

LA AGONIA DEL CRISTIANISMO: UNA LECTURA ANTROPOSOFICA ¹

Joaquín Marbán Román

1. PREFACIO

Siempre hay una circunstancia, bajo cuya presión se pone en marcha el proceso fluido del pensar. No de la expresión del pensamiento, o de la formulación del mismo, que, inevitablemente, se encasilla en los convencionalismos ideacionales del lenguaje; sino el pensamiento como acto vital, cuasi biológico, cuyos registros traspasan las lindes de la inteligencia tal y como ésta se ha formalizado, tópicamente, a lo largo del devenir histórico de la cultura occidental. La manía, no más que tópico, de pensar que la inteligencia tiene una función primordial: la ideación. Con lo que, sesgada la realidad en la idea, aquélla se nos resuelve en el esqueleto de sí misma, y lo que es peor: las urgencias de la vida o del vivir, nos mantiene en el engaño o en la deformación. Re-formada la realidad en la idea, o de-formada, según se quiera, la devolvemos al mundo, naturaleza o «Universo en forma de cultura lo que, antropomorfizado en la naturaleza o mundo», le «forzamos» a ser a nuestro modo; violamos en el sentido más fuerte del término, su ser original que trasciende al hombre, o en expresión jasperiana, le abarca.

Mi pensar en el pensar de Unamuno sobre su «agonía», la suya, en el cristianismo, o la «agonía» del cristianismo en él ², se desencadenó a partir de una circunstancia que puede parecer trivial, sin importancia. Lo trivial: he

(1) UNAMUNO, Miguel de, *La agonía del Cristianismo*, Aguilar, Madrid, 1951, I.

(2) Cfr. *ibid.*, p. 946.

aquí un término que, por la pirueta semántica del sentido figurado expresa la frivolidad de un acontecimiento. Sin importancia: ¿para quién? ¿Para el común de las gentes? El «común»: he aquí una horrible palabra que expresa la decisión subyugadora de lo real. Y por debajo tenazmente punzante, el concepto de lo «propio». Propiedad-comunidad: Unamuno diría que aquí es la agonía de nuestra cultura. Desde el sentido de «propiedad» lo trivial deja de serlo. Es en sí mismo o es «en mí», y en cualquier caso es valioso porque es, también, expresión del Todo-Ser.

Aconteció hacia mediados de noviembre (17-XI-1986) un programa televisivo titulado «Nuestro planeta» con un episodio, el último de la serie, mal, muy mal traducido a nuestra lengua como «El cerebro fugitivo». La traducción literal, menos eufónica, pero más fiel podría ser: «El cerebro hacia fuera». El Dr. David Suzuki, muy probablemente inspirado por la melodía oriental del todo-universo como unidad en que cada cosa adquiere sentido, condujo el programa por derroteros de la más lúcida autocritica de la ciencia, y en general del saber de occidente que refleja la realidad con brillantez, pero a costa de distorsionarla en forma de cultura, al presionar el cerebro sobre la naturaleza; pues al ser conocida ésta, parcialmente, y tener nuestra acción un sentido totalmente dominante, los resultados de esta relación, por existir inevitablemente, zonas incógnitas, están sujetos a graves riesgos. La activación del mundo, desde la parcialidad de lo conocido; imprimiendo a esta activación un alcance total y por desconocimiento de todo el juego de interacciones, con la componente de la artificial y extraña interferencia de la técnica, pone al hombre-mundo frente a la posible catástrofe. «Parece imposible que la catástrofe pueda evitarse, si esta tensión se mantiene dos mil años más», decía un bioquímico. La viabilidad de la vida, añadía Suzuki, es la que está en juego, si por azar o desconocimiento, destruimos aquello que le es necesario para ser vida. Pues ésta, no es en el universo, no es en el planeta Tierra, un absoluto. Lo único absoluto es el todo. Sólo hay un remedio a esta situación apocalíptica: replantear nuestra visión del mundo. Replantear, diría Unamuno, nuestra concepción del mundo, en el sentido de engendrarlo de nuevo, recrearlo desde una fe en la vida misma a través de la fe en el propio vivir.

Lo que los científicos reclamaban no es una nueva ciencia. Es la restauración de una vieja sabiduría, la vieja sofía que saliendo al encuentro del todo y su sentido acabe por encontrar el sentido a cada cosa, y por ende, el sentido al hombre en cada hombre. Lo individual como punto de cita de lo universal. Lo universal como ámbito de encuentro de lo individual. Y así es como en la televisión, se publicó la agonía de nuestra cultura: el hombre que a fuerza de humanizar la naturaleza, la desnaturaliza; la naturaleza que a fuerza de naturalizar al hombre, lo deshumaniza.

Y a través de la apropiación, destrivialización, de un acontecimiento habitual, dí en pensar si buscar un método para entender a Unamuno, no sería una trampa que me tendía mi inteligencia razonante. Trampa, por otra parte,

construida por Aristóteles en el entramado sutil de los *analíticos*. Trampa en la que se han combinado fecundamente, inteligencia y lenguaje.

A) La trampa metódica

Permítaseme la osadía de parafrasear a D. Miguel de Unamuno, allí donde esté; pues que si está y por ello es, seguirá hablando: «Se me encoraginan las entendederas del alma, de sólo pensar que tratan de entenderme por dentro». Entender, idearle. ¡Si su agonía, su lucha consistió en vivirse desideándose o en idearse desviviéndose! Y esto es una contradicción que por igual convierte en tragedia la vida y el pensamiento. Su agonía, su tragedia, su lucha consistió en la palabra hablada que sólo se hace historia, que sólo se inmortaliza en la letra, pero sabiendo que la letra mata y que el espíritu, el que vive en la palabra, es el que vivifica. Lo había aprendido en S. Pablo. Y no pudiendo renunciar a ninguna de las dos, su esperanza, la que sostenía la pluma en su mano, estaba quizás en que nosotros, hoy, leyéndole, no le entenderíamos y, por ello, nos pusiéramos a pensarnos a nosotros mismos. Quizás se complazca, allí desde donde nos oiga, con el placer de sus entrañas al saber que queremos saberle por dentro, porque eso es, no otra cosa que sabernos a nosotros mismos en él, o saberle a él en nosotros. Que tanto da. Y de cualquier modo se vive inmortal en el todo que nos inunda.

Una de las obsesiones de D. Miguel de Unamuno, fue siempre la de sorprenderse en la originalidad de su estado; no la de sorprender la realidad en su estado original. Por eso nunca fue un filósofo al uso; un articulador de ideas; un constructor de entramados sistemáticos. La palabra que habla o que escribe tiene los mismos acentos, responde a idénticos registros. No busca la transmisión de ideas; pretende la comunicación suscitante de ahondamientos en el ser propio del otro. No busca coincidir; pretende sintonizar. Cuando escribe, parece que grita las palabras para que los pensamientos no se asfixien, por falta de aliento vital, en las ideas. Cuando habla, dicen los que le oyeron, parece escribir en el aire con afanes de perpetuidad, con rigores de escultor, para que la voz y lo que la tortura no se muera en el eco, vago remedo de una memoria sin algo vivo que revivir. Cuando habla o cuando escribe lo hace con fiebre posesoria. Lo hace para posesionarse de sí mismo o tomar posesión del otro, según el modo de que el otro, oyente siempre, tome posesión de él. Y es que lo que busca es encerrar en las palabras su vida misma tal y como él la vive, que es lo mismo que decir, tal y como él la siente. La vida tiende, por propio impulso, a revivir, a desmorir, a renacer, a reencarnar. Su acento se carga de dramatismo, de esperanza desesperada, cuando habla de la resurrección de la carne, de su palabra vivificante de otra carne como espíritu infundido, de creador de historia, de desmorimiento, de inmortalidad. Pues ésta es la única, quizás que nos es dado esperar. Cuando por decir «mis lectores» dice «lectores míos», se le trasluce en el acento el placer inefable de la generación como exaltación resurreccional que se revivi-

ve, inmortal en el otro, «por los siglos de los siglos». *Per omnia saecula saeculorum*, le gustaba decir, paladeando la eufonía del latín.

