria. Lo sobrehumano de la perfección toca en lo inhumano, y en ello se hunde.⁶⁰³

Quedémonos sobre todo con esta última afirmación: en la perfección se termina lo humano. El tono antropomórfico de toda la concepción unamuniana del amor es una evidencia, pues humana es incluso su divinidad.

Quizá sea –como venimos señalando– en el personaje de la Tía Tula en el que Unamuno ha descrito mejor los rasgos y las consecuencias de un amor humano que intenta pasar por alto la naturaleza y las circunstancias humanas. Sobre este tema hacía Kostra comentarios muy acertados al señalar que el amor de la Tía Tula era deficiente por falta de compasión hacia sí misma, por no haber pasado por las fases más básicas del amor⁶⁰⁴. Pero la Tía Tula se ha dado cuenta al final de su vida de lo inhumano de su comportamiento, de su virtud y de su amor. A la muerte de Ramiro, que había sido marido de su hermana y pretendiente suyo, de Tula, después

602 Pieper, Josef: *Amor*, VIII. Hombre y mujer, p. 364

603 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 30

604 Ver Kostra, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Unamuno*, p. 131

de que su hermana muriera, se disculpa la protagonista por haber sido tan estricta con él y se confiesa diciendo:

Una vez hablabas de santos que hacen pecadores. Acaso he tenido una idea inhumana de la virtud.⁶⁰⁵

Para admitir además después que su actitud excesivamente estricta y rigurosa, más que motivada por el convencimiento y amor a la virtud, estaba provocada por el miedo, por el miedo en el fondo a los defectos y necesidades de la naturaleza humana. El amor de Tula había sido en realidad dureza sin compasión, comportamiento guiado por firmes ideales en lugar de por la situación concreta, por principios que dejaban de lado las necesidades de sus prójimos concretos afectados por sentimientos y emociones.

Si volvemos a la teoría de Pieper y la aplicamos a la narración de Unamuno, podría incluso pensarse que la causa del comportamiento sexual de su pretendiente Ramiro, que lo había llevado a comportarse casi como un animal, había sido la falta del *eros* en su relación con Tula por ser ésta defensora de un amor excesivamente abstracto, insensible y frío.

Este diagnóstico unamuniano concuerda a la perfección con las explicaciones que ofrece Pieper acerca de las consecuencias de una escisión radical del amor y del *eros*:

Me parece que, de hecho, las interconexiones de *todos* los aspectos del variadísimo fenómeno del amor que caracterizan la vida común entre hombre y mujer, cuando las cosas van bien, están producidas y garantizadas por el Eros; y que el amor erótico es precisamente la única atadura, formulándolo un poco exageradamente, que puede mantener unidos el sexo y el Ágape. «Quien desprecia el eros cae en el sexo»⁶⁰⁶

Y, en una afirmación que resulta en su idea muy cercana a la que expresaban los giros unamunianos de “carne espiritual y espíritu carnal”⁶⁰⁷, llega a decir Pieper en la cumbre de su defensa de la validez de *eros*:

Pero lo decisivo de su doctrina (*se refiere al Fedro de Platón*) es que en el Eros se fundan en una unidad lo sensitivo, lo espiritual, lo anímico y lo que como regalo nos ha dado Dios.⁶⁰⁸

605 Unamuno: OC I, *La Tía Tula*, XV, p. 866

606 Pieper, Josef: *Amor*, VIII. Hombre y mujer, p. 363. La frase que cita Pieper pertenece a *Religion und Eros* (1941) de Walter Schubart, p. 251

607 Ver Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 381 y Unamuno: OC III, *El hermano Juan*, Prólogo, p. 478

608 Pieper, Josef: *Amor*, IX. Amor y sexualidad, p. 372

Eros combina lo sensual con lo espiritual, con lo moral e incluso con la gracia. Una defensa tan abierta y decidida de *eros* no se encuentra explícitamente en el pensamiento de Unamuno, aunque esa idea late en la teoría del amor unitario de Unamuno. Y no olvida Pieper que *eros* es una forma humana, natural, mundana del amor, ni niega –como hemos visto– que *eros* necesite ser completado y mejorado por la gracia, por una intervención divina; pero acepta también que el reino de los cielos no ha llegado todavía y que los humanos no viven en el paraíso ni son ángeles, como querría Nygren, sino que viven todavía sobre la tierra. Aunque Cristo haya muerto en la cruz por los pecados de los humanos, el mal provocado por el pecado original no ha sido todavía del todo abolido, además, el ser humano será siempre una criatura y en esa medida dependiente, es decir, deseante del amor de dios. Pero, al mismo tiempo, el sacrificio de Cristo supone un camino que comunica el cielo con la tierra, posibilita, al menos hasta su segunda venida, un compromiso entre dios y los humanos, entre lo natural y lo sobrenatural.

Así, Pieper considera que *eros* es un poder mediador, una *vis unitiva*, capaz de realizar el compromiso entre las pulsiones naturales más bajas, más alejadas del *ágape*, y el amor más divino y sublime:

Por otra parte, es perfectamente realista el llamar al amor erótico la «figura mortal» del amor.

Pero, desde luego, mientras existe el Eros, este hace que se realice la más pura esencia del amor.⁶⁰⁹

La asimilación de la tradición helena en el pensamiento de Pieper es bien patente como, por cierto, es propio de la tradición católica a diferencia de la tradición luterana reformada, que siempre se ha esforzado por separar la herencia cristiana de la helena y ha llegado incluso a azuzar la persecución y la supresión de todo elemento griego de la teología cristiana por considerarlo ajeno, incompatible y extranjero. En fin, para Pieper el *eros* habría de ser perfeccionado por la revelación y la gracia divina –como ha sostenido siempre la tradición tomista– y no exterminado, como sí han llegado a sostener los luteranos más radicales. Si diese la impresión de que Pieper se excede en su defensa de *eros*, hay que recordar que su obra es la respuesta a aquella serie de trabajos que se publicaron a principios del Siglo XX en las que, tal como diagnosticara Pieper, se denigraba a *eros*⁶¹⁰.

609 Pieper, Josef: *Amor*, VIII. Hombre y mujer, p. 366

610 Aunque, dicho sea de nuevo, el descrédito de *eros* en su totalidad, sin distinguir si se trata de un *eros* vulgar o de un *eros* celestial, traería causa ya desde la crítica de Lutero y encontraría respaldo fuera de la teología reformada ortodoxa en sistemas filosóficos como, por ejemplo, el de Kant.

La posición de Pieper nos permite reintegrar la teoría del amor unamuniana en las coordenadas del catolicismo y librarla de las críticas que podrían lanzársele desde las coordenadas protestantes como una teoría pagana o secular, erótica, no aceptable como teoría del amor cristiano. Aceptamos con los reformados que incluso en las formas místicas y religiosas del amor se encuentran elementos eróticos, aceptamos con Santo Tomás que es posible una relación de amistad e incluso de deseo por parte de la persona humana con dios; pero concedemos esto sin por ello pasar, como hacen los reformados, al descrédito de esta síntesis, sin aceptar la valoración condenatoria de la presencia de formas de amor como *eros* y *philia* en el amor cristiano de Unamuno.

Aceptando que se trata en el amor unamuniano de una síntesis, nuestra posición valorativa es la contraria a la de los adversarios del *eros* y sostenemos con Pieper que este amor de síntesis es el que mejor se compadece con la realidad del amor humano, la única que hace comprensible y practicable cualquier relación religiosa entre dios y el ser humano y, en fin, si se trata de ser edificantes, la comprensión del amor que mejor ayuda a perfeccionar la forma humana de amar. El amor que viene de dios se iría infiltrando hasta las formas más básicas del amor e iría atrayendo hacia ellas las formas más elevadas, de manera que no sería reconocible ninguna forma de amor divino que no tuviese algún rasgo erótico ni ninguna forma de amor erótico que no tuviese algún rasgo divino. Concederíamos entonces también que hay mucho de egoísta, de posesivo y necesitado en las formas humanas del amor, pero que siempre hay en ellas también algo salvable, una semilla del amor divino y una capacidad para recibir la gracia divina. Así, la caridad, versión católica del amor cristiano, sería la forma de amor humano más perfecta, pues con el mínimo de *eros*, conseguiría aglutinar el máximo de *ágape*.

Lo que en todo caso rechazamos son las disyunciones tajantes entre los amores tal como las presenta Nygren, por considerarlas inconvenientes e incompatibles con la realidad del amor humano. Lejos de una tal escisión, con Unamuno, defendemos que *eros* traspasa todas las formas de amor humano tanto como *ágape*, uno en una dirección, el otro en la otra, pero resultarían tan intrincados que no podría eliminarse una forma, una etapa del amor sin, por una parte, perjudicar las otras etapas y, por otra parte, llevarse por delante con el *eros* que quisiera ser erradicado también el *ágape* que se había conjugado ya con él.

En el siguiente pasaje de su obra resume Pieper su pensamiento sobre el amor y señala su referencia: Santo Tomás de Aquino. Si consideramos que la referencia de Nygren era Lutero, nos hayamos en el siglo XX con una disputa entorno a la naturaleza del amor que implica básicamente el choque de la teología luterana con la teología tomista:

Quien considere al Eros como una fuerza mediadora; quien una en el hombre lo más bajo con lo más alto, lo natural y sensual con lo ético y espiritual; quien intente impedir que una de estas cosas se aisle de la otra y, sobre todo, atribuya a *todas* las formas de amor, desde el sexual hasta el de Ágape, la cualidad de verdaderamente humanas, está ya diciendo que ninguno de esos elementos puede excluirse como si fuera algo indigno del hombre, sino que más bien «todo eso debe estar unido».

La tradición cristiana dice que por creación lo natural es en el hombre el fundamento para todo lo «superior» y para todo aquello que le es concedido por gracia divina. [...]. Es además el mismo santo Tomás de Aquino, el maestro de una cristiandad que todavía no se había dividido, el que dice que si el amor natural, y por tanto el Eros, no fuera algo en sí mismo bueno, tampoco podría la «*caritas*, y por tanto el Ágape», perfeccionarlo; el Ágape tendría en ese caso que suprimir el Eros y excluirlo por sí mismo, que es lo que de hecho afirma Nygren.⁶¹¹

La cercanía de la posición de Unamuno con lo que aquí está presentando Pieper resulta ya palmaria después de todos los textos de Unamuno que hemos presentado, por lo cual hay que concluir que en esta disputa, en lo que concierne al amor –posiblemente no fuese tan fácil concluir lo mismo con respecto a su concepción de la fe– Unamuno está mucho más cerca de la teología tomista que de la luterana.

Además de todas las pruebas textuales que hemos aportado hasta el momento y para respaldar el curso lógico que ha llevado a nuestra argumentación hasta este punto, es oportuno traer a colación todavía dos textos más en los que puede percibirse a la perfección la transversalidad y conjugación de ambos tipos de amor en el amor de Unamuno.

