

Agua de abismo

Miguel García-Baró

Miguel de Unamuno vivió con una intensidad terrible y ejemplar. No hay modo de confundirlo con un filósofo científico encerrado en su torre de marfil. Al contrario, hubo en él una hiperactividad que sonaba a los oídos de muchos de sus contemporáneos como volubilidad y contradicción o paradoja, pero que a él mismo le sabía a lucha, a paz en la guerra o a tragedia desatada –y estas tres realidades del ánimo no son precisamente equivalentes–.

Las circunstancias de la época lo incitaron a este modo de existir tan expuesto, tan móvil –pero detrás del cual hubo siempre el anhelo de un solo tesoro, de una única cosa necesaria–. Su patria, España, vivía en la infancia y la juventud de Unamuno conflictos tanto de índole romántica (la tercera guerra carlista y el despertar de los nacionalismos vasco, catalán y, en menor tono de virulencia, gallego) como de prosaica naturaleza económica (la pérdida de los restos del inmenso imperio colonial americano y asiático, sobre todo como consecuencia de la expansión constante e irresistible de los Estados Unidos). Unamuno comenzó su existencia de intelectual enredado en el problema del nacionalismo eskaldún siendo él, sin embargo, un liberal, un metafísico panteísta y, al mismo tiempo, un socialista de primera hora –de aquel socialismo que no diferenciaba tajantemente entre Marx y las utopías, décadas antes de que se fundara en Madrid el Partido Socialista Obrero Español–. Pero la madurez de la edad lo encontró catedrático de Lengua Griega en la vieja y famosa Universidad de Salamanca –lo que significaba un nuevo arraigo en tierra bien diferente de la vasca, como había sucedido siglos atrás a Íñigo de Loyola– y afrontando simultáneamente el encierro de España en sus límites peninsulares, la monstruosa enfermedad infantil de un hijo y la crisis de su sistema entero de pensamiento progresista, eufórico y postcristiano. España parecía morir asfixiada, ya que tenía que emprender una manera de seguir adelante que no había sido la suya desde el momento mismo de su fundación a fines del siglo XV; la vida en su evolución imparable y entusiástica daba como fruto un espanto familiar e íntimo; el propio papel que se representaba en el escenario del mundo vacilaba y daba señales de carecer quizá de sentido.

La confianza en la Totalidad de lo que él llamaba en sus primeros ensayos la *tradición eterna* –que reúne a la naturaleza con la historia, a la materia con el espíritu y al individuo con el Dios y el pueblo a través de las castas y sus sangres vivas (las lenguas)– quebraba en la experiencia de cómo cada individuo personal importa en sí mismo más que el destino del Todo; pero esta

importancia infinita del individuo parece evidentemente negada y disuelta en la inmensidad del conjunto de las cosas, en eso único aparentemente eterno que es el flujo en constante crecida de la Tradición (la evolución de la materia, la vida y la sociedad). Sobre todo, se diría que es absurdo sostenerla contra la evidencia de la caducidad, la vulnerabilidad, la ignorancia, la insignificancia, la maldad y el sufrimiento que llenan tantas veces hasta los bordes la existencia de un pobre ser humano. La Nada antes de Todo y después de Todo; el silencio de antes de mi nacimiento y el silencio tras mi muerte. Todas las cosas reales, un relámpago en medio de la noche. Pero la perspectiva, tan poderosamente plausible, de que así sea la verdad es *desconsuelo*; es incluso puro dolor, acicate de pura rebeldía. Y esta rebeldía no es insensata; muy al contrario, es la única reacción hondamente humana, pero tendríamos que empezar –al menos empezar– calificándola de *contrarracional*.

Me anima furiosa y dolorosamente, contra la razón que dicta la inanidad de Todo, un anhelo de bien que en primer término lo es de *inmortalidad*, mejor dicho, de Vida (no de *esta vida entre nacimiento y muerte*, sino de la Vida que no conoce la congoja de estar asediada por Nada). Este anhelo mío es, como yo todo, mortal, pero solo si alienta en mí con una terrible mezcla de energía y desesperación, me abre la perspectiva de lo que quizá no haya: la Vida –y me abre esta perspectiva en modo tal que este posible no haber será una brutal injusticia–. Quien no se atreve a anhelar lo que aparece como imposible, quien no es tan fuerte como para desear con infinita pasión que el Amor-Vida sea el fondo último de la realidad entera y la causa y el sentido de cada existencia individual, se mutila a sí mismo el órgano que únicamente puede referirse en nosotros al Bien: se hace un horrible *eunuco espiritual*, y se conforma con que todo sea para nada.

Cuando Miguel de Unamuno aprendió de la realidad que solo el amor macerado por el dolor es buena guía para hallar la entrada a la morada del Bien divino –porque es el amor concreto a cada realidad y, sobre todo, a cada persona, lo que constituye esa entrada–, Søren Kierkegaard se convirtió en compañero de su alma.

