

La tragedia del amor unamuniano

No fue trágica su vida porque fuera trágico su amor, sino que fue más bien su amor quien pereció bajo el peso de una tragedia que llenó su vida: el anhelo de inmortalidad. La vida y el amor no agotaron en su obra todas las combinaciones posibles: ni fue su amor vital ni su vida amorosa *sensu stricto*. Unamuno introdujo en este juego una nueva variable, creando combinaciones que le son propias: una vida amorosa trágica, un trágico amor vital, una tragedia vital amorosa... Fue la tragedia, esa nueva variable, la fuente del tormento que le persiguió íntimamente y al que él, paradójicamente, se aferró como a su esencia más propia: la muerte.

Develar el sentido de las combinaciones trágicas, vitales y, sobre todo, amorosas, es el objeto de este artículo. Pudiera ocurrir que, en la lectura del mismo, algún fiel unamuniano se sintiese ofendido por la interpretación que en él se da del amor en la obra de Unamuno. De antemano me excuso: es mi espíritu más hermenéutico que polémico. Lejos de mí el afirmar que el filósofo desconociera el concepto de «amor» y, por tanto, su vivencia —¿quién puede olvidar a la fiel Concha?—; pero sí sostengo que dicho concepto, que tal vivencia, estuvieron limitados a una sola experiencia: la suya. Nada hay de erróneo en ello salvo cuando se rompe la frontera que separa lo particular de lo universal, lo privado de lo público. Esta ruptura, presente en toda la obra de Unamuno, será la perspectiva desde la que se lleve a cabo el siguiente estudio. Que nadie espere, no obstante, encontrar en él un análisis de la relación que mantuvieron el filósofo y su esposa. Bastará con señalar la influencia —a veces excesiva— que la esfera privada ejerció sobre su pensamiento filosófico. «Y es que nuestras doctrinas no suelen ser sino la justifica-

ción a posteriori de nuestra conducta, o el modo como tratamos de explicárnosla para nosotros mismos.»¹

Hunde sus raíces la filosofía de Unamuno en el hombre «de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere»². Tú y yo somos ese hombre, pero es la figura concreta de don Miguel de Unamuno la que se refleja en esa trilogía de nacimiento, sufrimiento y muerte. El hombre nace para morir, sufre porque quiere vivir y, finalmente, muere. Pero, ¿acaso muere? Buscando un apoyo histórico a la «sed de ser» que le torturaba, Unamuno acudió a la *Ética* de Spinoza. El esfuerzo con el que cada cosa tiende a perseverar en su ser confirmaba el ansia unamuniana de no morir, de vivir siempre. No obstante, persistía la muerte. En Pablo de Tarso encontró el filósofo solución a su tormento: la promesa de una vida eterna tras la muerte terrena. Pero apenas satisfecho su deseo, ya chocaba contra la razón que niega la existencia de un alma inmortal, de una conciencia eterna. Con la íntima convicción de que la mortalidad, la definitiva desaparición del yo, convierte la vida en un tormento sin sentido y carente de valor, Unamuno buscó en la incertidumbre su consuelo. A la inmortalidad prometida por la fe se añadieron la inmortalidad que nos consigue la fama y la promesa de inmortalidad que encierran los hijos y los hijos de nuestros hijos. Para conseguir la perpetuación existían, pues, tres vías: el amor, la fe y la fama.

Concibió Unamuno la perpetuación como un instinto exclusivamente humano e hizo del amor su fundamento. Consideraba, por el contrario, común a los hombres y a los animales el instinto de conservación, cuyo fundamento es el hambre. Este instinto es el origen del conocimiento sensible que, al servicio de la voluntad de vivir, asegura la supervivencia. Cuando nuestras necesidades están cubiertas aparece el amor, que es también hambre, pero de eternidad, de infinitud, de sobrevivencia.

¿Cómo es este amor que funda y, al mismo tiempo, se manifiesta en el instinto de perpetuación?

Distinguía Unamuno el amor sexual —«el amor entre hombre y mujer para perpetuar el linaje humano sobre la tierra»— del amor espiritual —amor que nace de la muerte del anterior—. En el primero, en ese amor que estallando en forma de deseo juega con los cuerpos, reina el deseo, lo irracional, el juego. Unamuno, sin embargo, sólo veía en él un reflejo de los destructivos instintos animales. Desconfiaba igualmente del deseo, al que define como «el invencible instinto que empuja a un macho y a una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de fu-

¹ *Del sentimiento trágico de la vida*. Espasa-Calpe, Madrid 1976, p. 124. En adelante se citará con las siglas ST.