Intentar explicar las ideas de Unamuno es realmente imposible porque no tuvo ideas, no quiso tener ideas. Buscó, pretendió pensamientos, porque, según nos dice, los pensamientos son el modo natural de vivirse que la vida consciente tiene. Y su lógica, la de la vida, como dice de Pascal, no es una dialéctica sino una polémica³. ¿Y qué es la vida auténtica sino un polemizar lúcido que se sabe a sí mismo? Tratar de explicar a Unamuno es la tentación de la tentación, la tentación que se infecunda a sí misma. La explicación le vaciaría a él en razones y lo que quiere ser vida expresada se convertiría en sombra de vida, es decir, en casi nada. Como el inmortal Aquiles en el Hades: «una vana sombra de hombre muerto». Como la sombra de D. Miguel, del hombre de carne y hueso que alimentaba un sentimiento trágico de la vida, si tan solo vagara por los entresijos de otra inteligencia estetizada y alimentado por un entrelazado de razones. ¡Pobre vida la de Aquiles muerto, resucitado, en el Hades, rey de los muertos! Tan pobre debió de parecerse a los ojos de Ulises la inmortalidad ofrecida por la ninfa Calipso, que prefirió el riesgo de la Historia, emparejando a ella la venganza de los dioses⁴.

La explicación razonada no resuelve las contradicciones que, al decir, de Unamuno, son la sustancia de la vida en tensión, de la vida que es un constante desmorir. Contradicciones que, por otra parte, se resisten al silogismo y se abandonan a la paradoja.

La explicación es una trampa metodológica que nos llevaría a la intemporalización del personaje, a la desconcretización del hombre que fue y que es, a la abstracción de su individualidad. Y su rostro humano quedaría a no dudarlo, desfigurado.

Podemos pensar que la vía de acercamiento es, o puede ser, la comprensión ya que no la explicación.

Sin duda alguna fue un hombre en su tiempo y hasta un hombre de su tiempo. Las motivaciones que le impulsaron son analizables en el contexto de su Historia de su contemporaneidad. El no se oculta tras la intemporalidad de sus ideas; por el contrario, hace alarde del carácter excitante, desencadenante, de los acontecimientos que le afectan, y que por ello, ponen en marcha el pensamiento. La vida es circunstanciada, es «en» las circunstancias, es en lo que la rodea. Sintoniza con el momento pero no se identifica con él porque esto sería desidentificarse consigo mismo. Se sitúa por encima de lo circunstancial porque se previve, que es lo mismo que posvivirse. Su vida la realiza desde un esfuerzo de proyección de sí misma. Se instala, para decirlo con una sola palabra, en la trascendencia, en el sentido transtemporal, eterno, de la vida en él o de él en la vida. Su perspectiva del vivir, viviéndose, le sitúa en un horizonte de sincronías que le atemporalizan precisamente por

(3) Cfr. *ibid.*, p. 1.006.

(4) HOMERO, *La Odisea*, Rapsodias V y XI.

vivirse en la hondura de su tiempo, que son las honduras de la historia por debajo de todo tiempo. Tratar de comprenderle sería extrañarle en la diacronía de una relaciones puntuales, que si le afectaron a él y en ellas hallamos la justificación de su vivir, y de su pensar, le incapsularían sin embargo, en un tiempo des-presencializado o des-presentalizado, descargando de potencial una vida cuyo sentido de ser radicaba, se nos antoja, en la tensión por presencializarse en cualquier tiempo al margen de la circunstancia. La hondura tensa de vivir-se individualidad irrepetible y lúcida para re-crearse, resucitar, diría él, engendrando humanidad en cada hombre, lo encierra en la categoría sófica de la meterótica, de la que hablaremos más adelante.

Nos encontramos, pues, frente a lo que puede parecer o parecemos una dificultad metodológica insalvable para abordar el pensamiento de Unamuno. Y así es, en verdad, si lo que pretendemos es «precisar» su pensamiento. Más arriba dijimos que Unamuno no era un filósofo en el sentido estricto de la palabra. Que lo suyo no es una filosofía en el sentido formal del término. El suyo pretende ser un saber que nunca avanza por la línea de la corrección lógica hacia el establecimiento de la conclusión precisa y justa. Sabe muy bien que las contradicciones paralizan la razón. Y que la luz de la inteligencia, proyectada sobre lo real, lo desfigura, como dicen, los instrumentos de medida y observación modifican la trayectoria de las partículas elementales convirtiendo en problemático el conocimiento físico.

No renuncia a conocer el mundo. Lo que sabe es que el mundo es un problema en él. Que el mundo es un problema en cada hombre. Y es que el problema sólo se resuelve cuando cada hombre se resuelve a sí mismo en el mundo.

No es, por tanto, la lógica de la razón lo que está en juego. Es la i-lógica de la vida la que pone sus condiciones. Y en ella la contradicción, lejos de paralizar, espolea. Porque la razón puede pararse a perpetuidad sin dejar de ser razón, pero la vida, no se para sin dejar de ser vida. La clave pues, no está en la razón, sino en el hombre que es cada cual; porque en ese cada cual está el hombre.

Unamuno es la dialéctica pura del hombre-mundo o del mundo-hombre. Es la negación de la conclusión. Es, por ello, el problema nunca resuelto, porque así son los problemas vividos. Los que tienen solución son los problemas ideados. «Y aun me queda darle más vueltas y darme más vueltas yo», dice en el prólogo a su estudio ⁵.

Si lo que Unamuno expone no es su pensamiento, sino «sus pensamientos» sobre el cristianismo, no sus ideas sino «lo que él va pensando» a medida que va viviendo; nos enfrenta al cristianismo vivo, en el único sentido en el que esta expresión tiene sentido: el cristianismo vivido por él, el cristianismo en él y él en el cristianismo. El cristianismo problematizado, que es lo contrario del cristianismo ideado, teologizado. Y esto que no es teología, ni

(5) UNAMUNO, *O.c.*, p. 942.

es antropología, es, sin embargo, una sabiduría que se busca con fiebre de ser, en la necesidad de penetrar en el sentido de la existencia propia.

Ser hombre en un universo en el que la existencia ha de hallar su sentido para rehuir el anonadamiento. Y esto no es un consuelo supletorio del imposible o del absurdo; es una necesidad de lo que él llamó en otra ocasión, y no sin ironía, la «funesta manía de pensar».