El primero es un texto en el que se puede apreciar la asimilación del esquema propio de la relación sexual con cualquier otra relación de amor –incluso la del conocimiento– por ser en todo caso una relación en la que ha de darse una cópula. Pero adviértase con respecto a este texto que, como ya indicábamos al principio de nuestro trabajo ante textos similares, el planteamiento no es naturalista: lo que Unamuno defiende no es que todas las otras formas de amor sigan a la sexual como modelo, sino que en todas se repite la misma estructura. Una vez más, el camino del amor puede ser recorrido indistintamente tanto de abajo a arriba como de arriba a abajo, por usar esta metáfora de la escalera. De esta manera, podría verse también del revés y pensar que en la cópula sexual está ocurriendo algo análogo a lo que ocurre cuando alguien conoce algo, más aún cuando alguien conoce a alguien y ya un caso especial cuando se entabla diálogo y comunión entre la persona humana y dios. De hecho, para Unamuno, la forma perfecta de este intercambio copulativo es ésta última: la relación de conocimiento amoroso o de amor cognoscente entre el hombre y dios⁶¹². Esta relación no la entiende Unamuno como una sublimación de la cópula y de

611 Pieper, Josef: *Amor*, IX. Amor y sexualidad, p. 370

612 Véase este otro texto en el que se establece la conjunción de confusión entre amor y conocimiento: “Aquí solo quiero hablaros de íntima experiencia meterótica, mística si queréis, y de lo que es la agonía de un alma sobre la agonía de su Dios, la agonía del amor y del conocimiento, del conocimiento, que es amor, y del amor, que es

la relación carnal, sexual, sino como un caso especial de este tipo de intercambio en el que ocurre una mezcla: de amor y conocimiento por un lado, y, por otro, de los sujetos o personas implicadas en dicho intercambio. Así escribe Unamuno, inspirado por el doble significado que el hebreo concede al verbo “conocer”:

Conocer es, en efecto, engendrar, y todo conocimiento vivo supone la penetración, la fusión de las entrañas del espíritu que conoce y de la cosa conocida. Sobre todo si la cosa conocida, como sucede, es otro espíritu, y más si la cosa conocida es Dios, Dios en Cristo, o Cristo en Dios. De donde que los místicos nos hablen de matrimonio espiritual y que la mística sea una especie de *meterótica* más allá del amor.⁶¹³

Cuando Unamuno dice aquí “amor” se refiere al amor carnal y cuando dice “más allá del amor” se refiere al amor espiritual, así como entiende que hay un nivel erótico y otro meterótico del amor, ambos, no obstante, con la misma referencia y el mismo núcleo: la erótica. La relación de la meterótica con la erótica es como la de la metafísica aristotélica con la física, a la que tenía como referencia. La continuidad entre los dos planos queda garantizada por ese núcleo común, el *eros*; pero que se de una continuidad no excluye, sino más bien implica justamente que Unamuno está concediendo la existencia de los dos planos: del hombre y de dios, del amor terrenal y del amor celestial, por usar ahora estos términos. Si no fuese así, bastaría con hablar de “erótica” y no sería necesario hablar de “meterótica”. Que la erótica sea el medio y materia común de ambas no quiere decir que todo amor se quede reducido simplemente a la erótica, pues que hay un amor que va más allá de la erótica, aunque la mantenga como referencia y tenga que definirse negativamente con referencia al amor erótico. Así, no sería difícil equiparar el campo de la meterótica con el del *ágape* y al de la erótica con el de *eros*. Pero repetimos que no se trata de dos campos desquiciados como en el planteamiento de Nygren, sino de dos campos que están en sintonía, como en el planteamiento de Pieper, aunque –también es verdad– en una sintonía menos armónica o más polémica que la que presentaba el teólogo católico alemán.

En el primer texto veíamos entonces la presencia del amor espiritual, de la dinámica del amor divino, descendiendo hasta las formas más básicas del amor carnal. En el segundo texto lo que encontramos son referencias a dinámicas eróticas cuando de lo que se habla es del amor divino.

Se trata en este caso de un soneto dedicado a la comunión con dios que se encuentra en su obra poética *El Cristo de Velázquez* (1920):

EUCARISTÍA

conocimiento.” en Unamuno: OC X, *La agonía del cristianismo*, V, p. 567
613 Unamuno: OC X, *La agonía del cristianismo*, V, p. 565

Amor de ti nos quema, blanco cuerpo;
 amor que es hambre, amor de las entrañas;
 hambre de la Palabra creadora
 que se hizo carne; fiero amor de vida
 que no se sacia con abrazos, besos,
 ni con enlace conyugal alguno.
 Sólo comerte nos apaga el ansia,
 pan de inmortalidad, carne divina.
 Nuestro amor entrañado, amor hecho hambre,
 ¡oh, Cordero de Dios!, manjar Te quiere;
 quiere saber sabor de tus redaños,
 comer tu corazón, y que su pulpa
 como maná celeste se derrita
 sobre el ardor de nuestra seca lengua:
 que no es gozar en Ti; es hacerte nuestro,
 carne de nuestra carne, y tus dolores
 pasar para vivir muerte de vida.
 Y tus brazos abriendo como en muestra
 de entregarte amoroso, nos repites:
 «¡Venid, tomad, comed: éste es mi cuerpo!»
 ¡Carne de Dios, verbo encarnado, encarna
 nuestra divina hambre carnal de Ti!⁶¹⁴

Las figuras retóricas así como el recurso a palabras con la misma raíz que significan en unas ocasiones algo corpóreo y en otras ocasiones algo espiritual (sabor y saber), son el medio al que recurre Unamuno para expresar, por un lado, la analogía, la similitud, y, por otro, el encuentro, la fusión entre los dos planos, el carnal y el espiritual. Este intercambio entre extremos lo vemos en expresiones como “muerte de vida” o “amor que es hambre” en la que se aprecia de nuevo la intención de mezclar lo que la filosofía racionalista a menudo separa así como de romper la habitual jerarquía entre planos supuestamente “sublimes” y planos supuestamente “bajos”⁶¹⁵.

Es innegable la impronta materialista, popular católica del pensamiento de Unamuno, que necesita algo corpóreo y concreto en lo que tener la experiencia incluso del amor divino⁶¹⁶. Esta

614 Unamuno: OC IV, *El cristo de Velázquez*, Soneto XXXII, pp. 488-489

615 Para el tema de la relación entre el amor y el hambre, puede verse Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, II, p. 295, Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII, p. 409 y, por supuesto también su prólogo a la obra de Turró en Unamuno: OC X, «Prólogo a la obra de R. Turró, *Orígenes del conocimiento (el hambre)*» (1916), pp. 833-840, en el que escribe, entre otras cosas, en la p. 833: “[...] el mundo externo de la sensibilidad nos es revelado por el hambre, o es obra del hambre, en cuanto conocimiento. Del hambre, que es individual, y del amor, que es hambre de la especie [...]”

616 Así interpreta Unamuno el catolicismo, al que considera una forma de materialismo en contraste con el espiritualismo protestante. En un pasaje de *Del sentimiento trágico de la vida*, en el que expresa su preferencia por la obra de Velázquez en comparación con la música de Bach –algo que podríamos comparar por analogía a una preferencia por la caridad concreta y corpórea agustiniana sobre la finísima luz del *ágape* luterano–, escribe: “Y en un teólogo protestante, en Ernesto Troeltsch, he leído que lo más alto que el protestantismo ha producido en el orden conceptual es en el arte de la música, donde le ha dado Bach su más poderosa expresión artística. ¡En eso se disuelve el protestantismo, en música celestial! Y podemos decir, en cambio, que la más alta

valoración de lo concreto y material es lo que impide a Unamuno –y en general a los católicos– despreciar el cuerpo y las formas de amor que están relacionadas con éste aunque no lleguen a ser el puro amor divino, desprecio que en cambio sí se puede pensar desde posiciones como las de Nygren o Barth, que prefieren representarse a un dios puramente espiritual, solamente palabra, a tener comunión carnal con él por medio de su presencia real en la Eucaristía. Es también ese amor por lo concreto, por lo tangible, por lo de carne, sangre y hueso, lo que lleva a Unamuno a pensar que lo ideal sería que dios divinizase lo concreto y lo corpóreo como tal sin por ello tener que disolverlo o absorberlo en el ser divino. En fin, ha de pensarse, para entender mejor este poema de Unamuno, que, para los católicos, Cristo no sólo ha venido en carne cuando ha caminado sobre esta tierra entre los seres humanos, sino que sigue viniendo en carne cada vez que se celebra en la misa el misterio de la Eucaristía.

Ahora bien, si en el primer texto encontrábamos una equiparación de la cópula sexual con el acto de conocer –de conocer incluso a dios–, con lo que nos encontramos aquí es con una equiparación entre el comer y la comunión de la Eucaristía, entre el hambre de alimentos y el hambre de inmortalidad. Lo que la comida es al hambre, lo que el agua a la sed, es el dios católico en la Eucaristía al anhelo de inmortalidad. El profesor Michael Schulz, en su artículo «La filosofía empieza en el estómago. Miguel de Unamuno y su pensamiento vital» (2013), nos señala la importancia del dios católico en la filosofía de Unamuno como el eje que conecta su punto de partida, según el cual “la filosofía empieza en el estómago”⁶¹⁷, en la satisfacción de las necesidades biológicas básicas, que le habían llevado a transformar la máxima cartesiana en un paródico *edo, ergo sum*⁶¹⁸, con el punto de llegada de su reflexión filosófica, esto es, el dios con el que se comunica al fin y al cabo también por medio de la boca y del estómago, y de cuya existencia se tiene intuición por medio de nuestro anhelo de él, como se intuye que el agua existe a partir de nuestra sensación de sed. Claro que nuestra seguridad de que a la sed corresponde el líquido que da la vida y de que al hambre corresponden los alimentos proviene de nuestra experiencia de haber bebido y comido. Pero para Unamuno la experiencia de las “aguas

expresión artística católica, por lo menos española, es en el arte más material, tangible y permanente – pues que a los sonidos se los lleva el aire – de la escultura y la pintura, en el Cristo de Velázquez [...]” en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IV, p. 331. El protestantismo, con concepciones como las de Nygren, estaría muy alejado de la realidad corpórea y material, produciendo música celestial, esto es, arte y pensamientos quizá muy sutiles, pero que no calan en el mundo humano ni, por eso, alcanzan constancia y permanencia en la vida práctica y en la historia. Puede compararse esto también con su preferencia por la inmortalidad de la carne (católica) sobre la inmortalidad sólo del espíritu (helénica, de los filósofos).

617 Cuando se hace referencia a esta idea de Unamuno se lo relaciona habitualmente con la obra ya mencionada del biólogo Ramón Turró Darder titulada *Els orígens del coneixement: la fam* (1912), obra a cuya publicación en español (1921) puso prólogo el mismo Unamuno (escrito en 1916), ver Unamuno: OC X, «Prólogo a la obra de R. Turró *Orígenes del conocimiento (el hambre)*», pp. 833-840. Turró escribiría más tarde, en 1917, todavía *La base trófica de la inteligencia*.

618 “Como, luego existo”, en Unamuno: OC I, *Niebla*, XXXII, p. 658

fontanales” del Evangelio y de la “leche de paz de Cristo” es, al menos mientras mantenía la fe, tan cierta como la experiencia de la ingestión de alimentos y de bebidas, pero para la vida del espíritu. Tan ciertas como las consecuencias de una buena nutrición para el cuerpo son las consecuencias de la fe para la vida mental y moral del creyente. Y si esto era así en la infancia de Unamuno, mientras mantuvo la fe inocente, lo siguió siendo en su vida madura de otra manera, pues los estados de ensueño y de fantasía como los que se representan en *Niebla*, estados de convicción en los que se comunica con dios y se siente la propia inmortalidad, aportan al espíritu del creyente creador el alimento espiritual y mental suficiente para seguir viviendo sin caer en el completo nihilismo que se seguiría de una situación en la que el escepticismo y el agnosticismo fuesen la única dieta mental de la persona humana.