² ST, p. 25.

ria»³. De los cuerpos, como veremos más adelante, valoraba únicamente su función reproductora. El instinto de perpetuación convierte, pues, el sexo en engendramiento y el goce en medio. «En su fondo, el deleite amoroso, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección, de resucitar en otro, porque sólo en otro podemos resucitar para perpetuarnos»⁴. Pero la razón fundamental que persuadió al filósofo a rechazar este amor —«origen animal de la sociedad humana»— es su ser carente e incompleto: la unión de los cuerpos separa las almas.

En busca de un paraíso donde fuera posible querer sin la estúpida agresividad del sexo, Unamuno abandonó la materia, el mundo de los cuerpos, y encontró el amor auténtico: el *ágape* sustituye al *eros*. El amor espiritual surge así de las cenizas del sexo. En esta filosofía del sentimiento, el goce que unía a los cuerpos deja paso al dolor que unirá las almas. Hemos vuelto al sentimiento del que habíamos partido: el sufrimiento.

La esencia trágica del amor radica en la fuente en la que nace y muere: el dolor. El amor nace del dolor con que el hombre experimenta su carencia de infinitud, impulsándole a buscar a otros para completarse. La imposibilidad de tal completitud devuelve el amor al dolor, del que surgirá de nuevo. Este sentimiento es, por tanto, la raíz de la personalidad ya que el hombre sólo llega a tener conciencia de sí mismo al sentir sus propios límites, que le señalan como distinto de los demás. El tributo que exige esta distinción es el dolor causado por nuestra finitud, que vemos reflejada en los demás. El amor y el dolor se engendran mutuamente y esta trágica hermandad condena al hombre o a un amor carente de dicha o a una dicha en la que está ausente el amor. «Y hay que escoger entre una y otra cosa. Y estar seguro de que quien se acerque al infinito del amor, al amor infinito, se acerca al cero de la dicha, a la suprema congoja»⁵. Unamuno no se detuvo ante la verdad que el amor le develaba: su esencia trágica. Filtrado por el dolor, el amor en su pensamiento se convierte en *ágape*, en *caritas*, en compasión.

Si en el amor sexual atraía al hombre y a la mujer el deseo; les une en el amor espiritual «la común compasión, que es su común miseria y su fidelidad común»⁶. Necesita el hombre ser amparado y protegido y la mujer necesita amparar y proteger. «El hombre ansía ser amado, o lo que es igual, ansía ser compadecido. El hombre quiere que se sientan y compartan sus penas y dolores (...). La mujer se rinde al amante porque le siente sufrir con el deseo. Isabel compadeció a Lorenzo, Julieta a Romeo, Francisca a Pablo. La mujer parece decir: “¡Ven pobrecito, y no su-

³ ST, p. 128.

⁴ Ibid.

⁵ ST, p. 182.

⁶ ST, p. 129.

fras tanto por mi causa!". Y por eso es su amor más amoroso y más puro que el del hombre y más valiente y más largo.»⁷

El amor, que líneas antes, llevaba a los hombres a buscarse y completarse, es definido ahora como la necesidad de ser compadecido y de compadecer que sienten respectivamente el hombre y la mujer. ¿Habla Unamuno en ambos casos del mismo amor? ¿O surge el amor compasivo cuando fracasa el hombre en la lucha contra sus propios límites? Si aclaramos el sentido con que Unamuno utilizó el término «compasión», quizá lleguemos a entender el verdadero significado de este amor.

«Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama»⁸. El pensamiento del filósofo es polémico y polemista, sentencioso y radical. Busca la reacción de aquel que le lea y en este caso obviamente la encuentra. Establecer una equivalencia absoluta entre el amor y la compasión suscita sorpresa pero, sobre todo, un rechazo casi intuitivo e inmediato. Quien ama a alguien por compasión, ¿le ama de verdad? ¿Es el amor verdadero cuando se quiere a alguien por sí mismo o cuando se quiere a alguien para evitar su dolor, para aliviarle y consolarle? Mi negativa a aceptar aquella equivalencia ha encontrado un magnífico aliado en M. Kundera⁹. Su estudio etimológico del término «compasión» señala en el mismo dos significados profundamente distintos, según haya sido traducida la palabra «passio» como «padecimiento» o bien como «sentimiento».

Todos los idiomas derivados del latín forman esta palabra con el prefijo «com-» y la palabra «passio» que significaba originariamente «padecimiento». La palabra «compasión» implica, por tanto, un sujeto que sufre y otro sujeto que, incapaz de permanecer impasible ante el dolor del primero, participa de su sufrimiento. De ahí que palabras como «caridad» o «piedad» se hallan habitualmente unidas a aquella. Va implícita en ellas una cierta indulgencia hacia aquel que sufre. Indulgencia que supone que nuestra situación es mejor que la de aquel al que compadecemos. Este es el motivo por el cual la palabra «compasión» produce a veces desconfianza. Querer a alguien por compasión significa no quererlo verdaderamente.