Desde este planteamiento, hay una vía de acceso a los pensamientos, o mejor, al pensar-se de Unamuno. Es la vía de la asimilación, dando a este término su más estricto sentido biológico. Claro que hacerlo es, sin duda, entrar en un riguroso trance agónico unamuniano porque es revivir en mí su agonía, su lucha, en el cristianismo, en el marxismo, en el budismo o en el taoísmo. La asimilación de su problematicidad, que es la asimilación de sus problemas, está muy lejos de consistir en el juego peligroso de remedar una existencia, de remedar su existencia que siempre e inevitablemente nos es ajena, por lo que tal juego, imprudencia de adolescente, nos situaría al borde mismo de la enajenación. Consiste, por el contrario, en que al implicarme en su problematicidad, o ella en mí, a la par que su «ser hombre problemático» resucita, me suscita como hombre existencialmente diverso. Sólo puedo hablar de él, de D. Miguel, hablando de él en mí, o lo que es igual, hablando de mí mismo. ¿Será por esto la escasez de intentos de sistematización? ¿No será acaso que es insistematizable? Y no será porque la vida propia, según el modo de ir apropiándose, nunca es un sistema?

En esto consiste, según Jaspers, la «Comunicación en la Profundo». Lo que Unamuno, sin duda alguna, buscaba: «Sólo en ella el sí mismo existe para el otro sí mismo en mutua creación»⁶.

B) La trampa de la escritura

«Los protestantes que establecieron el sacramento de la palabra..., encadenaron ésta a la letra... Quisieron con la letra fijar la palabra, pero la agonía creció».⁷

¿Cómo escribir sobre Unamuno? ¿No es acaso la palabra escrita el instrumento, invención, para fijar las ideas? Pero, ¿cómo fijar los pensamientos? Con todos los riesgos no hay otro modo que el hablar. La palabra hablada fluye, como el pensar, como el vivir. Y la palabra hablada sostiene el eco de esa latencia que es el vivir los pensamientos o el pensar de las vivencias; ese residuo no ideacional de las ideas, esos registros incomunicables que vivifican, he aquí el espíritu paulino, en el otro, las ganas la necesidad de vivirse. A no ser que preñada de cautelas intelectuales, la palabra se nos convierta en letra hablada. Pero también cabe intentar lo contrario: que la escritura, la letra, se nos convierta en voz escrita.

(6) JASPERS, K. *Filosofía I*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 459.

(7) UNAMUNO, O.c., p. 966.

Y por aquí es por donde Unamuno a la par que sortea la trampa de la escritura, que consistiría en desertizar los pensamientos, es decir, la tentación al revés: convertir el pan en piedras, libera su propia voz de su propio cuerpo que es el que muere, y la deja disponible. Disponible para él y para los demás. ¡Anima despojada de fonemas, que libre de ser cosa, la voz o la grafía que es lo que se «utiliza» anima a quienes, libres, se libertan al sintonizar en consonancias vitales! No es la palabra que utiliza al otro; es la que le disponibiliza; es la que le posibilita. Lo contrario de tanto «donjuanismo» verbal o escrito que, como arma arrojada hiera a la humanidad del otro en la manipulación cosificante. La humanidad herida de muerte de Doña Ana de Pantoja que al ser utilizada no amada, por D. Juan, hace decir a D. Luis Mejías con la rabia de la impotencia ante la posibilidad perdida: «imposible la ais dejado para vos y para mí».

La palabra escrita nos brinda hallazgos. La palabra hablada empuja a búsquedas. Mas no búsquedas del ser, sino del ser-se. Búsquedas hacia el encuentro de uno mismo en el todo y hacia el encuentro del todo en uno mismo.

Son famosos los silencios de los tres grandes maestros de la humanidad. Sócrates mirando al joven que ya cree saber. Buda mirando al discípulo que le pregunta: «¿Qué es el Nirvana?». Jesús de Nazareth, ante la pregunta de Pilatos: «¿Qué es la verdad?». Y tras los silencios, la palabra cálida que invita a revivir en el otro la verdad, no de un «qué es» sino de un «quién». Y los tres, lejos de publicar una verdad, se publican como verdad, como testimonio vivo de que la verdad existe. Y por ello, la voz, que caló en otros, se hace inmortal en la Historia. ¡Cuántas voces inmortales viven anónimas pero viven, en los hombres que viven! Los canonistas búdicos, los evangelistas, Platón, son los publicistas del espíritu de Buda, Jesús de Nazareth y Sócrates.

Unamuno no renunció a publicarse. Al oír su voz escrita esperaba, era su esperanza, que despertaran los dormidos del mundo. Su obra era una obra de misericordia. Así lo quería. Por eso no monologaba, solitario en soledad. Dialoga consigo mismo y en voz alta con los hombres todos y con cada uno como él había aprendido a dialogar consigo mismo en Kierkegaard, Sócrates, Pascal. Resucitando en sí la agonía de cada uno. Esta es la comunicación que crea y recrea.

«El Sócrates histórico, el inmortal, no fue el hombre de carne y hueso y sangre que vivió en tal época en Atenas, sino que fue el que vivió en cada uno de los que le oyeron y de todos estos se formó el que dejó su alma a la humanidad. Y él Sócrates, vive en ésta»⁸.

«Lo que hace la fuerza eterna de Pascal es que hay tantos pascales como hombres que al leerle le sienten y no se limitan a comprenderle. Y así es como vive en los que comulgan en su fe dolorosa»⁹.

(8) *Ibid.*, p.962.

(9) *Ibid.*, p. 1.002.

Unamuno escribió buscando el encuentro. Por eso más que escribir, se escribió, para que quien le leyera se sintiera a sí mismo. No monologa en soledad; autodialoga en compañía. Le obsesiona la comunicación. «Adiós y hasta que volvamos a encontrarnos en autodiálogo; tú, a tu agonía, y yo, a la mía, y que Dios nos las bendiga»¹⁰.

¿Qué es el hombre en cada hombre? ¿Qué es el hombre en mí? Preguntas éstas que parecen desprenderse de la obra de Unamuno, y en particular de la que comentamos.

Es la pugna dialéctica entre el Yo que pretende afirmarse y el Tu en el que, y sólo por el que yo soy trascendiéndome.

Unamuno no hace autospección dramatizada. Tampoco se complace en una búsqueda simplemente denotativa de lo que es el hombre. Busca la humanidad que en él se concentra y resume, o la Humanidad en la que él se funde con el todo hombre. Por eso me parece una simpleza hablar de antropología unamuniana. Lo que hace Unamuno es antroposofía. Lo que busca es un saber sobre el hombre que, más allá de la pura contemplación comprometida, le permita acceder al trance de una existencia salvable. Lo que ocurre es que transita un camino muy distinto del de la Sofía búdica. Lejos de buscar la anulación del yo, occidental al fin y al cabo, la salvación la busca por la afirmación del mismo.

La tensión de la sabiduría es la tensión del individuo, que es, y el universal que le hace «con-sistir».

Nos plantea el hombre que es él en la agonía, lucha, de un cristianismo que a la par le inyecta humanidad y la proyecta humano. La agonía, pugna, contradicción, paradoja, entre el ser-se necesario y el trascender-se necesario: sólo se afirma el que se niega; sólo se niega el que se afirma. La afirmación negativa de Jesús de Nazaret. La plenitud nirvánica por la vacuidad del yo, búdico. El «sólo sé que no sé nada» délfico que convierte a Sócrates en una gran verdad humana.

¿Cuál parece ser, según lo dicho, la única metodología posible para hacerse con Unamuno a través de la lectura de su obra? La que él mismo nos propuso: el encuentro en autodiálogo y cada uno con su agonía auestas. Nosotros lo haremos al hilo de sus vivencias, es decir, de sus capítulos, pues de cualquier modo y según dicen hay que proceder con orden.

Pero antes una digresión para aclarar eso de la lectura antroposófica: ¿qué es la antroposofía?

