


La expresión de la existencia radical en la poética de Unamuno a la luz de la filosofía del límite

Carlos Segade Alonso

Universidad a Distancia de Madrid 

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.95978>

Recibido: 13/05/2024 • Aceptado: 06/10/2024

Resumen: El ciclo de los Salmos incluido en el primer poemario de Unamuno recoge los grandes temas de su pensamiento existencial: la búsqueda del sentido de la vida, la inutilidad de la racionalidad en esa búsqueda, la existencia velada de la divinidad. Unamuno asentó las bases para que la posterior filosofía hispana pudiera desarrollar una metafísica en la que la mística tuviera un papel relevante, como en la filosofía del límite de Eugenio Trías. Metodológicamente, esta sirve de hermenéutica de los temas unamunianos, de tal manera que, aplicando los presupuestos de la filosofía del límite, se diluyen las aparentes contradicciones y paradojas que surgen durante la lectura de este ciclo poético.

Palabras clave: Miguel de Unamuno; misticismo; razón; existencialismo; filosofía del límite.

ENG The expression of radical existence in the poetry of Unamuno in the light of the philosophy of the limit

Abstract: The series of Psalms included in the first book of poetry Unamuno ever published shows the main themes of his existential thinking: the quest for meaning, the uselessness of rationality in this search, the veiled existence of the divinity. Unamuno grounded the basis for a subsequent development of Spanish philosophy in a way in which mysticism could have a relevant role in it, as happens in Eugenio Trías's philosophy of the limit. Methodologically, the latter will be used as a hermeneutic approach to Unamuno's ideas, in such a way that the apparent contradictions and paradoxes found in the reading of these poems may be settled.

Keywords: Miguel de Unamuno; mysticism; reason; existentialism; philosophy of the limit.

Sumario: 1. Introducción; 2. Temas de los salmos; 3. Lo místico como aproximación crítica a la realidad; 4. La condición fronteriza de la existencia humana; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Segade Alonso, C. (2025) "La expresión de la existencia radical en la poética de Unamuno a la luz de la filosofía del límite", *Revista de Filosofía* 50 (2), 403-413.

1. Introducción

Miguel de Unamuno publicó su primer poemario en abril de 1907. Fue un año difícil para el rector salmantino; un año en el que físicamente pasaba por un mal momento y anímicamente se hallaba al borde del colapso y del abandono (Rabaté y Rabaté 2019, pp. 198-202). España le tenía hastiado, se sentía incomprendido en la península y apreciado en América, especialmente en Argentina y Chile, donde publicaba regularmente y se le admiraba. Valoraba en aquellos meses incluso desplazarse al continente americano para dejar atrás la sensación de desengaño que le producía la vida cultural española. Fue también el año en el que comenzó a rumorearse su entrada en la vida política, a la que se vio atraído toda vez que consideró como imposible aportar nada a una sociedad refractaria a su pensamiento.

En este contexto de abatimiento y cansancio, a sus cuarenta y tres años, publica «Poesías». En una carta enviada a Federico de Onís y fechada en Salamanca en noviembre de 1906, citada por Manuel García Blanco en el prólogo que abre el tomo dedicado a este libro de poesía y a otros títulos en sus obras completas (1958d, p. 11), el rector de Salamanca afirma que esas poesías son «fruto de otoño», aunque como aclara a continuación García Blanco, algunas de ellas se remontan a años atrás, 1899, a pesar de que una buena parte de ellas fuesen más recientes: «considero que en este año he hecho el doble que en el resto de mi vida», afirma Unamuno en la misma carta. El año 1906 fue testigo de una actividad febril poéticamente hablando, a pesar de las dificultades por las que atravesaba, o quizá gracias a ellas. Como resultado de tal esfuerzo, al año siguiente editó el poemario y comenzó a distribuirlo entre sus amigos y conocidos, entre los cuales se encontraba el poeta Joan Maragall, que lo elogió con entusiasmo, muy al contrario de la crítica madrileña, que en general lo acogió con frialdad e indiferencia (1958d, pp. 85-87), circunstancia que incidió en su estado de ánimo.