Así, el anhelo de inmortalidad, la comunión con dios, la expresión más elevada del espíritu humano, tendría para los católicos la misma estructura que el hambre a secas, expresión más básica de la animalidad humana. El pensamiento de Unamuno entorno a dios no dejaría de ser una teología católica entendida ésta también como “filosofía que empieza en el estómago”, pues que gira en lo fundamental entorno a un dios, a una palabra, a un espíritu “que se hace comida” en la Eucaristía –elemento diferencial básico entre la teología católica y la mayoría de las teologías reformadas:

Unamuno conecta la idea de este Dios ilimitado también con referencia al estómago del hombre. Según el filósofo español, el Dios que corresponde más a la vida concreta es el Dios que se muestra complaciente con el hombre en sus deseos, en su hambre y sed, y esto sería el Dios católico que se presenta en el símbolo del pan y vino consagrados, en la hostia, como vida eterna; el Dios que se hace comida, es el Dios buscado y deseado por el hombre con su hambre y sed de ser. La filosofía empieza en el estómago y llega a la teología del Dios que se hace comida. Negar este Dios, es negar la posibilidad que el hombre en sus deseos encuentre su realización –es negar que el hombre en sus dinámicas fundamentales tiene sentido.⁶¹⁹

Antes de llegar a esta conclusión, el profesor Schulz había insistido constantemente en el valor complementario que para Unamuno tienen el ser humano y dios en su método consistente en hallar a dios en el anhelo humano de inmortalidad y de amor infinito. Así como no habría sed si no hubiese agua y el agua sería indiferente al ser humano sin la sed, del mismo modo sin el hambre de inmortalidad dios sería indiferente para el ser humano y no habría tal hambre si no hubiese dios, un objeto que le correspondiese. El dios de los filósofos, el dios de Aristóteles, como sostiene Gustavo Bueno, es una idea límite según la cual dios se vuelve indiferente para los humanos y por eso lleva directamente al ateísmo y a la irreligión. Pero como veíamos, el dios de Unamuno no es un dios indiferente, insensible, para los humanos, sino muy al contrario:

619 Schulz, Michael: «La filosofía empieza en el estómago. Miguel de Unamuno y su pensamiento vital», p. 107

alimento de su hambre de inmortalidad, alimento para su amor, que es en la lógica del espíritu lo que el hambre en la lógica del organismo biológico.

No se trata aquí, como advierte el profesor de la Universidad de Bonn, de una prueba racional o metafísica de la existencia de dios, sino de una analogía que en ciertos casos podría entenderse como una constatación vital. Esa complementariedad entre el ser humano y dios, entre la sed y el agua, el hambre y el alimento, se corresponde a la perfección con la realidad de *eros*. En *eros* se conjuga la necesidad y la completud, el hambre y la saciedad, es decir, es una realidad total que se analiza, por un lado, en demanda, anhelo, deseo, falta y que sólo cobra sentido si se dan, al mismo tiempo, por otro lado, sus complementarios, esto es, correspondencia, plenitud, satisfacción, presencia. Esta propiedad de *eros* quedó claramente plasmada en el mito platónico que representa a *eros* como hijo de la abundancia y de la miseria. La analogía unamuniana, por su parte, volvería a conectar los niveles más bajos de la vida con los más altos: el hambre –otro aspecto de la animalidad como lo era antes el sexo– ocupa ahora el lugar del amor sensual en el nivel bajo del amor, mientras que el anhelo de inmortalidad, introducido por dios en nosotros y que sólo dios puede completar, ocupa el lugar que antes ocupaba el conocimiento humano de dios. La estructura de elementos complementarios se repite en ambos casos.

Schulz relaciona el planteamiento unamuniano con lo que Franz Werfel entiende bajo la máxima de que «La sed es la más cierta evidencia de la existencia del agua» y señala como origen de este argumento el principio escolástico que dice *Desiderium naturae non potest esse inane*⁶²⁰ (el deseo natural no puede ser inane, es decir, sin objeto de referencia)⁶²¹. Se ve así de nuevo la inesperada cercanía de Unamuno con la por él tan criticada escolástica.

Nuestra exposición quedaría incompleta y dejaría entender que la oposición entre las dos visiones sobre el amor es equivalente a la oposición confesional entre católicos y reformados si no incluyésemos aquí la visión de Paul Tillich. Como teólogo reformado, aunque una excepción entre sus colegas, es un ejemplo de que también desde la teología reformada es posible ofrecer una teoría unitaria del amor en la que *eros* encuentre su lugar junto al amor cristiano. Como Pieper y Unamuno, Tillich había defendido una solución al debate sobre el amor similar a la de los católicos y una asimilación del amor sensual al amor cristiano en 1955 en su obra *Liebe*,

620 El argumento de Santo Tomás se encuentra en *Suma de Teología* I, Cuestión 75 (Sobre el hombre compuesto de alma y cuerpo. Sobre la esencia del alma), artículo 6 (el alma humana, ¿es o no es corruptible), Respuesta, y dice así: “Puede ser también señal de esto (*de que el alma humana sea incorruptible*) el que cada ser por naturaleza desea a su modo, ser. En los seres que pueden conocer, el deseo sigue al conocimiento. El sentido no conoce el ser más que sometido al *aquí y ahora*, mientras que el entendimiento aprehende el ser absolutamente y siempre. Por eso, todo lo que tiene entendimiento por naturaleza desea existir siempre. Un deseo propio de la naturaleza no puede ser un deseo vacío. Así, pues, toda sustancia intelectual es incorruptible.”

621 Schulz, Michael: «La filosofía empieza en el estómago. Miguel de Unamuno y su pensamiento vital», p. 105

Macht, Gerechtigkeit – Amor, poder, justicia en la que, combinando los descubrimientos que el psicoanálisis acababa sacar a la luz con sus conocimientos de teología dogmática, se había mostrado contrario a la tendencia de sus colegas reformados a dislocar *eros* de *ágape*.

Para Tillich, sin embargo, no se da realmente una síntesis entre ambas tendencias del amor, lo que demuestra una vez más que dicha síntesis sólo se puede pensar desde las coordenadas de la caridad católica. Tillich, aún defendiendo la unidad del amor, no llega a defender como amor cristiano algo equiparable a la caridad, por eso tampoco podemos ponerlo en el grupo de Pieper y Unamuno. Tillich ocuparía más bien un término medio entre estos autores católicos y los reformados adversarios a ultranza de *eros*, pues si bien no llega a denostar a *eros*, tampoco le dedica elogios ni le ofrece un lugar en la vida cristiana como sí hacía Pieper.

Lo que él propone consiste más bien en una superación completa en la que se da al mismo tiempo una integración, ya no una supresión como en los otros autores, sino una asimilación del resto de los amores en el *ágape*, que vendría a elevar a la plenitud lo valioso que estaba ya incoado en los amores naturales:

Hasta el momento no hemos hablado de *ágape*, la cualidad del amor que predomina en el Nuevo Testamento. Y no lo hemos hecho porque el *ágape* sea la última y más elevada forma del amor, sino porque el *ágape* procede de otra dimensión y entra en la plenitud de la vida y en todas las cualidades del amor. Podríamos llamar *ágape* a la profundidad del amor, o al amor en relación con el fondo de la vida. Podríamos decir que la realidad última se manifiesta en el *ágape*, y transforma la vida y el amor. El *ágape* es el Amor que se introduce en el amor, como la revelación es la Razón que se introduce en la razón, y el Verbo de Dios es la Palabra que penetra toda palabra.⁶²²

Tillich es ya más cuidadoso que Nygren y Brunner al decir que en el Nuevo Testamento el *ágape* es la forma de amor que “predomina” y no la “exclusiva”, como decían ellos. El *ágape* es la forma del amor más cercana al fundamento de la vida y por eso el punto de emanación mismo de la vida en el que llega a confundirse con ella. El *ágape* es el dios del amor que es el dios vivo que es vida y principio de toda vida –nótese que Tillich insiste en el aspecto “vital” de dios tanto como Troeltsch insistía en su aspecto “personal”. Así, el *ágape* se infiltra desde arriba, desde otra dimensión, en las formas más bajas del amor, se vierte e interviene en ellas elevándolas sobre la ambigüedad de su egocentrismo a base de dirigir las de nuevo hacia su fuente, a base de devolverlas a su origen. El *ágape* estaría en relación al amor humano como la revelación está en relación a la razón humana y el verbo divino en relación a cualquier otra palabra humana: no las anula ni las suprime, las eleva y perfecciona transformándolas por medio de la gracia.

Continúa Tillich:

622 Tillich, Paul: Amor, poder y justicia, «El ser y el amor», Una ontología del amor, pp. 50-51

Resumiendo anticipadamente mi tesis, podríamos decir: en la comunidad santa, la cualidad *ágape* del amor penetra las otras cualidades –*libido*, *eros* y *philia*– y las eleva por encima de las ambigüedades de su autocentralidad.⁶²³

Nótese que aquí Tillich, al hablar de la ambigüedad y de la “autocentralidad” de los otros modos del amor, coincide con el diagnóstico de Nygren al entender que *ágape* es un amor no egocéntrico, sino excéntrico, mientras que la característica –y la razón de su imperfección– de las otras formas del amor es el ser cada cual más egocéntrico, más autocentrado. Pero *Ágape*, para Tillich, no suprime, ni elimina ni persigue al *eros*, sino que lo penetra y traspasa, como veíamos que ocurría también en teorías como la de Unamuno o Pieper, para elevarlo de sus tendencias impersonales y reificadoras a la comunidad interpersonal y vital:

El *ágape* hace responsable al *eros* cultural y hace personal al *eros* místico.⁶²⁴

Por otra parte, Tillich dirige una crítica contra ciertas visiones de *eros* –que se corresponderían con las que hemos presentado de Barth y Nygren– a las que acusa de reducir el término de *eros* solamente a una forma muy específica del amor, a la “concupiscencia”. Si *eros* fuese solamente concupiscencia, entonces se entendería la actitud adversa de esos autores contra *eros*; pero Tillich considera desacertado connotar por un lado a *eros* como si fuese solamente concupiscencia y pretender después que ese concepto tan estrecho y reduccionista abarque y denote todas las formas de amor natural humano:

Los intentos de establecer un contraste absoluto entre el *ágape* y el *eros* suelen suponer una identificación entre el *eros* y la *epithymia*. Ciertamente es que en todo *eros* existe *epithymia*, pero no lo es menos que el primero trasciende a la segunda. El *eros* busca una unión con lo que es portador de valores, pero precisamente por esos valores de que es portador.⁶²⁵

Eros contiene a la concupiscencia, pero es más que concupiscencia, porque, a diferencia de aquélla cuando se da aislada, *eros* busca valores y es portador de valores. Ser sujeto de valores es algo que Tillich considera positivo a la hora de valorar el tipo de amor que se produce por motivo de virtud. En esto coincide de nuevo con Pieper, aunque fuera éste más aristotélico que Tillich, pero se aleja de Barth que, como veíamos arriba, sostiene que el ser sujeto de valor es

623 Tillich, Paul: Amor, poder y justicia, «La unidad del amor, el poder y la justicia en su relación con la realidad última», El amor, el poder y la justicia en la comunidad santa, p. 151

624 Tillich, Paul: Amor, poder y justicia, «La unidad del amor, el poder y la justicia en su relación con la realidad última», El amor, el poder y la justicia en la comunidad santa, p. 153

625 Tillich, Paul: Amor, poder y justicia, «El ser y el amor», Una ontología del amor, p. 47

una característica a descartar del amor cristiano: éste es pura gratuidad, no puede hablarse de valores ni de virtudes en su caso.

La idea de “portador de valores” nos recuerda a la interpretación del amor de Scheler, que afirmaba también que el amor sólo podía dirigirse a sujetos portadores de valores en cuanto lo eran de valores positivos, al fin y al cabo, en cuanto contenían algo bueno o el bien⁶²⁶, pero no en cuanto llevaban valores negativos, en cuyo caso debería darse la desafección o incluso el odio. Eso convierte para Tillich al *eros* en un amor interpersonal que va más allá de la pura concupiscencia, del simple deseo, y que lo acerca a lo que veíamos arriba que significaba la amistad para Santo Tomás. *Eros* sería, entendido así, según Tillich, un paso intermedio entre *epithymia* y *philia*.