2. A MODO DE CUESTION DIDACTICA: ¿QUE ES LA ANTROPOSOFIA?

Permítaseme una transcripción literal de A. Schweitzer: «La visión india del mundo es monista y mística, la nuestra es dualista y doctrinaria.

(10) *Ibid.*, p. 943.

El misticismo es la forma perfecta de la visión del mundo. El hombre se esfuerza en su visión del mundo por llegar a una relación espiritual con el Ser Infinito a que pertenece como parte de la naturaleza. Estudia el universo para ver si puede captar la misteriosa voluntad que lo gobierna y fundirse con ella. Sólo por la unidad espiritual con el Ser Infinito puede dar el hombre significado a su vida y hallar fuerza para sufrir y actuar ¹¹.

En este texto se dan cita casi todos los elementos que cabe distinguir, notas dirían los clásicos, en el concepto antroposofía.

Sé que el concepto goza en nuestra cultura, hoy, de acogida desfavorable, –piénsese en las connotaciones científico–sociales de términos como historiosofía, teosofía, etc.– al menos por dos razones: ignorancia común del significado del término clásico Sofía y las connotaciones de aspiración a la Sabiduría, de donde arranca nuestra cultura; amén de una intoxicación de dualismo cientificista no exento de doctrinarismo. No es sólo el hipercientificismo que nos inunda; es, además, y lo que es peor, los apóstoles del mismo. No es sólo la ciencia, es la superstición de la ciencia ¹², como dice Jaspers, lo que hace, hoy, cerrarse a otros tipos de saber que salten por encima de sus límites objetuales y metodológicos.

Más como quiera que no es nuestro objetivo, en este trabajo, establecer una fundamentación del conocimiento sófico sobre el hombre, por contraste con el conocimiento lógico del mismo; sino señalar pistas para una, creo, más auténtica asunción del pensamiento unamuniano, señalaremos, a modo de digresión breve, los caracteres peculiares y distintivos del saber antroposófico.

1.– La perspectiva de totalidad

Se entiende por totalidad la referida a cada hombre concreto como un todo–uno en relación; la referida a la humanidad como un todo–uno en el concierto de la vida; la referida al universo como un todo–uno en sí mismo abarcando la multiplicidad. Excuso decir que la existencia se entiende, para todo ser y por tanto para el hombre, como articulación de relaciones que revierten en un proceso de fundamento de cada ente en el Ser. La perspectiva del absoluto, en el que se es, no con el que cada ser se relaciona, pone frente a un reto «cognoscitivo» para el que los términos de reflexión, objetivación, etc., apenas denotan una limitación, cuando no un principio de error. El descubrimiento del Ser pasa más bien por el «conócete a ti mismo» que por el «conoce lo otro que tú» o el «conoce al hombre como lo otro que tú». Este resto cognoscitivo no titubeo en denominarlo «vivencia abarcadora».

(11) SCHWEITZER, A., *El pensamiento de la India*, F.C. Económica. Breviarios n.º 63, México, 1971.

(12) JASPERS, K., *Iniciación al método filosófico*, Selecciones Austral, n.º 28, Espasa Calpe, Madrid, 1977. p. 35.

2.- El conocimiento no reflexivo

Tal tipo de conocimiento es un esfuerzo por superar las limitaciones inherentes a la re-reflexión en lo que ésta comporta de trialización de lo real: *Yo – Lo otro – Conceptualización* de lo otro en mí. Pretende la superación del enfrentamiento insoslayable, para una concepción aristotélica del conocer, entre sujeto, objeto y conceptualización en la medida en que el primero y el segundo no se identifican con éste. Trata de soslayar la triple tentación de reduccionismo que no siempre ha resistido la filosofía occidental. Se afirma, por tanto, en la sintonía posible, fundente con el Todo, por relación «en» el cual el propio ser se nos desvela. No es de extrañar que se postulen nuevos modos de conocer que podemos denominar «meditación», «iluminación», «satori», «bodhi», aunque ya sé la larga, complicada, sugerente y hasta extraña historia de estas palabras tanto en occidente como en oriente. Sé de su impracticabilidad real en nuestra cultura desde los supuestos en los que ésta radica. La meditación no es otra cosa que la captación de mi ser-yo como trascendible¹³. La meditación, no obstante, no se acaba en sí misma. Es el principio del conocimiento verdadero porque es el principio de la desvelación de la Verdad¹⁴. Y la Verdad, lo que se patentiza en la iluminación, no es otra cosa que una vivencia de «identidad», nunca el contenido de una representación.

3.- La Historia como oportunidad, para el hombre, de superar su historicidad

Conocimiento éste que no sólo pretende saltar por encima de la dualidad entendida como error que ancla en una perspectiva limitada de acción y reacción, sino que tiende a superar el concepto de historia como sustentación del acontecer. No es una negación de la historia, como no es una negación de la historicidad del hombre. Es una concepción del hombre como presencia viva de voluntariedad histórica en la transhistoria. El hombre histórico como «evento» se abre a la concepción del hombre histórico como «avatar». Como manifestación; como patentización temporal de lo que es en realidad. La historia es una realidad, no sustantiva, ni sustantivable; es una real oportunidad, para el hombre, de sobrehumanizarse. El Hombre es visto «en» y «desde», pero «hacia», ¿hacia qué?

4.- El problema del sentido de la vida

Este interrogante, interrogación creadora, que pone al hombre frente al

(13) S. AGUSTIN, *De vera Religione*, cap. 39, 72.

(14) ELIADE, M. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*. Cristiandad, Madrid, 1979, p. 109 y ss.

absurdo, o frente a lo no razonable, tensa las fronteras del límite. Pone al descubierto la problematicidad de cada hombre frente a sus propios límites. Desvela, quizás, sus esperanzas desesperanzadas o desesperadas. Más no podemos desconocer que si la Esperanza es el ser mismo del futuro, su meollo, es también la sustancia del gran problema: el del sentido del vivir, viviéndose como proyectado. La gran incógnita, el misterio, como fecundidad, inclusive de la Razón, se convierte en un existenciario, en terminología de Heidegger. Y el hombre en un desvelador de lo velado. No es la realidad en sí de lo «velado», lo que preocupa a la antroposofía. Es el hombre y su tensión conformante lo que le interesa de verdad. Como fe que, en última instancia, va creando, –otra categoría unamuniana– más bien que creyendo, el imposible para la razón. ¿Creación de la nada? Toda antroposofía presupone el flanco divino de lo humano, como perspectiva de Sabiduría autorrealizadora, que no meramente contemplativa. Es, por ello, que bordea la religión y por lo que puede confundirse con ella a una mirada poco avisada, pues el conocimiento asume la categoría de la «sacralidad» como presencia dinamizadora.

5.- El ser-hombre-posibilidad de ser

La antroposofía recoge la vieja categoría de lo posible y lo imposible desvinculándola del juego de las contradicciones para la razón. Ni el universo, ni la historia son razonables. Es el hombre, razonante, quien les somete. Es la posibilidad efectuable desde un ser que se es, fecundado por el conocimiento-saber, que amplía el horizonte de efectabilidad hasta el infinito. A la existencia total por la tensión de la inmersión en lo in-finito. Tal es la perspectiva antroposófica que nos pone de manifiesto la provisionalidad de toda fenomenología y hasta de toda filosofía. Cuanto más de toda ciencia.

6.- Entre la filosofía y la religión

No es la antroposofía un saber que refleje en estructuras conceptuales, ni siquiera en estructuras ideales, la realidad definida o definible del hombre, la del hombre concreto, sólo en quien podemos sorprender al hombre, a lo humano; realidad, digo, indefinida siempre, abierta a la sorpresa y a la inquietud, que no subyace, que no sub-está, que deviene siempre resultado de sí misma. Pensable, más no inteligible, pero en un pensamiento suspendido en el que el caminar y el camino son la misma cosa.