El poemario completo carece de una unidad de contenido y es más bien una síntesis de todas sus inquietudes hasta ese momento, las religiosas incluidas. Aunque el sentimiento religioso brota espontáneamente en bastantes poemas del libro, en «Poesías» incluyó seis de diferente extensión agrupados bajo el título genérico de «Salmos», donde la cuestión religiosa se desvela por completo. Tanto es así que este ciclo forma en cierto modo una unidad con un breve ensayo que escribiría poco después, en noviembre de 1907: «Mi religión». El profesor García Blanco (1958d, p. 80) extrae una cita de este ensayo a colación del ciclo de Salmos en la que Unamuno desvela varias claves para su comprensión: a) «no son más que gritos del corazón»; b) «son mi religión, y mi religión cantada y no expuesta lógica y razonadamente»; c) «la canto [...] porque no la puedo razonar». Estas cuestiones se tratarán más adelante, pero basten como antecedentes para tener una visión general de los temas de cada uno de los poemas tal y como se comentan abajo.

Para Unamuno no se puede desgajar la religión del mero hecho de vivir. Por consiguiente, a la hora de interpretar la expresión de su sentimiento religioso, primero es necesario comprender la importancia que le da a focalizarse en el hecho de vivir para luego comprender qué es la verdad. En marzo de 1908 publicó en *La Nación* de Buenos Aires un artículo que tituló precisamente «Verdad y vida» (1958b, pp. 387-394), que es un excursus a partir del ensayo sobre la religión ya citado. La cuestión que trata de dilucidar en ese artículo tiene que ver con una afirmación que incluyó en el ensayo previo sobre su religión: hay que buscar «la verdad en la vida y la vida en la verdad». En resumen, viene a decir que los que no buscan en la vida todo aquello que dicen seguir como verdades, en realidad no viven «con verdad en la vida» (1958b, p. 394). Cuando esta condición se aplica a la persona que cree, o sea, él mismo, afirma: «El creyente que se resiste a examinar los fundamentos de su creencia es un hombre que vive en insinceridad y en mentira». Es la búsqueda de la verdad lo que permite vivir una vida plena, ya que de lo contrario «lo que importa no es ser, sino parecer ser». No se puede desgajar la vida, como existencia, de los principios que la gobiernan, y es responsabilidad personal conocer qué es lo que rige en la vida para cada uno.

En el pensamiento de Unamuno, la reflexión sobre la vida, o la existencia, lo es todo, lo ocupa todo, hasta tal punto que incluso la vida se puede considerar el punto de partida para el conocimiento de la Verdad, que en ocasiones toma la apariencia de un Dios que no se desvela. En este sentido la vida es un concepto fundante y radical (en el sentido de raíz) de su pensamiento.

En este estudio se pondrá de manifiesto la relación existente entre verdad, vida, existencia y Dios en el pensamiento unamuniano, pero sin olvidar el otro elemento que está presente en todo momento, la razón, que se aparta para poder dar paso a la intuición de la contemplación. En Unamuno, la razón parece estar y al mismo tiempo no estar, influir y al mismo tiempo quedarse al margen. Se hace presente con tanta velocidad como se desvanece, se apela a ella tanto como se la aparta del horizonte.

Para entender este juego de aparentes paradojas, se utilizará como método de análisis el único sistema filosófico español que tiene en cuenta la razón (entendida como el acto de pensar/decir) que conduce a la persona hasta el límite en el que no solo puede sino que debe suspender los propios juicios para dar paso a algo más, a la contemplación mística. Este sistema es la filosofía del límite de Eugenio Trías. A los efectos de este trabajo, la filosofía del límite servirá de recurso hermenéutico que podrá dotar de sentido y resolver las aparentes paradojas en las que a veces parece caer el discurso unamuniano. Como se demostrará en