Tillich, lo mismo que Unamuno, busca más bien qué es lo común a todas las formas del amor para extraer luego de ellas la definición y quintaesencia del amor. Tillich defiende, por eso, que no se trata de amores diferentes, sino de tipos distintos del mismo amor y, como Scheler, prefiere hablar de “formas, especies y modos”⁶²⁷ del mismo amor y no de amores completamente diferentes con fuentes ontológicas distintas e incompatibles:

Pero si el amor, en todas sus formas, es el impulso hacia la re-uni6n de lo que est1 separado, entonces resultan perfectamente compatibles las diferentes cualidades de la naturaleza 6nica del amor. Tradicionalmente se considera a la *epithymia* (el “deseo”) como la cualidad m1s baja del amor y se la identifica con el deseo de la propia satisfacci6n sensual. Por parte de los moralistas, tanto fil6sofos como te6logos, existe un marcado inter6s en abrir un verdadero abismo entre esta cualidad del amor y las que se suponen m1s elevadas y esencialmente distintas. Por otro lado, en el 1mbito naturalista, existe la tendencia a reducir todas las dem1s cualidades del amor a esta cualidad de la *epithymia*. La soluci6n a este problema s6lo es posible hallarla a la luz de la interpretaci6n ontol6gica del amor.⁶²⁸

La definici6n del amor no como fuerza unitiva, sino como el impulso a reunir lo que ha sido separado, de ecos neoplat6nicos, no es una definici6n que encontremos en Unamuno, para el que lo esencial en el amor es el impulso hacia la eternidad; pero s6 sí es com6n a Unamuno el presentar las distintas formas del amor como implicadas las unas en las otras, de forma que hay erotismo en la relaci6n eucar6stica con dios y gracia en el amor carnal humano. Si hay deseo en el amor de dios y en el amor a dios, hay entrega sacrificial a6n en las formas m1s b1sicas del amor sexual. As6, rechazan tanto Tillich como Unamuno el planteamiento disyuntivo de dos amores incompatibles en el que uno de los amores queda divinizado y el otro completamente denigrado.

626 Ver Scheler, Max: *Esencia y formas de la simpat6a*, B. El amor y el odio, II Los valores fundamentales del amor y el “amor al bien”, explicado especialmente en la p. 210.

627 Ver en Scheler, Max: *Esencia y formas de la simpat6a*, B. El amor y el odio, IV Las formas, los modos y las especies del amor y del odio, pp. 225-231

628 Tillich, Paul: *Amor, poder y justicia*, «El ser y el amor», Una ontolog6a del amor, pp. 45-46

Por otra parte, Tillich comparte también con Unamuno y Scheler –como veíamos en el capítulo de este trabajo dedicado a la compasión– el rechazo de las teorías naturalistas que pretenden reducir todas las formas del amor al amor sexual o al amor de deseo y concupiscencia. Seguramente Unamuno no ha llegado a establecer lo que Tillich considera una ontología y una metafísica del amor –por más rasgos metafísicos que tenga su pensamiento sobre el amor; pero, tal como apuntaban ya las interpretaciones de Marías y de Kostra, no hay duda de que en Unamuno el amor es un principio ontoteológico y no sólo un sentimiento o una pasión. El amor de Unamuno sería además, como vamos a ver inmediatamente, la única forma posible de mantenerse en el sentimiento trágico de la vida sin renunciar de una manera o de otra a vivir, esto es, sin caer de una manera o de otra en el nihilismo y en el suicidio que, de una manera o de otra, también intentaron evitar los existencialistas⁶²⁹.

Además, tenemos los textos de Unamuno en los que habla de la meterótica como una especie de filosofía o de metafísica, los cuales nos hacen pensar que Unamuno barruntaba sobre algo similar a la ontología del amor de la que habla Tillich en este texto.

Pero antes de llegar a esto, que será el último paso de nuestro trabajo, y que es la solución unamuniana al mismo tiempo al problema del amor y al problema que plantea el sentimiento trágico de la vida, es conveniente volver a analizar el amor unamuniano aplicándole los conceptos dicotómicos de *eros* y *ágape* –que él no utiliza–, para que se vea claramente que el concepto unamuniano del amor es un compuesto no disyuntivo que implica ambos aspectos y vertientes del amor. Así podremos presentar, tras los modelos de solución conjuntiva de Pieper y Tillich y en contraste con los modelos de solución disyuntiva de Kierkegaard, Nygren y Barth, la solución y alternativa unamuniana a estas teorías del amor.

Se pueden encontrar en el amor de Unamuno multitud de rasgos que pueden llevar a pensar que se trata de *eros* cuando habla de amor, por ejemplo cuando establece la estrecha relación del amor con la muerte, la idea de que el amor es mortal, característica de *eros*, mas no de *ágape*:

El amor es hermano, hijo y a la vez padre de la muerte, que es su hermana, su madre y su hija. Y así es que hay en la hondura del amor una hondura de eterno desesperarse, de la cual brotan la esperanza y el consuelo.⁶³⁰

629 El tono de la propuesta existencialista para evitar el suicidio nihilista lo da Albert Camus, especialmente en su obra *Le mythe de Sisyphe – El mito de Sísifo* (1942), al iniciar su ensayo diciendo que no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio; pasando luego a explicar que el suicidio no consiste solamente en quitarse la vida física de forma violenta, sino que toda vida que no se ha sobrepuesto a la asfixia del nihilismo, termina de una manera o de otra en un suicidio más o menos manifiesto.

630 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 383

La naturaleza del amor es contradictoria y paradójica, al modo de los dióscuros, implica una oposición esencial, no es armónica. Esto recuerda más a la naturaleza compuesta de *eros* como hijo de la necesidad y la abundancia que al *ágape*, no necesitado y no afectado por ningún aspecto negativo que sea el reverso de sus aspectos positivos: el *ágape* es el sumo bien y la simplicidad divina. Esta calidad trágica del amor relacionada con su calidad mortal y contradictoria recuerda al círculo vicioso del *eros* del que hablaba Barth en un texto que citábamos arriba. Así Unamuno:

Es el amor, [...], lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana.⁶³¹

Unamuno no puede estar refiriéndose en estos pasajes al amor de dios, pues éste es sin duda inmortal y todo él esperanza y consuelo, nada de trágico y desesperante hay en él.

Más todavía pareciera estar hablando de *eros* cuando dice que el amor es deseo, separándolo de la idea y de la voluntad:

Porque el amor no es en el fondo ni idea ni volición; es más bien deseo, sentimiento; [...].⁶³²

Por no hablar del aspecto invasor de la caridad tal como la entiende Unamuno, a la que hace referencia Cerezo Galán al hablar de la esencia de la voluntad unamuniana como una voluntad hambrienta impregnada de avidez ontológica⁶³³. El aspecto invasor e incluso agresivo de la caridad unamuniana procede de su concepción de la personalidad como la tendencia a llegar a serlo todo sin dejar de ser uno mismo, como una realidad impulsada por una voluntad totalizadora, ávida de abarcar siempre más. Aunque en lo esencial, la caridad invasora unamuniana sería la respuesta a una perversión habitual de la caridad que consiste en que ésta es a menudo practicada más por causa de debilidad y cobardía, como una estrategia para conseguir amor, en lugar de ser practicada como consecuencia de un desbordamiento de fuerza, vitalidad y amor –recordemos que para Unamuno la verdadera caridad es un desbordamiento de la compasión. Caridad no sería dar a cada uno lo que pide y dice necesitar para tener a todo prójimo contento y evitar así displaceres y tensiones⁶³⁴. La caridad consistiría en mejorar la vida

631 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 381

632 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 381

633 Cerezo: «El pesimismo trascendente», pp. 278-279

634 Véanse los pasajes ya mencionados en Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI, p. 497

del otro desde su fundamento, mostrándole lo que está mal en su cosmovisión y obligándole a tomar la visión propia del mundo si ésta es mejor que la suya.

Esta caridad invasora, además de una crítica a la caridad fácil y cobarde del que entrega la bolsa por salvar la vida, es también una interpretación realista de lo que ha sido de hecho la práctica de la caridad en la historia del cristianismo en la medida en la que éste ha tenido éxito e implantación política. Esta sería la caridad que verdaderamente ha existido en la historia de la Iglesia y no la que a menudo existe solamente en los libros y en descripciones ideales sobre lo que tendría que ser la caridad de gran estilo retórico y belleza estética. Los elementos eróticos de esta “caridad invasora” unamuniana no pueden negarse.

Pero tanto como la afirmación de la presencia de un componente erótico en todo amor, no falta en Unamuno siempre como corolario la crítica al amor que es exclusivamente erótico, egoísta y egocéntrico:

Hase dicho del amor que es un egoísmo mutuo. Y de hecho cada uno de los amantes busca poseer al otro, y buscando mediante él, sin entonces pensarlo ni proponérselo, su propia perpetuación, busca consiguientemente su goce. Cada uno de los amantes es un instrumento de goce inmediatamente y de perpetuación mediatamente para el otro. Y así son tiranos y esclavos; cada uno de ellos tirano y esclavo a la vez del otro.⁶³⁵

Este amor solamente erótico se encontraría en la fase de la conciencia correspondiente a la relación hegeliana del amo y del esclavo y no habría llegado a la verdadera amistad, donde no se da ya esta relación de posesión y pertenencia, de dominio y sometimiento. Pero más que en la esencia del amor, el problema se encontraría en otro lugar: se trataría de un problema intelectual que consiste en confundir el medio con el fin y que se debería a su vez a una falta de conciencia sobre la verdadera esencia del amor por no haber alcanzado o no haber pasado lo suficiente por la experiencia del dolor y de la compasión, medios que elevan al amor a sus formas más espirituales.

Este problema intelectual y de conciencia, por el cual el amor se vería detenido en su desarrollo humano natural en dirección al amor espiritual, más acabado y perfecto, vendría provocado y confirmado por un vicio que no sería el amor mismo, sino la avaricia, vicio que se podría definir como un exceso en el instinto de conservación y un fallo en el de perpetuación, es decir, en el fondo, un fallo en el amor, una falta de amor:

¿Tiene algo de extraño acaso que el más hondo sentido religioso haya condenado el amor carnal, exaltando la virginidad? La avaricia es la fuente de los pecados todos, [...] la entraña

635 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 382

del pecado es esta, tomar los medios como fines, [...]. Y el amor carnal que toma por fin el goce, que no es sino medio, y no la perpetuación, que es el fin ¿qué es sino avaricia? Y es posible que haya quien para mejor perpetuarse guarde su virginidad. Y para perpetuar algo más humano que la carne.⁶³⁶

El amor carnal no sería en sí una forma degradada del amor, sino en cuanto, por avaricia, se pierde de vista la finalidad a la que ha de ordenarse y se trastornan los fines por los medios. La castidad y la virginidad serían concebidas como algo positivo en la medida en la que el ahorro de energías con respecto a las ocupaciones del amor carnal permitiría dedicar toda la atención a las obras del amor espiritual que llegaría todavía más lejos en sus logros gracias a la frustración del amor carnal producida por la completa renuncia a éste. Aunque como hemos visto –y es un tema sobre el que Unamuno, indeciso, vuelve una y otra vez– no parece estar del todo convencido de que sea posible una inmortalidad solamente en espíritu ya que la inmortalidad de la carne, ya sea por medio de la procreación ya sea por medio de la resurrección, se le aparece como una forma más segura y deseable de alcanzar la inmortalidad. Pero sería razonable entender aquí que los elogios de Unamuno a la castidad y la virginidad como ascéticas religiosas se deben a que con ellas se intenta evitar el que los humanos se detengan en el amor carnal como fin en sí mismo en lugar de entenderlo como medio hacia fines superiores.

Una vez más se ve que no es posible en el pensamiento de Unamuno identificar amor carnal con *eros* y amor espiritual con *ágape*. Eros, la avaricia, la concupiscencia pueden estar tan presentes en los fenómenos de amor espiritual como en los del amor carnal y, a la inversa, generosidad y entrega, que son características de *ágape*, puede haberlas tanto en el amor espiritual como en el amor carnal.