Y a propósito del camino y hasta de modos de caminar, bien está que digamos que la antroposofía, que no es filosofía, tampoco es religión. No es camino trazado que liga a la meta, y tampoco los modos diversos de transitarlo. Es la verdad de la búsqueda o es la búsqueda de la Verdad, que viene a ser lo mismo.

Va más allá del conocimiento y se queda más acá de la fe creadora, de la iluminación en destellos. Es el reto del conocer que el hombre está desafiado desde la conciencia de sí mismo como pura posibilidad desde su condición. No es sólo un reto gnoseológico; lo es, y muy prioritariamente, ético–metafísico.

7.– El saber–liberación del hombre

Condición de libertad. De libertación como dicen los franceses. De autolibertación al margen de las condiciones del existir. Sin renunciar a ellas, pero asumiéndolas para sobrepujarlas. Aquí es donde disienten la antroposofía oriental y la occidental. Entre el Sanyasin védico y el Bodhi–satva búdico, entre el «renunciante» puro que excluye a lo otro que él, y el compasivo iluminado que retorna al mundo por amor a lo otro y mediar en su salvación; la sabiduría occidental, griega al fin y al cabo, se debate entre el Yo como clave del Mundo y el Mundo como clave del Yo. En Occidente, la verdad, faena comunitaria, es clave de la libertad. La libertad, faena individual y de voluntad, que es lo más personal de la persona, es clave de la Verdad. Es en nuestra cultura, y sólo en ella, donde frases como «la verdad os hará libres» o «la libertad os hará verdaderos», tienen sentido. Tienen un sentido procesual. Para un brahman o para un bodhi, con parejo sentido de la temporalidad y de la instantaneidad las dos frases significarían lo mismo, tendrían sentido. Un sentido terminal. De estado alcanzado.

La antroposofía occidental, que no busca superar las contradicciones del hombre, sino asumirlas, asume a la par lo individual y lo universal, y en esta dialéctica agoniza, es decir, lucha. Y, por no renunciar a lo humano, sobrepuja los otros saberes sobre el hombre en cuanto valiosos, asumiendo su papel de complementariedad; pues no pretende un saber absoluto sobre lo absoluto, sino un saber relativo que contribuya a la absolutización de la relatividad de la existencia humana. En esta tensión el hombre se bate en cada hombre. Y cada hombre se debate en sí mismo y consigo mismo. Y en esta lucha, sin vencedor ni vencido, sólo hay un hombre que pugna por abrirse a la humanidad en su agotamiento. Esta, al menos, es otra perspectiva de lucidez. Esta es la agonía del cristianismo en D. Miguel de Unamuno o, como él dice, «su agonía en el cristianismo». El gran D. Miguel frente a la humanidad que le devora y le resucita. Que le des–nace y le des–muere. Vista así, la agonía cobra dimensiones de epopeya.

3. LA AGONIA DEL CRISTIANISMO

Pretendo mostrar, a modo de breviarío, que, aparte lo «otro mucho» que pueda desentrañarse en este libro, D. Miguel de Unamuno hace una exposi-

ción casi exhaustiva de las que podríamos llamar categorías antroposóficas. Ya sé que a él no le gustaría la palabra categoría aplicada al ser humano, y menos al ser humano que era él, por el riesgo que entraña de tipificación, o por lo que supone de anclaje en el ser más bien que de proyección en él.

Tampoco pretendo demostrar algo. Lo expuesto en este libro es indemostrable. Fue vivido y es revivable. Lo que no quiere decir que sea menos real. Creo que muestra un camino poco transitado, de iluminación comprensiva de lo que el hombre es en la testificación, quizás testimoniación, de las tensiones a las que el ser humano está sometido si se vive atento. Que él se haya sorprendido en su agonía en el cristianismo, es circunstancia personal, social, cultural, histórica. Profesor en Salamanca, Lama en el Tibet o Gurú en la India; sólo habrían variado las circunstancias. Habría sido un hombre agónico ahondando y componiendo su Verdad y la verdad de su historia en la Historia.

¿Acaso no era agónico el hilar de la rueca del Mahatma Gandhi? ¿Acaso no eran, son, agónicos los pensamientos de su obra autobiográfica «Mes expériences avec la Vérité»?

Prólogo

Unamuno se anticipa a las críticas de los buscadores de ideas: «Alguien podría decir que esta obrita carece en rigor de composición propiamente dicha. De arquitectura, tal vez; de composición viva, creo que no». (Prólogo, pág. 941 y 942). La razón es arquitectura, y al revés; la vida es composición. Y composición agónica.

Ya en el prólogo, sin remilgos ni disquisiciones, con tan sólo un breve asidero biográfico, el hombre es biografía, asume en toda su amplitud personal-histórica, el compromiso consigo mismo. Toma posición, sin apoyaturas objetivas, impersonalizables, frente a sus propios «pensamientos y sentimientos» en el dolor, quizás, «que le venía arando en el alma» (Texto 1). Se enfrenta a la dureza de testimoniarse sin subterfugios, sin coartadas de falsas objetivaciones; o de objetivaciones que pudieran falsearle. (Texto 2) Conoce el riesgo de la «idea» de la soledad cuando ronda el alma peligrosamente por la complacencia estética en la originalidad. Y sabe el precio: solipsismo y egoísmo. Son las tentaciones de Mara, en Bodh-Gaya, que Buda soportó en la larga espera de la Sabiduría. Y la angustia de la soledad frente a la incomprensión presentida, más allá de la necesidad sentida de la comunicación ineludible aunque, quizás, imposible. La búsqueda del diálogo, del único diálogo posible desde el anclaje en la propia intimidad incomunicable: el autodiálogo sostenido por la esperanza de encuentros problemáticos en la realidad incomunicable del otro. ¿Paradoja? ¿Contradicción? El encuentro sólo se da cuando uno se reparte en «dos, o en tres, o en más, o en todo un pueblo» porque busca la sintonía con dos, con tres, con todo un pueblo, a través de

sintonizar consigo mismo en los problemas compartidos o comulgados. Esto es lo contrario del monólogo que ensimisma, lo contrario de la soledad del solitario, que aísla; es la comunión de los santificables cuando se «quebranta la soledad»¹⁵ en un encuentro transformador al reconocer la rigurosa alteridad del otro por la aceptación de la insobornable originalidad del yo. (Texto 3).

«Y después de esto, ¿para qué todo? De nuevo la idea de la soledad devorándose a sí misma hasta que el hombre Unamuno se queda sin ideas. A solas con su vida, que se afirma como creencia en sí mismo, el problema de la finalidad adquiere acentos de ultimidad. La vacuidad de las cosas no vacía de esperanza un vivir que se apuntala en sí mismo sobre el cimiento de la Humanidad de los otros hombres. El sentido de la vida no es «mi» sentido, es «nuestro» sentido. Sólo así se aquieta la voz del que pregunta: ¿Para qué? O la de quien se la da. (Texto 4). El encuentro en autodiálogo agónico: he aquí el camino, ¿de la Verdad? (Texto 5).