Otros idiomas como el alemán, el polaco, el checo o el sueco, traducen esta palabra mediante un sustantivo compuesto de un prefijo del mismo significado, seguido de la palabra «sentimiento». El término «compasión» se utiliza aproximadamente en el mismo sentido pero carece de aquella connotación negativa. Tener compasión significa vivir con otro su desgracia, pero también saber vivir con él cualquier otro sentimiento como pueda ser, por ejemplo, la alegría.

⁷ Ibid.

⁸ ST, p. 130.

⁹ KUNDERA, M.: *La insoportable levedad del ser*. Trad. de F. de Valenzuela. Tusquets editores, Barcelona 1984, pp. 27-28.

Unamuno es fiel a la tradición latina que edifica su compasión a partir del padecimiento. Pero él va aún más lejos al hacer de la compasión la garantía del amor verdadero. Si aceptáramos su tesis, tendríamos que concluir que en el amor sólo aman las mujeres pues son ellas exclusivamente quienes compadecen. Tendríamos que concluir igualmente que el amor se construye sobre el desamor, ya que no aman los hombres, que nunca compadecen. Ahora bien, ¿es posible un amor en el que esté ausente desde el principio, sino la exigencia, al menos el deseo de correspondencia? El amante que busca en el otro fundamentalmente sus carencias, ¿no buscará demostrarse a través de aquellas su propia fortaleza? ¿Y no será esto una forma de vanidad, de autocomplacencia? Por otra parte, el amante que busca en el otro satisfacer su necesidad de que alguien le ampare y proteja, ¿no terminará anulándose al convertir al otro en su defensa? Aquí ya se insinúa la tesis unamuniana que funde en el amor la relación maternal con la relación de pareja.

Dentro del ámbito de la compasión se inscribe también el amor espiritual a sí mismo que lleva al hombre al amor universal. Late en aquél el *φιλοτον* aristotélico, amor *de* sí mismo que puede dirigirse a sí mismo, a otros y también, en sentido ya impropio, a las cosas. Rechazaba Aristóteles que el auténtico amor a sí mismo fuera sinónimo de lo que peyorativamente se denomina «egoísmo». Es amor a lo mejor de sí mismo y, consiguientemente, incluye en sí el amor a Dios y a los hombres. En Unamuno, el amor a sí mismo presenta las características propias de su filosofía. La tendencia a la felicidad y la búsqueda de perfección que animaban al Estagirita dejan ahora paso a la desesperación que invade al hombre, a la compasión que siente hacia sí mismo, cuando comprueba su finitud. El dolor de esta comprobación separa este amor del egoísmo, en el que el hombre goza consigo mismo. De la compasión hacia sí mismo, el hombre pasa a compadecer a todos sus semejantes, a todo lo que existe. Ha llegado al amor universal.

A estas alturas, no extrañará a nadie que sea el propio Unamuno quien defina el amor, «hijo del engaño y padre del desengaño», como «lo más trágico que en el mundo y en la vida hay».¹⁰

Pasemos al amor concreto, al que se ve y al que se oye, al amor de la pareja. En el mundo de Unamuno, este amor nos lleva al matrimonio y dentro de éste a la mujer-madre y al hombre-hijo. El filósofo nos hace notar aquí todo el peso de su presencia: son sus vivencias las que se expresan. Entre lo particular y lo universal se ha abierto un foso y el lector se encuentra repentinamente atrapado en la intimidad del escritor. Le domina a veces la impresión de estar leyendo un diario en el que hay pensamientos, en ocasiones certeros, a menudo disparatados. Más lo que sería aceptable en el nivel íntimo de un diario deja de serlo en el nivel general del sistema filosófico. Son tema de estos pensamientos el

¹⁰ ST, p. 127.

matrimonio, el sentido de la virginidad en nuestra sociedad, el papel de la mujer y la definición de su esencia.