En una de sus novelas, titulada *Una historia de amor* (1911), Unamuno presenta la historia de un chico y una chica que, siendo jóvenes y estando su amor aún fresco, no se atreven a comprometerse el uno por el otro y, frustrados de esa experiencia de amor carnal que no sigue su desarrollo natural en el matrimonio, deciden hacerse monjes. Es una historia en la que puede verse perfectamente esta ambigüedad unamuniana con respecto a cuál sea la naturaleza del amor verdadero, si ha de ser más cercana al amor carnal o si más cercana al amor puramente espiritual. Por una parte, pareciera que los protagonistas, al decidirse por la vida monacal, hubieran optado por el amor que realmente trae la inmortalidad y la comunidad con dios; pero, por otra parte, puede entenderse también que su decisión fue causada por una deficiencia en su amor: no fueron capaces de comprometerse, no fueron fuertes lo suficiente para afrontar las dificultades y dolores

636 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, p. 383

que implica el amor real en pareja y en el matrimonio y, por eso, se replegaron a la práctica del amor espiritual en solitario con dios⁶³⁷.

En esta novela, en el sermón que sostiene el monje cuando, al final de la narración, visita el claustro de las monjas donde estaba su antigua amada, podemos leer tanto una crítica al egoísmo, a la incapacidad para entregarse, como una descripción del verdadero amor que da buena nota de que Unamuno conocía bien las características del amor como virtud teologal y como don divino. En el momento en el que el monje critica el esgoísmo, dice así:

>>Pero es el egoísmo, hermanas y hermanos míos, es el triste y fiero amor propio el que nos ciega para no ver al Amor que nos abraza y envuelve, para no sentirle. Queremos robarle algo, no entregarnos por entero a él, y el Amor nos quiere y nos reclama enteros. Queremos que sea Él nuestro, que se rinda a nuestros locos deseos, a la rebusca de nuestro personal brillo, y Él, el Amor, el Amor encarnado y humanado, quiere que seamos suyos, suyos por entero y sólo suyos. ¡Y qué pronto nos rendimos! ¡Al vernos al pie de la cuesta! Y ¿por qué nos rendimos? Por las tristes razones -¡razones, sí!, miserables razones- [...].>>⁶³⁸

La ambigüedad de las palabras de Unamuno es una de las notas claves para entender este pasaje, pero es una ambigüedad que inunda todo su pensamiento sobre el amor. Ya lo veíamos en los textos de arriba, al intentar discernir los rasgos eróticos de su amor: cuando seguíamos leyendo, la situación se invertía rápidamente y, si bien descubríamos en el amor de Unamuno la muerte, indiscutible rasgo erótico, al poco descubríamos que a su muerte sigue la resurrección, indiscutible rasgo del amor divino, del *ágape*. La alternancia entre estos dos rasgos que Unamuno no denomina con estos términos es constante y si, para él, el amor es hermano de la muerte (*eros*), es también la única medicina contra ella (*ágape*).

Pero hablar de “ambigüedad” con respecto a este texto en el contexto de la novela se quedaría corto: el discurso del monje tiene más de dos interpretaciones posibles; pero una de ellas, la que nos interesa aquí, sería entender que el monje critica su decisión de meterse al claustro como una decisión egoísta, por no entregarse al amor encarnado tal como se le presentó en el cuerpo de su amada, por haberse rendido muy pronto ante las dificultades de ese amor real. Con esto, Unamuno estaría diciendo que el verdadero amor, incluso el verdadero amor espiritual, no

637 En *Vida de Don Quijote y Sancho* la tensión entre ambas opciones alcanza su culmen: mientras, por un lado, Unamuno afirma que Don Quijote se muere sin haber conocido el amor carnal, que es el que da la verdadera inmortalidad (ver Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 259), afirma que Santa Teresa, un personaje quijotesco, decidió no casarse para así poder dedicarse al único que sacia la sed de amor infinito y sustancial, esto es, a dios: “También ella, Teresa, como Alonso Quijano anduvo doce años enamorado de Aldonza, así tuvo ella trato con quien por vía de casamiento le pareció podía acabar bien, y aquel con quien confesaba le dijo que no iba contra Dios (*Vida*, cap. II), pero comprendió el premio que da el Señor a los que todo lo dejan por Él y que el hombre no aplaca la sed de amor infinito, y aquellos libros de caballerías a que fue aficionada le llevaron a través de lo terreno del amor, al amor sustancial, y anheló gloria eterna y engolfarse en Jesús, ideal del hombre.” en Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 138

638 Unamuno: OC II, *Una historia de amor*, pp. 445-446

necesariamente es el amor del monje enclaustrado, sino que también el amor del matrimonio puede ser ese amor o serlo aún en una forma más perfecta, mientras que el amor del claustro puede resultar, contra toda apariencia, amor más erótico y autoerótico que el del matrimonio, que siendo quizá más carnal, sería menos conservador, menos avaricioso, y podría ser verdadero amor de entrega.

Nótese que de nuevo Unamuno se refiere al “egoísmo”, negativamente connotado, como “amor propio” y no como “amor a sí mismo”. El amor verdadero, además, no sería algo que haya que buscar o para lo que haya que esforzarse o disciplinarse ascéticamente, sino algo que nos envuelve, que es omnipresente, que nos asalta y sorprende y ante el que la persona sólo tiene que abrirse para que actúe sobre ella; pero eso implica que ha de librarse primero de la cerrazón que produce el amor propio, el egoísmo con que se quiere poseer y dominar. Que con este “Amor” escrito con mayúsculas se refiere a dios, al dios amor, al amor de dios, lo sabemos porque le asigna el atributo de la omnipresencia y se refiere a él una vez más con las características inconfundibles de Cristo cuando dice “Amor encarnado y humanado”.

Se ven en este texto los rasgos negativos que arriba, en las descripciones de Barth y Nygren, leíamos bajo el nombre de *eros*. Vemos que Unamuno también rechaza muchas de dichas características del amor egoísta, pero Unamuno no entiende que todo amor natural humano caiga bajo esa descripción ni usa el nombre del *eros* para referirse al amor al que critica. Como ya sabemos, Unamuno ni siquiera critica el amor a sí mismo, amor que valora positivamente, sino que sólo se dirige críticamente contra el amor propio y el amor egoísta de posesión, el que no es paciente, comprometido ni entregado, el que es tiránico y produce una relación en la que hay amos y esclavos.

Pero véase en esta otra parte del sermón del monje la continuación de la descripción del amor verdadero y valórese si no conocía Unamuno también a la perfección el amor divino, *ágape*, tal como lo describían los autores mencionados cuando defendían su pureza:

¡Esperar al Amor! ¡Sólo le espera el que ya le tiene dentro! Creemos abrazar su sombra, mientras él, el Amor, invisible a nuestros ojos, nos abraza y nos oprime. Cuando creemos que murió en nosotros, suele ser que habíamos muerto en él. Y luego despierta cuando el dolor le llama. Porque no se ama de veras sino después que el corazón del amante se remejió en almirez de angustia con el corazón del amado. Es el amor pasión coparticipada, es compasión, es dolor común. Vivimos de él sin percatarnos de ello, como no nos damos cuenta de vivir del aire hasta los momentos de congojoso ahogo. ¡Esperar al Amor! Sólo espera al Amor, sólo le llama el que le tiene dentro de sí, el que de su sangre, aun sin saberlo, vive. Es el agua soterraña la que aviva la sequía. [...]. Y llega un punto en que la reseca tierra sedienta se abre, y brotan a su sobrehoz en surtidor las ocultas aguas. Así es el amor.⁶³⁹

639 Unamuno: OC II, *Una historia de amor*, pp. 445-446

La reflexión de este texto recuerda a otra en la que Bultmann, combinando ideas kierkegaardianas presentes en su *Las obras del amor*, dice, por un lado, que la pregunta por el amor carece de sentido, pues el que se pregunta o busca el amor, o bien ya lo tiene, o bien no puede encontrarlo (al menos no lo encontrará debido a su esfuerzo de búsqueda)⁶⁴⁰. Por eso mismo tampoco es posible decidirse a amar o decidirse por el amor: el amor no es un resultado del obrar humano, es algo con lo que el ser humano se encuentra primordialmente, inevitablemente y que lo lleva a obrar, es una gracia divina, un don, una virtud infusa; lo único sobre lo que el ser humano puede decidir es si cerrarse y darle la espalda o estar dispuesto para él⁶⁴¹. Es decir, que esta descripción del amor de Unamuno como una fuerza omnipresente y encarnada coincide perfectamente con la visión ortodoxa de la caridad como virtud teologal, infundida en las almas de quienes aman aún sin saberlo, del amor divino que es imbuido y que no es una obra humana.

Así como aquella crítica de Unamuno al amor avaricioso sonaba mucho a la crítica que otros dirigían contra *eros*, suena mucho este elogio del amor verdadero al encomio que aquellos hacían de *ágape*. Pero aún esto no autoriza a equiparar a Unamuno con esos autores, pues ya sabemos que lo que ocurre es que Unamuno maneja un criterio diferente. Esto explica que, en su valoración del amor, reconozca como aspectos positivos del amor verdadero rasgos que aquéllos consideraban eróticos y, por eso, rechazables. Y, por otro lado, aunque Unamuno reconozca en su descripción del amor verdadero muchos aspectos del *ágape* que aquellos defendían, también rechaza aspectos del *ágape* por considerarlos negativos para el amor humano por ser demasiado abstractos e inadecuados a su naturaleza o por suponer, incluso, mala fe (era el caso del que se mete a amar a dios porque es incapaz de amar a sus prójimos).

Unamuno, además de haber disertado teóricamente sobre estos rasgos del amor, todavía ha representado este contraste entre dos formas de amor recurriendo a dos figuras principales de la literatura y del acerbo español que vendrían a ser verdaderas personificaciones de ambas formas de amar, la espiritual y la sensual: Don Quijote, el caballero de la fe, sería al mismo tiempo el

640 Dice en Bultmann, Karl Rudolf: *Glauben und Verstehen*, I, «Das christliche Gebot der Nächstenliebe», p. 240: “De hecho sólo puede responderse con palabras al que con ellas pregunta o bien que, en el fondo, ya conoce aquello por lo que pregunta, pues que ama; o que carece de amor y es por eso que no puede saber sobre lo que pregunta. Pero además de eso hay todavía una respuesta, no con palabras, sino de hecho, con el acto de amor.” En el original: „In der Tat kann dem Fragenden in Worten nur entweder geantwortet werden, daß er im Grunde schon weiß, wonach er fragt, da er ja liebt; oder daß er lieblos ist und es deshalb nicht wissen kann. Aber außerdem gibt es noch eine Antwort, nicht mit Worten, sondern mit der Tat, mit der Tat der Liebe.“

641 En Bultmann, Karl Rudolf: *Glauben und Verstehen*, I, «Das christliche Gebot der Nächstenliebe», p. 241: “Una vez más: una *resolución* por el amor no sería nunca una resolución por *amor*. El amor ha de estar ya siempre ahí.” En el original: „Noch einmal: ein *Entschluß* zur Liebe wäre kein *Entschluß* zur *Liebe*. Die Liebe muß schon vorher da sein.“

caballero del *ágape* (o, en los términos de Unamuno, del “amor de entrega”), y Don Juan, prototipo del *eros* entendido como amor sensual y puramente de concupiscencia (o, de nuevo en los términos de Unamuno, del “amor egoísta”).

Sobre estos dos personajes escribe el vasco salmantino:

Don Quijote amó a Dulcinea con amor acabado y perfecto, con amor que no corre tras el deleite egoísta y propio; entregose a ella sin pretender que ella se le entregara. Se lanzó al mundo a conquistar gloria y laureles para ir luego a depositarlos a los pies de su amada. Don Juan Tenorio habríase dedicado a rendirla con la mira de poseerla, de saciar en ella su apetito, no más que por amor de gozarla y pregonarlo; Don Quijote, no. Don Quijote no se fue de galán al Toboso a enamorarla, sino que se echó al mundo a conquistarlo para ella. [...]. Don Quijote amó a Dulcinea con amor acabado, sin exigir ser correspondido; dándose todo él y por entero a ella.⁶⁴²

Pero poco a de durar la claridad de esta distinción, pues si Unamuno gusta de establecer oposiciones extremas, no gusta de dicotomías simplistas y enseguida recurre a la tensión que existe entre los extremos para volver a confundir los elementos de su análisis. Su método no es menos el establecer contrarios en tensión extrema que la resolución dialéctica de los mismos por medio de su conversión en paradojas.