I.- Introducción

El otro es mi réplica. No hay solitarios. Sólo hay soledad. Y la vida no es otra cosa que esfuerzo por quebrantarla. La vida es la tensión del hombre o el hombre es la tensión de vivir para afirmarse, como individuo, en la Humanidad sin anonadarse en ella. La sintonía de lo individual y lo universal, de lo que aquel es la raíz, y que Unamuno percibe, siente, como pugna, en el cristianismo. En el cristiano más bien; en el hombre concreto cuyo destino carece de sentido al margen del destino común. (Texto 6). Ser hombre, que significa ser parte de un todo, como un árbol o una piedra, es, además, la toma de posesión de su particularidad: es la necesidad que se dramatiza en el azar; es el drama del elegir—se como excepción en el Kosmos. (Texto 7).

Pobre libertad la del Estoico que quiere lo que quiere el Universo. ¿No será más bien lo contrario? ¿No consistirá la libertad en que el Universo quiera lo que yo quiero? ¿No estará su raíz en un acto de voluntad rebelde? ¿No será la libertad, esencia de la tensión del hombre, el fruto del gran pecado original?

Acaso el hombre esté condenado a ser libre, como quería Sartre. Acaso sea la libertad el único recurso para redimirse, como intuía Camus. Es el caso que el hombre, desnudo frente a sí mismo, libre frente a las infinitas posibilidades efectuables de sí, se afirma o se niega en la generación de su propio destino. Y frente a él todo lo demás se supedita. (Texto 8). ¿Se supedita? ¿O es que la vida, para ser vida, intenta supeditarlo? Porque la vida es camino. Lo Otro es la Verdad. ¿Y si la Verdad, cosa común, me enajenara y, no obstante, sin ella mi salvación, mi afirmación, mi personalización, mi huma-

(15) BUBER, M. *¿Qué es el hombre?*, F.C. Económica, México, 1973, p. 145.

nización, no fuera posible? ¡Qué cultura la del hombre, qué conflicto cósmico, el de dos amores igualmente imperativos: el amor a sí mismo y el amor a la Verdad (Texto 9).

No me queda más que la remisión a mí mismo (Texto 10) para, desde aquí, como si yo fuera absoluto, libremente, determinar mi propio fin, mi propia finalidad, el sentido de mi vida que emerge en el acto mismo de vivirme (Texto 11) como persona, es decir, como resonancia que se ha convertido en voz. Siempre el yo y su existencia de justificación: el budismo Hinayana lo niega, lo des–afirma; el cristianismo judaizante lo afirma, lo des–niega. Pero ambos pretenden salvarlo. ¡Qué fácil sería si el yo fuera sólo alma! (Texto 12) ¡Qué razón tendría Platón! ¡Y el neoplatonismo! Y la mitad del evangelio de S. Juan.

II.– La agonía

Y aquí es la agonía porque entre la vivencia que es libertad y la razón que es necesidad; entre la fe que es posición y el absurdo que es exclusión, el hecho de la muerte deja de ser tal para convertirse en problema de la vida. Porque la vida es necesidad pura y simple de perpetuarse en ese «Porvenir irrealizable de la eternidad». (Texto 13). Como Unamuno mismo dice.

Cuando por los años cuarenta, los ingenuos padres predicadores, misioneros en un país oficialmente no de misión, nos cantaban aquello de: «el diablo a la oreja te está diciendo: deja misa y rosario, sigue durmiendo»; ellos, que querían prevenirnos de la tentación, estaban muy lejos de saber que, al librarnos de la tentación de lo razonable, nos ponían frente a la tentación del imposible.

Absurdo es preguntarse por el contenido de la inmortalidad. ¿Qué es? La pregunta no tiene sentido para la razón; lo cobra como imposición vital. Es la vida, consciente de sí misma, la que no acepta. Entre la impersonalidad de Brahama, el yo anegado y con–fundido; el cuasi no ser nirvánico y la plenitud personal cristiana, apenas hay diferencias de matiz cultural. (Texto 14).

Pero la vida busca salidas, pues, sintiéndose ser, se rebela ante la nadificación de sí misma; que no otra cosa es el regreso al «no ser todavía» o la inmersión en el «no ser ya». (Texto 15).

Siempre frente a la gran incógnita: la finalidad. Y cuando al hombre se le cierran los caminos de la razón, ensueña, espera, poetiza, (Texto 16), crea su propio destino y con temeridad se compromete con lo imposible. La tensión agónica por efectuar lo imposible hace de la vida del hombre una realidad lanzada hacia más allá de sus límites. (Texto 17). Y el ser humano, por la lucidez de sí mismo, es, además, este lanzamiento. Este esfuerzo por definir, vi- viendo, lo indefinible; por hablar de lo inefable. (Texto 18).

III.- ¿Qué es el cristianismo?

Estando contenidos en el Todo, no es posible definirlo como continente. No hay perspectiva. La definición es una necesidad de la mente para lo cual se necesita contemplar a distancia. Pero no se trata de esto. Se trata de que el Mundo, el universo mismo, que es en mí, se convierte en cuestionable, se me convierte en una cuestión, acaso en una incógnita que he de despejar si quiero despejarme. Yo mismo, el hombre mismo es el que se cuestiona en el Mundo, en diálogo con él, es decir, en autodiálogo. Pues «lo otro que yo» sólo es definible en cuanto que se define en mí. Pero la aclaración de esta disputa se convierte en una búsqueda, del ser en mí; o de mí en el ser. ¿Qué más da? A lo primero lo llamamos ciencia; a lo segundo, religión. Ya que buscar el ser en sí mismo es la misma tontería que buscar el mí mismo en mí. (Texto 19). La cuestión es siempre la misma: ¿Se conoce al mundo reflexivamente, objetivamente, o se le conoce engendrativamente? No quiero decir que al conocer se genere al mundo; sí quiero decir que se le regenera. Vuelve a ser engendrado. Aquí está la diferencia entre antropología y antroposofía. En la primera se contempla al otro hombre en cuanto otro, definido y petrificado. En la segunda, el otro, o todo lo otro, resucita, vuelve a surgir en un yo que lo asume y lo hace vida. Por aquí le entra el sentido al Mundo. El conocer no sólo satisface la curiosidad. Introduce en el Mundo la dinámica de la salvación. (Texto 20). Y es que ese conocimiento, sintonía, acompasamiento de vida y no vida, introduce en la estructura de la piedra los pulsos de un cielo presentido. «Piedra y Cielo» llamó Juan Ramón Jiménez a uno de sus libros de poemas. ¿Que esto es cosa de poetas? Y de místicos, y de neoplatónicos. La sabiduría siempre ha sido el esfuerzo por revivir, en el Universo, las esperanzas desesperadas de la vida humana. En ese conocimiento, que es compenetración de entrañas, como Unamuno dice, el conociente se hace el conocido. (Texto 21). Y esto es la Iluminación.

IV.- Verbo y letra

Gran palabra esta de la Iluminación. Y torpe resuello el de su contenido en una cultura de la Razón, de la Razón razonante y de la Razón razonada. Contenido que no se deja aprisionar en el concepto sin violencia. Porque la Iluminación es un estado del hombre que llega, no del hombre que busca; no es un proceso de conocimiento, es un estado alcanzado de sabiduría.