El amor, que ha aparecido sucesivamente ante nosotros, en un primer momento, como un anhelo de infinitud y, posteriormente, como la mutua compasión que sienten el hombre y la mujer, se nos presenta ahora bajo un nuevo aspecto. El hombre ama a la mujer impulsado por su ansia de inmortalidad, ya que es en el amor donde el instinto de perpetuación vence al de conservación. El matrimonio está orientado a engendrar: se perpetúan los padres al resucitar en la carne de sus hijos. Tan arraigada estaba dicha idea en Unamuno, que no dudó en calificar a los matrimonios sin hijos como «concubinatos legales» y a las parejas que los forman como «solterones arrimados». Desgraciadamente el matrimonio tampoco cura la tragicidad de la vida humana sino que la aumenta. La vida y la muerte se encuentran en el amor. Desde la perspectiva del que engendra, reproducirse es darse, unirse a otro, perdiendo algo de la propia libertad e independencia. «El goce de reproducirse —carnal o espiritualmente, en hijos o en obras— es un éxtasis, un raptó, un enajenamiento y un goce de muerte. De muerte y resurrección. Es anadarse como individuo separado y distinto»¹¹. Por otra parte, los padres han de morir para dejar sitio a sus hijos. En la vida que aquellos dan a éstos ya se hallan contenidas sus propias sentencias de muerte.

Con cierta sorna clasificó Unamuno los matrimonios en inductivos, deductivos e intuitivos. En los primeros precede la novia a la idea de casarse, ocurre a la inversa en los segundos y en los últimos es la ausencia de toda lógica la que decide.

Ahora bien, sea del tipo que sea, el matrimonio es siempre «el consorcio de la naturaleza con la razón, la naturaleza razonada y la razón neutralizada»¹². La división radical que establece Unamuno entre el hombre y la mujer encuentra en el tema del matrimonio sus expresiones más elocuentes. La mujer representa la naturaleza, el instinto, la inconsciencia, la inercia, en una palabra, la materia. Representa el hombre la forma, es decir, el arte, la reflexión, el progreso, la conciencia. Materia y forma simbolizan la oposición entre la domesticación —tarea femenina— y la civilización —tarea masculina—. Ni civilidad ni civilización serían posibles si no tuvieran como cimientos la domesticidad y la domesticación. Pero aún admitiendo su mutua influencia, criticó el filósofo duramente a los hombres y mujeres que trataban de salirse de su propia esfera. En defensa de esta tesis acudió a la Biología y a la Historia. «El organismo de la mujer está hecho para concebir, gestar y amamantar al niño, y las molestias inherentes al embarazo y a la lactancia hacen que ya desde los pueblos salvajes las mujeres no puedan seguir a los hom-

¹¹ *El hermano Juan en Miguel de Unamuno: Teatro completo*. Aguilar, Madrid 1959, p. 866.

¹² *Amor y pedagogía*. Espasa-Calpe, Madrid 1981, p. 75.

bres en la guerra y en la caza, que es donde principalmente se aguza la inteligencia. La mujer se queda en casa y su inteligencia se hace casera, doméstica, estadiza y minuciosa. Y como esto sucede en una y otra generación, acaba por producirse una forma de inteligencia femenina distinta —no hablo de igual, superior ni inferior— de la masculina (...) lo cual no es, claro está, negar las facultades intelectuales de la mujer, sino decir que esas facultades no pueden hallar campo adecuado en trabajos que surgen de la constitución genuinamente masculina de nuestra cultura»¹³. Teniendo en cuenta que son propios de esta cultura la literatura, el arte, la ciencia o la filosofía, ¿qué le queda a la mujer? En la filosofía unamuniana, su esencia determinará su existencia.

La mujer es «la base de la tradición en las sociedades, es la calma en la agitación, el reposo en las luchas»¹⁴. Pero la mujer, sea novia, esposa, hermana o hija, *esencialmente* es madre. Y lo es *siempre*. Quiere al amante o al marido con amor maternal y su amor crece cuando le siente débil porque sabe que es preciso defenderle. El instinto de la maternidad es en ella mucho más fuerte que el de la sexualidad.

Llegó a reconocer Unamuno que él no sabía hacer mujeres. Se limitó a describir el único papel femenino que tuvo una importancia real en su vida: la mujer-madre. Muerto su padre cuando todavía él era un niño, vivió su infancia bajo la tutela de la madre y una abuela. La tercera mujer de su vida —tercera tan sólo en el orden cronológico— fue Concha, su esposa. Una experiencia vital que compartió con ella sirvió de fundamento a su teoría, a partir de entonces definitiva, de la mujer. Una noche de 1897, al sufrir lo que él creía ser un ataque cardíaco, empezó a llorar y viéndole ella le abrazó con un «¡hijo mío!» que le conmovió profundamente. «Me llamó hijo —escribe el filósofo a P. Carominas en una carta fechada en enero de 1901— y será verdad, debo ser hijo suyo, hijo espiritual, en no poco de lo bueno que tengo hoy». En este grito creyó descubrir toda la profundidad del cariño de Concha. Y de él surgió su concepción del amor de la mujer como amor de madre. La mujer prohíja a quien ama.