Para empezar, Unamuno dice que Don Juan ama con amor superficial, busca el goce del cuerpo, sensual, pasajero, sin llegar a ser consciente o sin querer ser consciente de que ése es sólo el medio y que concentrándose en él deja de lado el fin, es decir, que en realidad no ama. Don Quijote, en cambio, con la vista puesta en el fin, la inmortalidad espiritual, no necesita conquistar a Dulcinea y ni siquiera se dirige a ella directamente, sino que va, tomándola a ella como medio en busca de un valor superior: la inmortalidad del espíritu, la inmortalidad como ente de ficción de la historia de la humanidad.

Pero tampoco el amor de Don Quijote, por más que sea espiritual y de entrega, es un amor perfecto. Contra este amor que Unamuno idealizaba todavía en *Vida de Don Quijote y Sancho* se lanza una crítica desde la teoría del amor al prójimo que Unamuno elaboró posteriormente y que, como veíamos, se encontraba ya en germen en la novela mencionada de 1911, a saber, que un amor como el de Don Quijote por Dulcinea, es un amor ideal y no real, ya que no se dirige a persona concreta. Según esto, el verdadero amor de Don Quijote sería Sancho, con el que sí tenía trato y conocimiento personal y concreto y con el que sí practicaba el amor al prójimo que es la caridad. Mientras, su amor por Dulcinea sería un amor romántico, ideal, por una idea, por la gloria, pero no por una persona encarnada con la que se tiene trato directo de tú a tú o de yo a tú. El amor de Don Quijote, que parecía el más perfecto, se descubre así en realidad un amor egoísta

642 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 66

y egocéntrico en el peor de los sentidos que puedan tener estas palabras, en un amor que realmente no se dirige a ningún prójimo, esto es, un amor que no merece el nombre de la caridad y que se reduce, por ser amor a una idea, a simple amor propio. Pero, en fin, en este texto podemos ver a la perfección la crítica de Unamuno por una parte a la concupiscencia (que no al *eros*) y, por otra parte al *ágape* abstracto, desinteresado e idealista (que no a la caridad).

Pero descubrimiento de las apariencias y la disolución de las distinciones claras no se quedan ahí y también el personaje de Don Juan y su amor tienen un reverso. Es verdad que su amor por Inés sería posesivo, seductor, superficial y aprovechado, que tendría por objetivo el goce y no la inmortalidad y por eso, sería amor propio pasajero y no generador de verdadera inmortalidad. Pero resulta que Don Juan es un personaje tan inmortal como Don Quijote y ha conseguido immortalizarse en la representación, en la memoria de las gentes, tanto como el caballero de la fe, por lo cual, según la teoría unamuniana, ha de alimentar su acción liviana en el mundo un impulso mucho más fuerte, firme y constante que el amor superficial por el que es conocido, una voluntad de inmortalidad y un amor por la vida que sean muchísimo más constantes que sus vaivenes en el amor sensual.

Es para dar expresión a este pensamiento, a esta hipótesis que explica el fondo de amor espiritual que inspiraba a Don Juan, para lo que Unamuno escribe su obra de teatro *El hermano Juan* (escrita en 1929 y publicada en 1934) en la que Don Juan acaba convertido en monje por haber descubierto su verdadera vocación, la pasión que lo había llevado a buscar desesperadamente representación en los ojos de todas sus amadas y del mundo, a saber, la pasión por ser inmortal, objetivo esencial, como sabemos, del amor divino y verdadero. Era esa voluntad inconfesada e inconsciente la que le había llevado a buscar compulsivamente su realización en una amada tras otra.

Unamuno completa así su interpretación sobre Don Juan para afirmar que tanto él como Don Quijote son personajes inspirados por la pasión de inmortalidad. Don Quijote habría tenido más firmeza de espíritu en la medida en la que había permaneciendo fiel a una sola amada, pero se habría mostrado débil al no llegar a tener nunca contacto personal con ella; mientras, Don Juan, más fuerte en ese sentido por haber podido entablar relaciones directas con el sexo opuesto, habría carecido de la firmeza de espíritu suficiente para mantenerse constante en una dirección y, en este sentido, habría sido débil, incapaz de comprometerse. Ambos personajes tendrían también en común el no haber podido ser padres. La inmortalidad de ambos es la propia de los personajes de ficción, como la de Augusto Pérez es una inmortalidad representacional, de fama, en la memoria, pero no de carne y hueso, —a no ser que se entienda que esos personajes tomen carne una y otra vez en los quijotes, don juanes y augustos perez que ha habido siempre a lo

largo de la historia. Pero ambos, en fin, Don Quijote y Don Juan, habrían alcanzado, no obstante, la inmortalidad de representación, se habrían convertido en entes de ficción del acervo de un pueblo entero, se habrían hecho eternos y con eso habría realizado el fin del amor verdadero, demostrándose inspirados por él.

Pero con todo, no deja de ser cierto que Unamuno idolatró a Don Quijote en su juventud y no así a Don Juan, al que más bien criticó y despreció⁶⁴³. El personaje de Don Juan, a diferencia del de Don Quijote, habría necesitado la reinterpretación a la que lo somete en la obra de teatro mencionada para poder ser aceptado por Unamuno.

Don Quijote, en cambio, idealizado por Unamuno como un Cristo español en el tiempo en el que escribía *Vida de Don Quijote y Sancho*, aunque no había alcanzado la inmortalidad de la carne, sí había llegado a comprender la esencia del amor, a saber, que es necesario ser vencido por él y morir en él para resucitar en él:

Ved aquí cómo cuando es vencido el invicto Caballero de la Fe es el amor lo que en él vence. Esas sublimes palabras del vencimiento de Don Quijote son el grito sublime de la victoria del Amor. Él se había entregado a Dulcinea sin pretender que por eso se le entregase Dulcinea, y así su derrota en nada empañaba la hermosura de la dama.⁶⁴⁴

Así describe Unamuno el triunfo del amor en Don Quijote, triunfo del que Don Juan, al menos el de Tirso de Molina, no habría sido capaz. Hasta este momento, Don Juan era un Don Quijote inacabado, mientras que Don Quijote era un Don Juan acabado. Unamuno donquijotizará y unamunizará a Don Juan para, a su entender, completarlo en su obra *El hermano Juan*.

Así como en estos dos personajes se ven representados los aspectos del amor que distingue Unamuno, la unidad que Unamuno quiere establecer entre ambos se ve reflejada en la idea de realizar una síntesis entre ambos personajes que llega a representarse como un mítico encuentro entre Don Quijote y Don Juan:

¡Cuánto daría por haber presenciado un encuentro entre Don Quijote y Don Juan y haber oído al noble caballero de la locura, al que anduvo doce años enamorado de Aldonza sin atreverse a abrirle el pecho, lo que le diría al rápido seductor de doña Inés! Tengo para mí que quien lograra penetrar en el misterio de ese encuentro –porque no me cabe duda de que Don Quijote y Don Juan se encontraron alguna vez– y acertase a contárnoslo tal y como fue, nos daría la página acaso más hermosa de que se pudiese gloriarse la literatura española.⁶⁴⁵

643 Véase su artículo «Sobre Don Juan Tenorio», pp. 136-144 que sigue a otros dos relacionados temáticamente y titulados «Sobre la pornografía», pp. 130-136 y «Sobre la lujuria», pp. 124-130, tríada de artículos en los que se pueden leer las aceradas críticas de Unamuno contra la concupiscencia, en Unamuno: OC IX, *Mi religión y otros ensayos*.

644 Unamuno: OC X, *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 229

645 Unamuno: OC IX, «Sobre Don Juan Tenorio» (1908), p. 142

Unamuno anduvo en busca de penetrar la esencia de este encuentro y de entender su misterio durante toda su carrera filosófica y literaria. Su obra *El hermano Juan* (1929) fue su intento de escribir esa página hermosa de la que se pudiese gloriarse la literatura española. Allí se nos representa, si no un encuentro tal cual entre Don Quijote y Don Juan, sí un Don Juan quijotizado, convertido en Don Quijote. Y su teoría del amor como síntesis agónica entre el amor carnal y el amor espiritual, entre el esfuerzo por immortalizarse por medio de la carne y el esfuerzo por immortalizarse por medio del espíritu es el equivalente en el plano teórico a este encuentro o fusión entre ambos personajes representado en esta obra de teatro. Ese ir más allá del amor carnal, sensual, pasajero, que lleva a cabo el Don Juan de Unamuno, ese buscar en el fondo del amor humano el latido del amor divino, el anhelo de inmortalidad, es lo que Unamuno llamó la *meterótica*.

Esa tarea de entender el amor en su paradoja en relación a la inmortalidad es a lo que Unamuno llama con este nombre que mimetiza el de “metafísica” y que es para él un sustituto de la metafísica racionalista que había abandonado desde su juventud y contra la que combate desde los tiempos de su confesión en el *Diario Íntimo* cuando decía que lo que en él luchaba era ya la razón contra la fe, sino el amor de la cardíaca contra la razón de la lógica.

En los escritos de sus últimos años retoma esta idea que ha cristalizado en el nombre de *meterótica* y escribe:

¿Y se busca la verdad en la filosofía? ¿Qué es filosofía? Acaso metafísica. Pero hay la *meterótica*, la que está más allá del amor, que es la *metagónica*, la que está más allá de la agonía y del sueño.⁶⁴⁶

El término “meterótica” es un término que Unamuno ha empezado a usar muy tarde en su carrera filosófica, es un término que no encontramos ni una sola vez en *Del sentimiento trágico de la vida* y que quizá aparece por primera vez en su poemario *Teresa* (1924), que ya hemos citado en otras partes de este trabajo. Esto es una prueba de su preocupación constante en torno al tema del amor y una prueba también de que aún después de escribir el *Tratado del amor de Dios* y *Del sentimiento trágico de la vida*, seguía pensando en una doctrina sobre el amor, tanto que llegó a ponerle nombre propio.

La *meterótica* mira aquello que está más allá del amor, pero a través del amor, es la ocupación y la preocupación natural por la sobrenaturaleza, del ser humano mortal por la inmortalidad y, por eso, la llama *metagónica*, pues va más allá también del sentimiento trágico de la vida, de la agonía. Añade a esto, volviendo a su admirado Calderón, que está también más

646 Unamuno: OC X, *La agonía del cristianismo*, IX, p. 600

allá del sueño, pues del sueño de la vida, esto es, del peligro de que las personas humanas no sean nada más que sombras, sólo se está a salvo si se es inmortal, eterno, algo a lo que se llega más allá de la agonía de la vida finita a través de la muerte, por medio del amor, pero más allá del amor humano natural.

La *meterótica* es entonces la alternativa a la metafísica en lo que respecta a la salvación, a la inmortalidad. Si la obra de la metafísica era alcanzar la eternidad –o al menos su constatación– por medio del conocimiento, –concepción que tiene como ejemplo un pensamiento como el de Spinoza–, y si el resultado de la metafísica en religión había sido la teología que propone la salvación por medio de una adhesión gnóstica del entendimiento a una verdad abstracta; la obra de la meterótica consiste en alcanzar la inmortalidad por medio del amor humano, pero yendo más allá de él, hacia una forma divina del amor (*ágape*), buscando ese amor que trasciende el amor humano tanto en el fondo del alma humana como en el mundo exterior, en la revelación del dios del amor.