Una, quizás, de las más torpes interpretaciones históricas de la Iluminación, es la que ha padecido Agustín de Tagaste. Cuando se habla de Iluminismo, de «teoría iluminista del conocimiento», se raya en la parodia. Se le somete a las categorías de la Gnoseología, ciencia al fin y al cabo, conocimiento conceptuante de sí mismo, olvidando que el de Tagaste nada quería cono-

cer de su conocer. «Yo deseo saber a Dios y al alma». ¹⁶. «Scire cupio». Un deseo de saber o un saber de deseo. Un sentimiento, al fin y al cabo, de posesión. No una curiosidad a satisfacer. Dios poseyendo el alma o el alma poseyendo a Dios. ¿Qué más da? El espíritu poseyéndose a sí mismo más allá o más acá de la letra mortal. De la letra que mata porque ata. Más allá o más acá: en el espíritu que vivifica porque libera. Y eso a pesar de que S. Agustín era hombre de libro, de escritura, como Unamuno. De nuevo el tema de la libertad, la autovivencia de ser libre, que se derrama por las portillas abiertas del verbo, de la palabra, respiradero del alma (Texto 22) en el espíritu de todos: tradición oral que sobrevuela el caos de los eventos históricos inspirando en cada alma su aliento creador de tradición. «Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas» ¹⁷. El Espíritu de Dios, traducen otros. ¿Qué más da? Es la vida ordenando, dirigiendo, finalizando, vivificando la letra muerta del Kaos. ¿Y puede el Kaos hecho Kosmos, vivificado por la vida, por el Espíritu, renunciar a la necesidad de liberación entreverada en sus estructuras?

El hombre vivo, y que se sabe viviéndose, no renuncia a su vivir, es decir, a vivificar la vida. No su vida, sino la Vida; aquello en lo que la propia vida se perpetúa. Y esto, que es el aliento de Dios vivificando las aguas, es la creación.

Pero la creación del hombre es la historia. Esa historia que es «mi espíritu» porque es el «Espíritu en mí». Porque es mi espíritu que se universaliza, y que me trasciende, que me vincula y me hace mi trascendencia. Por lo cual, hasta mi propio cuerpo, lo único que es verdaderamente mío, lo verdaderamente condenado a morirse, entra en las ganas de no morirse, de ser inmortal. La letra, cuerpo de los pensamientos, lo que del pensamiento muere, es epocal, se queda en la condena del anacronismo. El verbo, la palabra, espíritu por el que los pensamientos viven, es transepocal. Revive en las sincronías. Se presencializa en las futuras concreciones del espíritu. Se hace hombre en cada hombre. Se hace vida en cada vida y se sabe a sí misma según el modo de querer ser-se. De buscarse. ¿Será necesario, santo Cielo, volver al encuentro de la educación? ¿Será necesario reinventar la sabiduría en nuestra cultura? ¿Nos sentaremos, simplemente, a esperar? Esperar ¿qué? ¿El kaos?

Y aquí una doble modulación agónica. O una única modulación de la agoría, si se quiere. Yo mismo soy, y sólo soy, cuando hago historia en espíritu y en verdad. Cuando hago mi historia en la historia de todos. Cuando lejos de mi solitariedad, en el centro de mi soledad, soy la Humanidad pasada y futura; cuando yo, un hombre, soy el hombre. Cuando «mi vida» sintoniza con la Vida. Cuando yo, una cosa, sintonizo con el Todo. La Historia es mi salvación, la mía, porque es la trascendencia de la Vida; porque es el avatar, la manifestación de lo Trascendente. (Texto 23).

(16) S. AGUSTIN, *Soliloquios* I, 2.

(17) GENESIS, I, 2.

El cristianismo histórico, verbo y letra, más letra que verbo, agoniza, y agoniza en mí, porque lo que tiene de palabra, de evangelio, de vida mía apropiada, se me oferta en letra, en teologías o en cristiandades. Cristianía, se empieza a decir hoy. Quizás la palabra contribuya a rescatar un espíritu casi muerto, infecundo, si es que el Espíritu puede morir. Si es que no puede engendrar. Mueren los tiempos. Revive siempre lo que les fecunda.

Como Sócrates, muerto, revive en la humanidad, heredera de su alma. (Texto 24). Como cada hombre que al desvelarse en el Todo que le incluye, porque es el desvelador, se siente, se vive, se quiere un «Todo». Cuerpo particular y espíritu universal. ¿Resurrección? He aquí el absurdo ante el que el Hombre se rebela y por el que el cristianismo es una esperanza no absurda¹⁸. He aquí una tensión que la antroposofía no puede descuidar pues desde ella, el hombre hace y deshace la historia del hombre. (Texto 25). El espíritu que vive en las palabras es lo que resucita. Como el Verbo, en el cristianismo, es el que resucitó. Como Buda, en el budismo, que retorna siempre, por el Dharma (Texto 26).

V.- Abisag, la sunamita

En pocos capítulos, como en este quinto, se pone tan de manifiesto que lo que Unamuno piensa que es el hombre viene dado en la medida del conocimiento–amor y no en el conocimiento–razón. Ese conocimiento–amor o amor–conocimiento, que abarca, en perspectiva única, el Ser–Todo en el que las cosas son según la tensión de ir siéndose. Pero el conocimiento, sea el de amor o el otro, es lucidez. Lucidez, de luz que llena la opacidad intersticial de las estructuras (a esto es a lo que llamamos ciencia) y compactándolas se muestran unidades a nuestra razón. Más ¿qué es esa luz, sino luz de la razón humana? Luz que aísla, particulariza, estructura, relaciona arquitectónicamente los elementos, construye, kosmifica el kaos. Hace cultura, cultiva el mundo y lo recrea. Lo regenera y lo engendra, lo re–suscita. Lo resucita. Por aquí el conocimiento–razón, si el hombre que razona no se olvida de sí mismo en la contemplación, puede resolverse en conocimiento–amor o en amor–conocimiento penetrando en el Todo–Mundo para percibir la melodía, no de las esferas, que aterroriza como el infinito pascaliano; sino del «hombre en las esferas» en sintonía de ser único. Yo no quiero lo que quiere el universo. El universo y yo queremos lo mismo. Por eso puedo ser yo y quererme en él. Por eso mi libertad. Cuando el amor por mí se hace cósmico, como la pena de Antonio Machado, me libero de él y de su atadura, que es mi atadura, y me hallo creativamente disponible. Disponible para engendrar imposibles y hacerlos realidad en la esperanza. Pobre esperanza la que sólo se fía –fe– en la creencia de posibles razonables.

(18) S. PABLO, *Romanos*, 11,32.

Pobre Abisag, la de Sunam. Cuando doncella desposada de David, el rey, esperó la razonable posesión. Grande Abisag, la de Sunam, cuando desesperada o desesperanzada, que quién sabe, amó sin deseo, grávida de doncellez perpetua, porque su virginidad se hizo espíritu y, con el silencio de su amor, sostuvo y mantuvo en el tiempo los destinos de Dios en la bastardía de Salomón. El amor de Abisag perpetuaba la vida y el espíritu de David. Su estirpe. Mientras tanto o hasta tanto la razón política se afirmaba en el trono. ¿En qué acabaría la razón de los políticos vivos sin el espíritu de los hombres muertos que resucitan, por tiempos, en la historia?

El amor es la ley de la reencarnación. De la resurrección, nos suena mejor. Es un simple problema cultural. Del Samsara hinduista a la resurrección de la carne no hay más que un leve matiz de diferencia cultural. De ambos a la salvación cristiana, otro paso, Grecia, Platón por medio. Y en todos ellos el amor que es conocimiento y el conocimiento que es amor, superada la ignorancia, Avidya, como pecado original, constituye el secreto de la salvación. Porque salvarse es hacerse uno con lo que se conoce, con lo que se ama. Es identificarse con lo más allá de uno mismo: esperanzarse, fideificarse, crear el propio destino abriendo el camino al destino del ser. (Texto 27).