La presencia de la mujer-madre es una de las constantes de su obra¹⁵. Al «hambre de inmortalidad» que se expresa en el hombre mediante su deseo de paternidad, corresponde una «furiosa hambre de maternidad» en la mujer, motivada por su ser incompleto. La mujer se salva por el hijo, pues es éste toda su razón de ser. En él desborda su vitalidad y se renueva. Denomina el filósofo «madres naturales» a aquellas mujeres que satisfacen su anhelo de maternidad. Se cifra entonces

¹³ «A la señora Mab» en *Soliloquios y conversaciones*. O.C. IV, Afrodisio Aguado S.A., Madrid 1960, p. 722.

¹⁴ *Diario íntimo*. Alianza Editorial, Madrid 1974, p. 30.

¹⁵ Este tema ha sido excelentemente tratado por C. Blanco Aguinaga en su obra *La madre, el regalo y el sueño de dormir en la obra de Unamuno*.

su deseo en devolver al niño a su seno para que duerma allí, lejos del mundo y de los hombres. A solas con él en ese sueño, en el que ella ya vive inmersa, alcanza la mujer la plenitud que anhela. Ella y su hijo; su hijo y ella. Un poderoso instinto posesivo —«mi hijo, mío, mío, mío»— defiende el cerrado mundo femenino.

El interés de Unamuno por la mujer está en función de la presencia constante de la imagen materna en el fondo, consciente o subconsciente, de la memoria del hombre-hijo. Sólo le interesa la mujer en cuanto madre o en cuanto ser en el que late siempre en potencia la esencia materna. Por eso todos sus personajes masculinos y femeninos, en el fondo, sólo representan dos papeles: el hombre-hijo y la mujer-madre.

Es el marido para la mujer un nuevo hijo, al que apoya en sus momentos de debilidad, cuando «se le resquebraja el espíritu, se le hunde el suelo firme de éste, se ve en el vacío». Si es el amor femenino un amor compasivo y maternal; el amor del hombre hacia la mujer expresa su deseo de volver a la niñez y desnacer, entrando en el vientre de la madre para dormir en él, y en la paz de la inconsciencia, encontrar la eternidad.

Huyendo de la razón, negadora de la inmortalidad, polémica y escéptica, el hombre encuentra en la madre un refugio para descansar, para soñar sin agonía. Si el ámbito de la conciencia es masculino; el ámbito de la inconsciencia es femenino. El regazo, el sueño de dormir, el deseo de desnacer y perderse tienen siempre a la mujer como referente. De ahí el silencio que acompaña habitualmente a la imagen materna. Resignada, callada, difuminada en lluvias, silencios y oraciones, su presencia nunca falta en la vida interior de los hombres. El principio y el final de la vida humana son maternos: una madre temporal nos da al mundo y el tiempo nos devuelve a los brazos de una madre eterna, la tierra.

La Raquel bíblica es el símbolo de la mujer estéril, cuya desesperación es no poder parir, «¡no poder parir! ¡y morir en el parto!»¹⁶. La angustia con que suplica a Jacob que le dé hijos —«dame hijos; si no me muero»¹⁷— revela la esencia de la mujer, su realidad más íntima. Pero es la mujer siempre madre y a su esterilidad de carne sustituye la maternidad de espíritu. La palabra «madre» quiere decir comunicadora de vida y la madre espiritual da vida al transmitir a los que la rodean una tradición y un espíritu. En *La tía Tula*, se compara la sociedad como una colmena habitada por zánganos, reinas y abejas. Zánganos y reinas perpetúan la especie mientras las abejas transmiten la tradición de la fábrica del panal, de la miel y de la cera. Sin las abejas —madres espirituales— no se perpetuarían los zánganos y las reinas —madres naturales.

El hombre estéril —aquel Jacob bíblico que no pudo perpetuarse en hijos de carne— busca eternizarse en sus obras. El ansia de gloria y de

¹⁶ «Dos madres» en *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Espasa-Calpe, p. 66.³

¹⁷ Gen. 30, 1.

renombre es el espíritu último del quijotismo, su esencia y su razón de ser. «¿Por qué peleó don Quijote? Por Dulcinea, por la gloria, por vivir, por sobrevivir»¹⁸. Si el hombre ama a la mujer buscando inmortalizarse, es Dulcinea el símbolo de la gloria mundana, del eterno nombre y fama en el mundo. Al no poder perpetuarse por ella en hijos de carne, buscó don Quijote eternizarse por ella en hazañas de espíritu. En esta perspectiva adquiere sentido la función del celibato en la sociedad cristiana. «El monje que guarda virginidad, que se reserva la simiente de la carne, que cree ha de resucitar y que se deja llamar “padre” —si es monja, “madre”—, sueña en la inmortalidad del alma».¹⁹