Con su teoría del amor, con su *meterótica* como alternativa a la metafísica, Unamuno se enmarca en el giro histórico que procede del cristianismo según el diagnóstico de Rorty y Vattimo en la conversación que mencionábamos arriba del *eros* posesivo que alentaba la metafísica clásica desde Platón a la caridad auténticamente cristiana entendida como amor al prójimo. Si el pensamiento filosófico racionalista occidental es principalmente gnóstico en el sentido de que cree poder alcanzar la salvación por medio del conocimiento, el cristianismo introduciría la idea de que la salvación sólo es posible por medio del amor caritativo. Referido a la modernidad, después de Nietzsche, el tiempo de la voluntad de poder, del *logos* metafísico influido por la representación platónica del *eros*, se habría acabado, y se habría abierto paso de nuevo a una regeneración de la religión del amor al prójimo, de la caridad. El amor al prójimo cristiano sería clave para la posmodernidad siendo éste el único principio capaz de propiciar un encuentro entre la pluralidad posiblemente infinita de sistemas de pensamiento, de modelos interpretativos del mundo. No sería entonces la verdad metafísica lo que establecería los criterios de comunicación y de intercambio entre los seres humanos, sino el amor.

Así lo explicaba Vattimo en aquella conversación junto con Rorty y Santiago Zabala que citábamos ya más arriba:

Esta es la razón por la que yo insisto tanto en la caridad, porque la caridad puede ser pensada como una metarregla que nos obliga y nos incita a aceptar o no aceptar los diferentes juegos de lenguaje, las diferentes reglas de los juegos de lenguaje.⁶⁴⁷

647 Richard Rorty, Gianni Vattimo, Santiago Zabala: *El futuro de la religión*, «¿Cuál es el futuro de la religión después de la metafísica?», p. 90

Por eso nos parece que una tesis como la de Abellán o la de Malvido o incluso la de un comentador tan acreditado como Collado, cuando sostienen que en Unamuno no se da el paso real hacia el amor verdadero⁶⁴⁸, es insostenible en referencia a la construcción filosófica y a la creación literaria de Unamuno. Todos los textos aportados y todos los argumentos hilados a partir de ellos a lo largo de este trabajo contribuyen a demostrar todo lo contrario, a saber, que, según Unamuno, sí se da una experiencia verdadera y real del amor y que, si se puede seguir hablando de divinidad aún después de la metafísica, es justamente debido a la experiencia del amor como anhelo de inmortalidad y en la medida en la que se crea y se sienta al dios del amor.

Defendemos por eso la tesis, en contra de los comentaristas mencionados, de que lejos de ser el amor algo irreal en el pensamiento de Unamuno, se trata de la piedra de toque de todo su pensamiento. El amor es inseparable del sentimiento trágico de la vida, pues sin verdadero amor no hay verdadera tragedia ni vida verdadera. El amor es para Unamuno el problema vital que se le presenta al hombre de carne y hueso al mismo tiempo que es la solución, trágica y agónica cuanto se quiera, pero la única vía que salva del nihilismo y da aliento a la vida mientras dura, que impide la caída en el peor de los males, que no son el dolor, la tragedia y la agonía, sino la insensibilidad y la indiferencia. Tras la pérdida del dios y de la fe propia de los tiempos de la infancia de Unamuno⁶⁴⁹, es decir, del dios de la fe dogmática de la teología metafísica católica, hundido en el ateísmo privativo, en la ausencia de ese dios, la única solución que encontró Unamuno fue abrazarse al dios óntico de carne, hueso y amor que le ofrecía el catolicismo en su versión popular, religiosa mucho más que teológica. Si acaso pudiese dudarse que en su pensamiento se alcanza esta realidad divina por medio del concepto del amor, no podrá dudarse que se la alcanza –que se está ya en ella– por medio de la práctica del amor.

Estamos por eso de acuerdo con Kostra que, continuando la tesis de Segundo Poncela Serrano, afirma que el amor es la única salida ontológica al problema del sentimiento trágico de la vida. Poncela había presentado su tesis en su obra *El pensamiento de Unamuno* (1953), una obra y tesis bastante temprana entre los comentarios sobre el pensamiento de Unamuno, pero muy a menudo olvidada, desafortunadamente y para detrimento de las interpretaciones posteriores que no la han tenido en cuenta. Así escribe Poncela:

648 Véase Collado cuando escribe: “Pero ni con eso (se refiere a la creación apasionada de la voluntad) da Unamuno el paso a la realidad en sí, y la existencia de Dios queda tan indemostrada con el raciocinio como con el anhelo. Aquí está el fallo de Unamuno, fallo en la alteridad del amor. Este es, creemos, el aspecto más deplorable de su concepción, mucho más que todas sus invectivas contra los métodos racionales.” en Collado, Jesús-Antonio: Kierkegaard y Unamuno, p. 528

649 Kostra, Nicholas Paul: *The theme of love in the works of Unamuno*, pp. 4-5

De la desesperación se desprende para Unamuno una posible salida ontológica que lleva hasta Dios como garantía de la inmortalidad y a su vez lleva a dudar de Dios simultáneamente, persistiendo la contienda, la nueva entrada en la angustia y, por ende, la constitución del estado agónico [...]. ¿Cuál es la salida? Para Unamuno, la salida ontológica es “el amor”[...].⁶⁵⁰

El amor no es una solución que libere ni de la tragedia ni de la agonía –para Unamuno algo así significaría necesariamente la pura muerte, la muerte sin resurrección, la paz de los cementerios. No se trata de eso. El amor es más bien una opción que lleva a profundizar en la agonía, que intensifica el sentimiento trágico de la vida, y de ahí la idea unamuniana de que hay que elegir entre la felicidad y el amor y que, cuanto más se intensifica el anhelo de inmortalidad, más fuerte se nos presenta la evidencia de la muerte y viceversa.

Así lo deja escrito hacia el final de su última obra filosófica, *La agonía del cristianismo*, cuando ataca a los jesuitas por considerar que estos querían hacer del cristianismo una religión dulce que no comportase dolor. Allí los acusa de querer acabar con el cristianismo y con ello acabar con la vida eterna acabando con la agonía que toda vida ha de implicar necesariamente:

Esta gente trata de detener y evitar la agonía del cristianismo, pero es matándole, ¡que deje de sufrir!, y le administran el opio mortífero de sus ejercicios espirituales y su educación. Acabará por hacer de la religión católica romana algo como el budismo tibetano.⁶⁵¹

La propuesta de Unamuno, por difícil que resulte de entender a mentes no habituadas al pensamiento paradójico, no es un problema, sino una solución en la coordenadas en las que se mueve Unamuno. Su interpretación de la muerte de Jesús en la Cruz como si se tratase de una tragedia clásica griega es una buena prueba de ello. Aquí el pensamiento de Unamuno confluye con el de quien él considerara como su pobre y débil hermano, Nietzsche. Esto lo mostró de forma excelente Begoña Pessis García en su artículo «Una aproximación a lo trágico en Nietzsche y Unamuno» (2017). El hombre de carne y hueso unamuniano es un hombre trágico que acepta la vida tal como es y que no quiere una religión que le solucione la vida con sólo creer en ella, sino que acepta la vida con todo lo bueno y todo lo malo, con todo lo que tiene de placeres y de dolores, encontrando así en su interpretación del cristianismo la moral trágica que Nietzsche había propuesto en contra del nihilismo al que conducía la filosofía de Schopenhauer. Se trata de aceptar el amor de la vida aceptando el dolor que ella trae consigo, se trata de acrecentar el amor que da fuerzas para soportar ese dolor y, con eso, prolongando la vida, prolonga también el dolor. Se trata de vivir en la incertidumbre y con el sufrimiento, pues esa es

650 Poncela Serrano, Segundo: *El pensamiento de Unamuno*, p. 142

651 Unamuno: OC X, *La agonía del cristianismo*, IX, p. 604

la única forma de vivir, de mantenerse en la vida y de mantener la vida. Esto lo había ya sentenciado Unamuno al descubrir lo irresoluble del conflicto entre razón y fe diciendo:

La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de esta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual.⁶⁵²

Y esto claro, teniendo en cuenta que:

El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o mejor dicho, para la congoja, tiene.⁶⁵³

Y todo esto –y aquí la inmensa distancia entre Unamuno y Nietzsche– en un contexto católico, en el que el hombre trágico sufre con su dios en la cruz y no en soledad y sin sentido. Así, cualquier otra opción resultaría en nihilismo vital, pues consistiría en negar la constitución de la vida, que implica sufrimiento, y en negar el anhelo de más vida, que es lo que mantiene la vida al mismo tiempo que acrecienta el sufrimiento y esto hasta la máxima agonía cuando se trata de alcanzar el máximo de vida, la inmortalidad.

Con todo, la idea de encontrar la solución al problema de la existencia y de la vida en el amor, aún en un amor doliente y agónico, no es una idea original de Unamuno, sino que se trata de una idea que se encuentra en el cristianismo y que, para cada cristiano, es la solución que ofrece Dios en Cristo. Se trata entonces de una nueva versión del cristianismo, que encontramos en Unamuno con indudables e indelebles tintes católicos e hispanos. Significa además en el desarrollo del pensamiento de Unamuno una revisión de su problema con la fe y una solución a su inconsistencia histórica tal como la había recibido en la infancia, una fe que no era ya sostenible en los tiempos de su madurez.

Con esto Unamuno cierra el círculo de una intuición a la que ya daba expresión en los tempranos tiempos después de su crisis, en los que escribía en su *Diario Íntimo*:

¡Augusto misterio el del amor! 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.⁶⁵⁴

652 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, VI, p. 360

653 Unamuno: OC X, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, p. 438

654 Unamuno: OC VII, *Diario Íntimo*, Cuaderno 1, p. 295

Bibliografía

Obras de Miguel de Unamuno

Obras completas de Miguel de Unamuno en 10 Tomos. En la Biblioteca Castro, Turner Libros, Madrid 1995.

Obras completas de Miguel de Unamuno en 8 Tomos. Escelicer, Madrid 1971.

Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios. Edición crítica de Nelson Orringer. Tecnos, Madrid 2005.

[1] Bibliografía Primaria

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Traducción y Notas por Julio Pallí Bonet. Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1985.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Sólo el amor es digno de fe*. Traducción de Ángel Cordovilla Pérez. Segunda edición. Salamanca: Sígueme, 2006.

BENEDICTO XVI. Carta Encíclica *Deus Caritas est*. Libreria Editrice Vaticana, 2005.

BOULNOIS, Olivier. *Duns Scotus. Die Logik der Liebe*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2014.

BUENO, Gustavo. *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Mondadori, 1989.

BUENO, Gustavo. *La fe del ateo*. Madrid: Temas de hoy, 2007.

BUENO, Gustavo. *El mito de la izquierda / El mito de la derecha*. Fundación Gustavo Bueno, Obras completas del Gustavo Bueno, Tomo 3. Oviedo: Pentalfa, 2021.

BARTH, Karl. *Die Lehre von der Versöhnung*. In *Die kirchliche Dogmatik*, Vierter Band, Zweiter Teil. Zollicon-Zürich: Evangelischer Verlag AG., 1955.

- BRUNNER, Emil. *Eros und Liebe. Von Sinn und Geheimnis unserer Existenz*. Hamburg: Furche-Verlag, 1952.
- BULTMANN, Rudolf. *Glauben und Verstehen*. Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954.
- CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Paris: Gallimard, 1942.
- DESCARTES, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- FUERBACH, Ludwig. *Das Wesen des Christentums*. Gesammelte Werke, Band 5. Berlin: Akademie Verlag, 1973.
- FROMM, Erich. *El arte de amar*. Versión española de Noemí Rosenblatt. Buenos Aires: Paidós, 1970.
- HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Drittes Band: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- HARNACK, Adolf von. *La esencia del cristianismo*. Traducción de J. Miró Folguera. Buenos Aires: Palínur, 2006.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Band II. In Werke von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 17. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2018.
- HERMANN, Wilhelm. *Der Verkehr des Christen mit Gott*. Primera edición de 1886. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.
- KAFTAN, Julius. *Dogmatik*. Freiburg, Leipzig und Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1897.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. En «Biblioteca de Grandes Pensadores», Kant II. Traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Estudio introductorio de Maximiliano Hernández Marcos. Madrid: Gredos, 2010.
- KIERKEGAARD, Søren. *Las obras del amor*. Meditaciones cristianas en forma de discursos. Traducción de Demetrio G. Rivero. Salamanca: Sígueme, 2006.