Unamuno repetía el movimiento esencial del gran espiritual danés: hay que abandonar la perspectiva del Sistema Total, cuya clave es la Vida confundida con el desarrollo dialéctico de la realidad entera misma, para hacer pie en un Fuera absoluto respecto de tal monstruo (un Fuera tan extremo que ni siquiera se deja dominar por el Sistema por el hecho de intentar negarlo pugnazmente, ya que la lucha hermana demasiado a los combatientes). Este punto de Arquímedes había sido para Kierkegaard el mal moral que marca a cada

individuo –no el pecado de Adán, sino el pecado propio con el que entramos todos, salvo el Cristo y su Madre, en nuestra existencia histórica, allende la infancia inocente–. Kierkegaard se inspiraba, como había hecho Pascal dos siglos antes, en el relato del Génesis. Unamuno, en cambio, modifica este punto de vista y entiende que la muerte propia es el gran índice de individuación primera de quien existe, y que esta experiencia no es la de morir uno mismo sino la de entrar en el tiempo que corre de la cuna a la sepultura, sin giro ni repetición: no un corro, como en los juegos de la infancia, sino un camino por el mar –según la imagen del discípulo de Unamuno que fue Antonio Machado–. Solo que esta experiencia no siempre se hace a tiempo con la profundidad que exigen los misterios; y de que así puede suceder daba prueba la primera mitad de la vida de Unamuno mismo, en la que la realidad de la muerte, tajadora del Todo en fragmentos sueltos personales, anhelantes, amantes y dolorosos, no había sido el centro organizador de toda su sabiduría. Esta misma fue pocos años más tarde la perspectiva adoptada por Franz Rosenzweig (no veo posible averiguar si este pensador sabía de Unamuno) y reiterada enseguida, con una notable y triste variación llamada *angustia*, por Martin Heidegger. Solo que Rosenzweig fue sujeto de una experiencia de índole casi mística, que vino a ser la otra cara, desde el comienzo, de la noticia de la muerte rompedora del Todo; mientras que Heidegger estaba situado, al parecer, ante la presencia imposible pero abrumadora de la Nada.

Dado su punto de vista radical, Kierkegaard proponía un salto existencial de sentido opuesto a aquel con que introduce un ser humano el pecado: la fe, entendida como el depositar con confianza plena y apaciguada, la existencia en su fundamento divino, no finito, no pecador (y por ello mismo, eternidad, amor, Dios –palabras sinónimas...–).

Unamuno no reconoció una experiencia religiosa positiva en su vida del tipo de la que sufrió Rosenzweig en una sinagoga de Berlín en 1913, y ello puede estar en relación con el hecho de que describiera la fe como un crear (creer es crear). No se lea la expresión como un ateísmo imitador de Nietzsche y revestido de terminología religiosa. De lo que se trata es de un comentario al primer versículo del capítulo 11 de la Carta a los Hebreos, en donde se dice que la fe es la sustancia de lo que esperamos.

La congoja –que no *la angustia ante la nada*– procede de no poder tener certeza de que estamos ya en la lucha auténtica y sin cuartel con la muerte, única fuente de la esperanza humana en la transcendencia.

En los momentos mejores de su meditación, Unamuno descansa de su tormento –de su buitres clavado en el vientre del Prometeo con quien se identificaba otras veces– contemplando el Cristo crucificado, en la misteriosa paz blanca con que

lo ha presentado Velázquez. Es en los poemas donde Unamuno escucha la voz del Otro... En los peores momentos, Unamuno representa una vida paralela a la suya como la de alguien que, sin fe, anima la fe de su parroquia popular y sume en la mentira consoladora a los pobres hermanos que, por lo que piensa este Manuel Bueno nada santo, son incapaces de soportar la tensión y la trágica desesperación con la que él vive ante la ausencia de sentido de todas las cosas.

Pensemos que este cura de pueblo fue una pesadilla de Unamuno, una de tantas como lo asaltaban en su dura brega diaria con el misterio. Cuando despertaba de tales espantos, sabía otras verdades –justamente las que ha empezado a recoger piadosamente Mercedes Villamil en su sentido y sincero texto–:

*Te metiste, alma mía, en las corrientes
Revueltas de la vida, perdido el tino,
Y así te fue; con furia los torrentes
En recia acometida
De torbellino
Te arrancaron la tierra
Mollar y grasa y rica
En que la savia del vivir se encierra,
Y tus pobres raíces descubiertas
Perdieron el sustento
Y quedaron al aire libre abiertas
Y al duro hostigo,
Sin apoyo, ni fuerza ni alimento,
Faltas de todo abrigo (...)
Huye, mi corazón, no seas loco.
Huye la luz y busca en el secreto
Del tenebroso asilo
Que con agudas púas alto seto
Guarda de asaltos,
Para tus ansias un lugar tranquilo,
Donde en íntima paz, sin sobresaltos
Te abreves en la fuente de la vida,
Siempre florida, y bebas la verdad
Que a oscuras fluye de la eternidad (...)
No busques luz, mi corazón, sino agua
De los abismos (...)*