La generación espiritual aparentemente satisface al hombre, pero raramente satisface a la mujer. Aquel necesita al hijo para perpetuarse, pero ésta lo necesita para completar su ser. Es trágica la maternidad, como la vida toda en la obra de Unamuno. La maternidad espiritual no basta, pero la maternidad natural se diluye en un sueño que la madre quisiera eterno y del que, sin embargo, el hijo siempre despierta. Triste sino el de la mujer reducida a la esfera doméstica, pero no menos triste es el sino de los hombres que a ese papel la condenan. La imagen deformada de la mujer mutila al hombre que se relaciona con ella, cerrándole el acceso a ese fondo de misterio que convierte a cada persona en un mundo en el que cohabitan lo cotidiano y lo imprevisible; en el único mundo en el que la deducción no da seguridad ninguna al que la lleva a cabo; en el mundo del azar, de la sorpresa, de lo insospechado.

El interés de Unamuno por la mujer es lírico y no épico, siguiendo la distinción que establece Kundera entre ambos términos²⁰. El hombre lírico se busca a sí mismo en la mujer, busca su propio ideal y como no lo encuentra —un ideal es aquello que nunca puede alcanzarse—, se desespera. El hombre épico es aquel al que anima el deseo de descubrir y conquistar la diversidad del mundo objetivo de la mujer. Para el hombre lírico sólo existe un tipo de mujer; para el hombre épico cada mujer es distinta, única.

Dejando a un lado la maternidad, la actitud del filósofo respecto a la mujer fue siempre desdeñosa e incluso defensiva. «Una mujer puede ser fiel y amante esposa, muy ama de su casa, muy señora de su hogar, muy devota de sus hijos, y ser, sin embargo, una muy imperfecta ciudadana y un elemento de estancación social. Entre las mujeres más honradas y más revestidas con todas las virtudes que el confesor les inculca, es donde suelen encontrarse los espíritus más mezquinos y más lastimosamente apegados a la tierra»²¹. Queredlas cual las hacéis, mandaba a los hombres Sor Juana Inés de la Cruz. Cual las hacéis. Nadie con más de-

¹⁸ ST, p. 268.

¹⁹ *Ensayos*, I. Aguilar, Madrid 1945, pp. 982-3.

²⁰ KUNDERA, M.: Op. cit., pp. 205-6.

²¹ «Nuestras mujeres» en *Soliloquios y conversaciones*. O.C. IV, p. 704.

recho a protestar contra ese «hacer» que uno de los propios personajes unamunianos: la tía Tula. «¡Cuando una no es remedio (para la sensualidad masculina) es animal doméstico, y la mayor parte de las veces ambas cosas a la vez! ¡estos hombres!... ¡O porquería o poltronería!»²²

Nos hemos introducido en el mundo de Unamuno en busca del amor y ¿qué hemos encontrado? Un amor condenado a servir de medio para alcanzar la inmortalidad; un amor en el que la pasión mutua significa compasión; un amor en el que el hombre busca a la madre en la mujer y la mujer prohija al hombre. Ante tales paradojas, ¿no sería conveniente ir a la raíz del problema: ese anhelo de inmortalidad que no dejó vivir a Unamuno a fuerza de exigirle vida eterna? El propio filósofo se dio cuenta de que su sueño de eternidad siempre se opondría a la vida e, incluso, iría en contra de ella. «El hambre de Dios, la sed de eternidad, de sobrevivir, nos ahogará siempre ese pobre goce de la vida que pasa y no queda»²³. Y renunciando a «ese pobre goce» renunciaba Unamuno al placer del amor y a la satisfacción de la fama. Ambos, tal como son planteados en su obra, necesariamente fracasan: ni en el amor ni en la fama, el hombre vence a la muerte.

La ansiada inmortalidad requiere una moralidad de imposición mutua; una moral invasora, dominadora, agresiva, inquisidora. Los hombres deben tratar de imponerse los unos a los otros para sellarse mutuamente las almas. «Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal»²⁴. Y el único medio para borrar esta divisoria es dominar al prójimo, hacerle mío que es lo mismo que hacerme suyo. «Entrégate, pues, a los demás, pero para entregarte a ellos domínalos primero. Pues no cabe dominar sin ser dominado. Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora»²⁵. La moralidad de imposición mutua guía al hombre tanto en el amor como en la fama.