- KIERKEGAARD, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Edición y traducción del danés de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Trotta, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Edición y traducción del danés de Darío González. Madrid: Trotta, 2007.
- KIERKEGAARD, Søren. *Ejercitación del cristianismo*. Prólogo y traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Nota preliminar de Óscar Parcero Oubiña. Madrid: Trotta, 2009.
- KUHN, Helmut. »Liebe«. *Geschichte eines Begriffs*. München: Kösel-Verlag, 1975.
- LEWIS, C.S. *The four loves*. London: Willian Collins, 2016.
- MÉNÉGOZ, Eugène. *Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und nach Jakobus*. Giessen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- NYGREN, Anders. *Eros und Agape*. Traducción al alemán del sueco por Irmgard Nygren. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag, 1954.
- NYGREN, Anders. *Eros y Ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. (Tomo I). Traducción de José A. Bravo. Barcelona: Sagitario, 1969.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Ensayos sobre la generación del 98*. Revista de occidente en Alianza Editorial, 1989 (1981).
- ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. París: Garnier, 1991.
- PESCH, Otto Hermann. *Hinführung zu Luther*. Mainz: Mathias-Grünwald-Verlag, 1982.
- PIEPER, Josef. *Über die Liebe*. München: Kösel-Verlag, 1972.
- PIEPER, Josef. *Amor*. En *Las virtudes fundamentales*. Traducción de Rufino Gimeno Peña. Madrid: Rialp, 2017.

- PÍO X. *Encíclica Pascendi Dominici Gregis. Sobre las doctrinas de los modernistas* (1907). https://www.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html
- PLATON. *Symposion*. En *Sämtliche Werke*, Band 2. Traducción de Friedrich Schleiermacher, edición de Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt's Enzyklopädie, 1994.
- RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Band VI (Neuere Schriften). Einsiedeln-Zürich-Köln: Benzinger Verlag, 1965.
- RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Traducción de Teresa Oñate. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- RITSCHL, Albrecht. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Band I (Die Geschichte der Lehre). Bonn: Adolph Marcus, 1882 (Nachdruck Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1978).
- RITSCHL, Albrecht. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Band III (Die positive Entwicklung der Lehre). Bonn: Adolph Marcus, 1883 (Nachdruck Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1978).
- RITSCHL, Albrecht. *Geschichte des Pietismus*. Band III (Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts). Bonn: Adolph Marcus, 1886 (Nachdruck Walter de Gruyter, Berlin 1966).
- ROBERTSON, Frederick W. *Sermons preached at Brighton*. New York and London: Harper & Brothers Publishers, sin fecha (sermons from 1847-1853).
- ROSE, Miriam. *Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- SAN AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. Versión en línea <https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm>
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid: Alianza editorial, 2011.
- SANTA TERESA. *Obras completas*. Maestros espirituales cristianos 1, edición preparada por Tomás Álvarez. Burgos: Grupo editorial Fonte, 2017.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Edición a cargo de Damián Byrne O.P. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Cuarta edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Versión en línea: <https://hjj.com.ar/sumat/>

SCHELER, Max. *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1913.

SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Traducción de José Gaos. Buenos Aires: Losada, 1943.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre la religión*. Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzó Fernández. Madrid: Tecnos, 1990.

SCHLOSSER, Marianne. *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1990.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Segunda edición. Madrid: Siglo XXI, 2002

SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Tomos I. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Tomo II. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

SCHUBART, Walter. *Religion und eros*. München: Verlag C.H.Beck, 1966.

SÖDING, Thomas. *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1992.

SÖDING, Thomas. *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*. Münster: Achendorf, 1995.

SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción, introducción y notas de Vidal Peña García. Notas y epílogo de Gabriel Albiac. Madrid: Tecnos, 2007 (Reimpresión de 2009).

TILLICH, Paul. *Amor, poder y justicia*. Traducción de Helena Calsamiglia. Barcelona: Ariel, 1970.

TROELTSCH, Ernst. *Glaubenslehre*. (Neudruck aus der Ausgabe München 1925, nach Heilderberger Vorlesungen aus den Jahren 1911-1912). Aalen: Scientia Verlag, 1981.

WOBBERMIN, George. *Wesen und Wahrheit des Christentums*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1926.

[2] Bibliografía secundaria

[A] Monografías

ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología. Una interpretación de Unamuno desde la psicología individual*. Madrid: Tecnos, 1964.

CEREZO GALÁN, Pedro. *Miguel de Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra*. Biblioteca Unamuno 43. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016.

CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

COLLADO, Jesús-Antonio. *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Madrid: Gredos, 1962.

CORTÁZAR CASTAÑAR, Julio. *Modernismo teológico y modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*. Granada: Tesis de la Universidad de Granada, 1995.
<https://digibug.ugr.es/handle/10481/14858>

CUCCHIA, Alberto. *Miguel de Unamuno y el modernismo religioso italiano*. Salamanca: Tesis de la Universidad de Salamanca, 2012. <https://gredos.usal.es/handle/10366/115560?locale-attribute=fr>

ESSER, Frank. *Miguel de Unamuno. Die Philosophie in seinen Essays, Briefen und nachgelassenen Schriften*. Bonn: Tesis defendida en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bonn, 2015.

FRAYLE DELGADO, Luis. *El amor en Unamuno y sus contemporáneos*. Caracas: Biblioteca de la academia nacional de la historia, 1995.

GARAGORRI, Paulino. *Introducción a Miguel de Unamuno*. Madrid: Alianza editorial, 1986.

GARRIDO ARDILA, J.A. *Filosofía y Literatura en Niebla de Unamuno: Kierkegaard y el Modernismo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2019.

KOSTRA, Paul Nicholas. *The theme of love in the works of Miguel de Unamuno*. Tesis de la Universidad de Tennessee, 1977.

LONGHURST, C.A. *Unamuno, Berdyaev, Marcel. A comparative study in Christian Existentialism*. Suiza: Palgrave Macmillan, 2021.

LLERA, Luis de (coordinador). *Religión y literatura en el modernismo español, 1902-1914*. Madrid: Actas, 1994.

MALVIDO MIGUEL, Eduardo. *Unamuno a la busca de la inmortalidad. Estudio Del sentimiento trágico de la vida*. Salamanca: Ediciones San Pío X, 1977.

MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa-Calpe, 1965 (primera edición 1950).

MEYER, François. *L'ontologie de Miguel de Unamuno*. París: Presses Universitaires de France, 1955.

OROMÍ, Miguel (Franciscano). *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1943.

ORRINGER, Nelson. *Unamuno y los protestantes liberales*. Madrid: Gredos, 1985.

PARÍS, Carlos. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989 (primera edición 1968).

RIBAS, Pedro. *Unamuno. El vasco universal*. Madrid: Endymion, 2015.

RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza editorial, 2016 (primera edición 2002).

SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México-Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1953.

ZAMBRANO, María. *Unamuno*. Barcelona: Debolsillo, 2015.

ZUBIZARRETA, Armando. *Unamuno en su nívola*. Madrid: Taurus, 1960.

[B] Artículos

ARDILA, J.A.G. «Nueva lectura de *Niebla*: Kierkegaard y el amor». En *Revista de Literatura*, vol. LXX, N.º 139, enero-junio 2008, pp. 85-118.

BUENO, Gustavo. «Proyecto para una trituración de la Idea general de Solidaridad». En *El Catoblepas*, N.º 26, abril 2004. <https://www.nodulo.org/ec/2004/n026p02.htm>

CASAÑAS, Mario. «Unamuno ou le Traité de l'amour de Dieu». En *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 82, N.º 56, 1984, pp. 523-544.

CEREZO GALÁN, Pedro. «El pesimismo trascendente». En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno/ María Dolores Gómez Molleda*, Ediciones Universidad de Salamanca 1989, pp. 261-290.

CIPLIJAUŠKAITE, Birute. «El amor y el hogar. Dos fuentes de fortaleza en Unamuno». En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 11, 1961 (Resumen de la tesis leída en la Universidad de Montreal, 1955).

FRAYLE DELGADO, Luis. «La dialéctica del eros en 'Amor y Pedagogía'». En *Azafea III*, 1990, pp. 265-283.

GARCÍA CASTILLO, Pablo. «Miguel de Unamuno: el sentimiento trágico y la incertidumbre como consuelo». En *Disputatio*, Vol. 4, N.º 5, 2015, pp. 281-297.

- GELABERT BALLESTER, Martín. «El luteranismo de Unamuno». En *Diálogo Ecuménico*, tomo 15, N.º 54, 1980, pp. 335-381.
- HERRERO, Javier. «Imaginación erótica en Amor y Pedagogía: La planta en el hogar». En *Bulletin of Hispanic Studies*, vol 77:2, 2000, pp. 41-55.
- MARCOS, Luis Andrés. «Miguel de Unamuno: ¿Amor a la razón o razón de amor? Lectura *Del sentimiento trágico de la vida*». En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol. 42, suplemento 1, 2015, pp. 241-255.
- PESSIS GARCÍA, Begoña. «Una aproximación a lo trágico en Nietzsche y Unamuno». En *Pensamiento*, vol. 73, núm. 278, 2017, pp. 1067-1090.
- ORRINGER, Nelson. «Harnack y la fe del pueblo español en *El Cristo de Velázquez*». En *Historia, literatura, pensamiento. II. Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*. Narcea, Salamanca 1990, pp.223-239.
- ORRINGER, Nelson. «Afirmar negando frente al Papa Pío X en *Del sentimiento trágico de la vida*» En *Miguel de Unamuno estudio sobre su obra III*, actas de las VI Jornadas unamunianas, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 29-30 de octubre de 2005 / coord. por Ana Chaguaceda Toledano, 2008, pp. 145-154.
- RIVERA DE VENTOSA, Enrique. «La crisis religiosa de Unamuno». En *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*, N.º 16-17, 1966, pp. 107-133.
- ROF CARBALLO, Juan. «El erotismo de Unamuno». En *Revista de occidente*, N.º 19, 1964, pp. 71-96.
- SEMPRÚN DONAHUE, Moraima de. «El amor como tema de la eternidad en las Rimas de *Teresa de Unamuno*». En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 22, 1972, pp. 23-32.
- SCHULZ, Michael. «La filosofía empieza en el estómago. Miguel de Unamuno y su pensamiento. Un ejemplo práctico». En *La sostenibilidad en Latinoamérica: Hacia un buen vivir desde una perspectiva interdisciplinaria*. Editorial San Marcos, Lima 2013.
- SCHÜRR, Friedrich: «El amor, problema existencial en la obra de Unamuno». En *Cuadernos del idioma: revista de cultura y pensamiento*, 1965, pp. 63-93.

VILLAR EZCURRA, Alicia. «El orden del amor en Miguel de Unamuno». En *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [en línea], vol. 16, 2014.
<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/alicia-villar-ezcurra-01>

ZUBIZARRETA, Armando. «Aparece un Diario inédito de Unamuno». En *Mercurio peruano*, N.º 360, abril de 1957, pp. 182-189.

ZUBIZARRETA, Armando. «La inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897». En *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nº 106, octubre de 1958, pp. 7-35.

[3] Dictionarios

GARCÍA SIERRA, Pelayo: *Diccionario filosófico*. Biblioteca filosofía en español, 2000. Versión en línea: <https://www.filosofia.org/filomat/index.htm>

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE): <https://www.rae.es/>

[4] Otros

Documentos del concilio ecuménico de Trento. Versión en línea: <http://www.conoze.com/doc.php?doc=5235>