Por estas y otras razones la sabiduría, que como Unamuno intuye es lucha, minusvalora siempre la Razón, la Verdad llamada racional, que echa las anclas del hombre en los fondos de la multiplicidad para dispersarse, distraerse en ella. (Texto 28).

Abisag, la eterna doncella de Sunam, sabía del amor que vence la muerte. Enterrado el rey David, vivía en ella y en ella resucitaba, a su través, el aliento de Dios vivificando la historia. La Virgen constante sabía, en secreto, de inmortalidades. Silencios y pureza de alma: ¿Puede de otro modo llegarse a la sabiduría? A esa sabiduría que consiste en amor que engendra futuros espíritus en la historia por venir. El amor que fecunda más allá de sí mismo; que desde el tiempo crea, a golpes de esperanza, la eternidad; que desde los seres crea el Ser; lo único que puede salvarnos de la Nada. ¿No véis cómo subyace bajo las formas de la filosofía histórica, la vieja sabiduría como amor? Y la filosofía historiada no es otra cosa que lucha por renunciar a su origen sin conseguirlo. ¿O es que sólo son «preduscos lógicos», como Unamuno llama al silogismo? La intimidad de la filosofía es meterótica: amor y más allá del amor. Porque, sobre todo, es biografía. (Texto 29). Y por encima de todo, más allá de los ídolos, más allá del bien y del mal y de la justicia, el Dios envolvente y el hombre, sobre todo el hombre, envuelto en él. Pero para el hombre sí que es algo el bien y el mal y la justicia. Pero eso no es nada para la antropología. Lo es todo para la antroposofía. Para Abisag, su amor era su ser. Como el Eros, para Platón, era el ser del hombre que aspiraba a serlo. (Texto 30).

VI.- La virilidad de la fe

El tema del amor y el tema de la fe. ¿Acaso hay distinción entre ambos? No en S. Pablo. Y eran sus dos obsesiones. Quizás, su única obsesión. Más, desde luego, que la de la oposición entre la carne y el espíritu que tanto ha obsesionado al catolicismo romano entregado, subrepticamente, a un neoplatonismo alejandrino.

El problema de la fe –fianza– ¿no es, acaso, el problema de la con–fianza, para el hombre? Quizás la más fuerte vivencia, sentimiento, que sostiene al hombre en este planeta, sea el sentimiento de compañía. El hombre no se siente solo. Y no es que se viva redimido en los otros hombres. A veces, demasiadas veces, los otros son la mera sombra ajena de la propia soledad. Es que el hombre se siente a–fianzado en el universo. Con–fianzado en él. Por eso siente que es habitable y lo vivencia como morada.

La confianza es una correlación existencial, en la que cada correlacionado, al fiarse del otro, al afianzarse en el otro, se realiza en un acto de entrega y de disponibilidad pura. ¿Es otra cosa el amor? ¿Es otra cosa la fe? No importan los contenidos en lo que históricamente se formalice lo «acompañante» –mitos, dioses, etc.–. Lo que importa para el hombre y en el hombre es que amor y fe son un compromiso puro por el que el hombre se tensiona en sí, y desde sí, energiza «lo otro». Se ha dicho, y se dice, que lo tal «otro» es una pura invención: ¿No es la creación pura invención a partir de sí? ¡Qué insigne simpleza lo de creación de la nada! Concepto filosófico, sin duda, cuando la fe quiso ser razón. La fe–amor es una entrega que engendra, en su ser él, al otro. La fe–amor que fecunda vida, y vida del espíritu, no es una elección calculada; es una ceguera iluminadora y creadora. Iluminadora y creadora de humanidad en los hombres, o de destinos, o de eternidad. (Texto 31). El problema de fecundar y ser fecundado: de virilidad y feminidad a la par.

La fe no es un lanzarse en lo desconocido para la razón. Esto es ignorancia: Avidya para el hinduismo. Este es el gran pecado original: sumergir el propio ser en la fianza de la razón. Es, por el contrario, un lanzarse en lo desconocido bíblicamente, engendrarlo (Bodhi). El ser sacado de la propia entraña que se es. Como el andrógino. El ser que soy yo se hace el ser al que me lanzo. Y el hombre es y consiste en ese «lanzarse». La fe–amor en mí y en los otros, me crea y me re–crea en ellos. Y el Ser de la Gran Esperanza cobra realidad en el espíritu. Lo infinito se realiza en la finitud. La eternidad en el tiempo. Y Dios se hace presente en la historia, brizando en ella a cada hombre con brizadora, diría Unamuno, de vida. (Texto 32).

VII.- El supuesto cristianismo social

El problema antroposófico por excelencia, allí donde toda antroposofía encalla, es el problema social. Porque, sin duda alguna, el tema sinfónico de

la antroposofía, como una posible perspectiva de entender al hombre concibiéndose, es el tema de la salvación y hasta de la salvación eterna. Más ¿cómo pensar la salvación de todos si no es pensando en la salvación de cada uno? La necesidad de salvación nace de un sentimiento de sí como necesidad y por tanto como posibilidad. Y no se me diga que esto es religión: esto es el hombre. ¿Por qué tanto descrédito? La religión tiende los puentes sobre el abismo de la incertidumbre. Pero la lucha que nace de la necesidad de ser y la ausencia de certidumbres, es lucha humana. Es lucha que se plantea en cada hombre y que nunca se resuelve del todo, por más que la esperanza invente brizadoras para la muerte, como el cántico de los monjes de la Trapa de Dueñas el día de san Bernardo (Cap. II).

¿Qué es eso de que se salva el pueblo? El universo quizás. ¿Acaso el pueblo es sostenido por un pensamiento común? ¿Hay sentimientos comunes? ¿Hay pensamientos comunes? Acaso ideas. Pero sentimientos, lo que son sentimientos, no. Es un invento de la psicología social cuando confunde realidad con metodología. O acaso peor: cuando fabrica realidad desde la metodología. Es, quizás, el residuo societarista de los viejos combatientes contra la individualidad. Unamuno sabe que el hombre se hace hombre, hasta en su carne y en sus huesos, y hasta en su espíritu, junto a otros hombres y con ellos. Pero sabe, y sobre todo sabe esto: que otros hombres se hacen tales conmigo y por mí. Pero no sacrifica en el altar de esa entelequia sociológica de «lo social». La sociedad, la historia que es su temporeización, es un ámbito espacio-temporal humano en el que se libra la lucha humanizante del hombre individuo en su peculiar relación con el Todo-Sentido que trasciende la misma historia.

El Bodhisatva reencarna, re-genera, y sintoniza socialmente para salvar a cada hombre. Así, precariamente, resuelve el problema el budismo Mahayana.

Y el Cristo resucita, re-encarna, re-genera. Y alimenta y encarna y genera en cada cual, como alimento, un hombre nuevo. Y sintoniza en cada cual para salvarle. Para que él se salve, comulgando, idealizando, realizando irrealidades. Y así nace en el cristianismo la esperanza social de la comunión de los santos. De cada uno con cada uno y Dios con todos. Porque todos son santos, porque todos son santificables. Lo otro son iglesias. Y harina de otros costales.

VIII.- El individualismo absoluto

Así como la antroposofía de cualquier signo encalla, decíamos, en la justificación de «lo social» como dimensión del hombre, y digo del hombre, no humana, pues una abstracción se compecece bien con otra abstracción; su tema favorito, allí donde encuentra riqueza expresiva, inclusive poética, que no filosófica, es en el tema de la individualidad. Y no caben reproches a este