Sostenía Schopenhauer en *Pensamientos y fragmentos* que «los amantes son traidores que se afanan en secreto en perpetuar toda la miseria y los tormentos que, sin ellos, pronto terminarían». En esa afirmación radica el fracaso del amor unamuniano, ya que los amantes no logran perpetuar la inmortalidad sobre la tierra, sino la carne del dolor, el dolor, la muerte. Cada uno de ellos es un instrumento de goce inmediatamente y de perpetuación mediatamente para el otro. El amante busca con furia a través del amado algo que está más allá del mismo, y como no lo encuentra se desespera. Así, son ambos, simultáneamente, tiranos y esclavos. El hombre deja de ser un fin en sí mismo, rebajándose a la condición de medio o instrumento.

²² *La tía Tula*. Espasa-Calpe, Madrid 1976, p. 107.

²³ ST, pp. 59-60.

²⁴ ST, p. 235.

²⁵ ST, pp. 234-5.

La imagen de la imposición es propia asimismo de la fama. Una imposición que presenta en este caso características peculiares. El hombre famoso es alguien que perteneciendo al pasado pervive en un tiempo que es, simultáneamente, presente —el nuestro— y futuro —el suyo—. Existe una leyenda sobre un hombre llamado Erostrato que, decidido a hacer imperecedero su nombre, quemó el templo de Efeso. Padecen, pues, de erostratismo todos los que anhelan legar su nombre a la posteridad. Fue Unamuno una de sus víctimas: persiguió el fantasma de la inmortalidad en la fe, en el amor, en la fama. Su obsesión se alimentaba de un fantasma al que debía alcanzar —la inmortalidad—, acuciado por una realidad de la que había que escapar —la muerte, el abismo sin fondo de la nada—. La solución «a ese íntimo problema afectivo, *solución que puede ser la renuncia desesperada de solucionarlo*, es la que tiñe todo el resto de la filosofía».²⁶

El amor fue para Unamuno trágico porque acabó en fracaso. También para nosotros el amor unamuniano es trágico, pero a diferencia del filósofo creemos que nace condenado. Desde un principio se separó el *agape* del *eros* y, olvidándose éste, se redujo el amor al primero. De esta escisión se alimenta esa tragedia amorosa que es el amor trágico unamuniano. Separa el *agape* del *eros* una vieja dualidad estancada en la historia del pensamiento: la división entre el alma y el cuerpo. Para aquel que los mantiene separados, el amor del alma nunca coincide con el amor del cuerpo. «¿Por qué no habían de entenderse directamente las almas, en íntimo toque, y no a través de esta grosera corteza y por signos? Entonces sí que habría verdadero amor, y no este miserable entregarnos uno a otro para poseernos»²⁷. Unamuno que propugnaba pensar con el cuerpo y con el alma, no quería amar con el alma y con el cuerpo. Viendo el cuerpo como una «grosera corteza» y pensando en el amor físico como un intento miserable de posesión, rechazó categóricamente el erotismo. «Mi natura espiritual repele al erotismo; tengo del amor una concepción puritana, intra-burguesa, o super-burguesa...»²⁸. Pero, ¿llegó a comprender el verdadero significado del *eros* o lo confundía con el mero sexo?

Creó Unamuno nuevos conceptos para poder enlazar la metafísica con el *eros*. A la «curiosidad erótica» —propia de Adán— contraponía el «erotismo metafísico» —más propio de Eva—. En la curiosidad erótica, el ansia de conocer la ciencia del bien y el mal lleva al hombre a la sensualidad. En el erotismo metafísico es la sensualidad la que impulsa al hombre —y, sobre todo, a la mujer— a conocer. No se equivocaba el filósofo al relacionar el erotismo con el conocimiento. Descubrir, desvelar y conquistar son, efectivamente, los términos iniciáticos del *eros*.

²⁶ ST, p. 53. El subrayado es nuestro.

²⁷ *La Esfinge*.

²⁸ *Ensayos*, II. Aguilar, Madrid 1951, p. 65.

Mas desechó Unamuno esta nueva vía, al no poder prescindir en ella del cuerpo.

La teoría unamuniana del amor entronca con la tradición cristiana, que relaciona el pecado y la caída con el sexo. Pecado y caída tuvieron en la historia un origen vegetal: el árbol de la ciencia del bien y el mal. Fueron este árbol y la curiosidad —aquel famoso instinto metafísico— los que hicieron caer a Eva y, con ella, a Adán. Al ser expulsados del Paraíso, se llevaron con ellos todos sus nuevos conocimientos: el trabajo, el dolor y, lo que más nos interesa, la vergüenza ante la desnudez de sus cuerpos. En nombre de este sentimiento se convirtió en pecado al sexo, es decir, al cuerpo. Pero, ¿y si esta historia nos hubiera llegado deformada por los hombres y por el tiempo? Sólo una vía lleva al misterio: la imaginación. Adelante, pues, imaginemos.

Era el Paraíso un jardín situado al oriente, en Edén. En él puso Dios al hombre y, viéndole solo, le dio como compañera a la mujer. Andaban hombre y mujer desnudos y no sentían vergüenza. Lo que aquí es dolor y trabajo era allí goce y juego. Todavía hoy en día la palabra «paraíso» hace referencia, por extensión, a «cualquier sitio o lugar muy ameno». Jugaban el hombre y la mujer entre ellos y eran sus cuerpos lugares de recreo. En el Paraíso, pues, nació el sexo como juego. Después vino la expulsión, el trabajo, el dolor y el sexo como medio de reproducción. No obstante, los hombres lograron llevarse consigo el juego.

Fuera del Paraíso, la sexualidad humana primaria era biológica, pero cuando intervenía el juego aparecía en ella un elemento de libertad e imaginación que le daba un carácter misterioso, único y distintivo. De la unión del sexo con el juego surgió el *eros*. A su remoto origen divino debe el erotismo el carácter sagrado que todavía tiene hoy en numerosas civilizaciones. Se diferencia el erotismo de la sexualidad en que ésta es animal y aún vegetal, mientras el erotismo es únicamente humano. Es una afirmación de la sexualidad y, al mismo tiempo, una negación de la misma. A través de él, el hombre se refleja en la naturaleza y, simultáneamente, la niega. El erotismo es un tipo de lenguaje y, como tal, es cultura e historia.

Unamuno utilizó la sexualidad como un medio ineludible para perpetuarse, rechazó el erotismo y separó el amor del cuerpo. Tal escisión condenaba el amor a ser un medio: para eternizarse —*el agape*— o para perpetuarse —el sexo—. Sólo el gran condenado, el *eros*, abre al hombre el ámbito de la libertad infinita y de la finalidad, separándole de lo necesario. Es este el ámbito de lo sagrado: lo superfluo, lo que no sirve para nada ni quiere decir nada, lo que no tiene valor por su utilidad respecto a alguna otra cosa, sino en sí mismo. F. Savater, en *La piedad apasionada*, sitúa el origen de lo sagrado en la caída de Adán y Eva, como *reinvención* del Paraíso. «El espíritu es distinción, separación, selección, jerarquía, es decir, todo lo que constituye la esencia misma del primer pecado; y lo sagrado es la exasperación de esta esencia, la mayor obra

del espíritu, lo más distinto, lo inconfundible, lo más selecto y separado... *Lo sagrado es el mayor pecado*, la transgresión absoluta cuya radicalidad anula la ley. El horror que acompaña a la entrega a lo sagrado es el de sentir que nos situamos en el punto más remoto de la intimidad paradisíaca, en la zona más enrarecida, más empozoñada por la separación pecaminosa²⁹. El pensamiento de Unamuno jamás concibió el erotismo como sagrado, como vía intermedia entre lo divino y lo humano. El filósofo no deseaba la infinitud del instante, sino la infinitud a secas sin un después y un antes. La inmortalidad unamuniana evidentemente está fuera del alcance de lo sagrado.

No existe ningún antagonismo entre el erotismo y el amor. La diferencia fundamental entre ambos reside en el carácter social del primero e interpersonal del último. El amor implica la elección de un cuerpo y un alma únicos. Así, en nuestra idea del amor a una persona hay un elemento platónico y cristiano (el alma) y una transgresión del cristianismo y el platonismo: ese alma única es inseparable de un cuerpo también único. El *agape* se une al *eros*: el alma se une a la naturaleza, la imaginación y el deseo.

Tal unión nos permite soñar en un mundo donde la gente se ama con el alma y con el cuerpo. Soñar, sí, pero también creer, afirmar, pensar; pues es el sueño uno de los lenguajes más hermosos del pensamiento. Limitar el amor al sexo lo convierte en biología; tratar de sublimarlo separándolo del cuerpo acaba destruyéndolo. «Amor sexual» y «amor espiritual» son los nombres del absurdo a que está condenado todo amor que se base en un dualismo radical e irreconciliable entre el alma y el cuerpo.

Nuria BARRIOS FERNÁNDEZ

²⁹ SAVATER, F.: *La piedad apasionada*. Sígueme, Salamanca 1977, pp. 26-27.