el epígrafe cuatro, la filosofía del límite provee a la poética unamuniana de una urdimbre conceptual que permite superar la asistematicidad aparente con la que su autor salta de un tema a otro. El hecho de que la filosofía del límite reconozca y haga suya la tradición conceptual del pensamiento hispánico, incluida la mística y la ascética, permite interpretar desde un léxico común los planteamientos unamunianos que, desde otras perspectivas, serían muy difíciles, sino imposibles, de comprender. La filosofía del límite se puede entender como la construcción de un sistema filosófico que toma como fundamento conceptual una poética común presente en autores anteriores, lo que permite utilizar sus categorías conceptuales como marco de interpretación. Como ejemplos de algunas categorías presentes en la filosofía del límite y que están muy arraigadas, bajo distintas formas, en el pensamiento metafísico y estético occidentales estarían las categorías simbólicas, el tratamiento del tiempo, la existencia exílica, la pasión, los conceptos de lo bello y lo siniestro, o el imperativo pindárico. El potencial hermenéutico de la filosofía triasiana deriva precisamente de la capacidad de crear un sistema a partir de esta red conceptual común.

Tras un resumen del contenido de los poemas del ciclo de los Salmos, se procederá a interpretar el pensamiento unamuniano desde la perspectiva de la mística, entendida como crítica de la razón en el marco de la filosofía del límite, y posteriormente se ofrecerá una visión de la existencia unamuniana a la luz de los presupuestos del límite, de tal modo que se haga palpable la coherencia del pensamiento del rector de Salamanca.

2. Temas de los salmos

En este epígrafe se hará un somero repaso a los temas principales de cada uno de los poemas que componen el ciclo objeto de este estudio. Por cuestión metodológica, se omiten análisis estilísticos, formales y literarios que, aunque interesantes, no son pertinentes para el presente trabajo.

El primero de los poemas, titulado «Salmo I», mediante una acotación remite a Éx 33, es decir, al relato de uno de los encuentros de Moisés con Yahvé, en el que destacan dos temas importantes: por un lado, la existencia velada de Dios; por otro, el diálogo que incluye la afirmación de Yahvé de que a Moisés no se le dará la oportunidad de contemplar su rostro (Éx 33,23). En el poema, el velo delante del rostro de Dios, el ocultamiento, y el anhelo de la voz poética de ver su rostro, se convierten en un reconocimiento de la imposibilidad de conocer a Dios y, por tanto, de justificación de la duda. El poeta plantea que es la falta de visión del rostro, o sea, la carencia de constatación, lo que provoca un estado perpetuo de incertidumbre y de falta de respuestas. El poeta implora reconocer a Dios con la misma certeza de Moisés, quien también ruega a Yahvé que le muestre el camino para que pueda conocerle (Éx 33,13). Tras una serie de cuestionamientos iniciados con un «por qué» (versos 1, 3, 5, 7, 8, 15, 18) el poeta los resume con un nuevo interrogante: «¿Qué significa todo, qué sentido // tienen los seres?» (versos 19 y 20). Tras reprocharle a su Señor de nuevo el no hacerse explícito, cierra los primeros veinticinco versos con una pregunta rotunda: «¿Por qué no existes?» La pregunta formulada en negativo tiene, como se verá más adelante, pleno sentido dentro de la paradoja que quiere plantear Unamuno; porque la cuestión no es tanto la existencia o no de Dios, sino de dónde procede la idea de Dios, es decir, si Dios es alguien diferente al ser humano o si es creado por este. El salmo no da respuesta a esa cuestión y se mantiene en la tesis principal, «Tú, Señor, no quieres // decir: ¡vedme, mis hijos!» (versos 29 y 30), que posteriormente se transforma en un grito: «¡Dime tu nombre! // ¡tu nombre, que es tu esencia!» (versos 113 y 114); es la voluntad del Señor permanecer oculto y no revelarse lo que provoca la duda existencial del poeta, la falta de sentido del sufrimiento y la incompreensión de la existencia. La muerte se ve como el paso que libera de la duda, porque, como se dice en la estrofa final (versos 160 a 164), será el momento de conocer la verdad o simplemente reposar en la tumba.

El siguiente poema, titulado consecutivamente «Salmo II», está inspirado en Mc 9,16-24, es decir, el relato parcial de la cura de un muchacho endemoniado, cuya clave para Unamuno está en el versículo final, que da voz al padre del muchacho: «Creo; ayuda a mi incredulidad» (Mc 9,24). A pesar de tener solo sesenta y dos versos, la complejidad temática supera a la del poema anterior. La vida, nos sigue diciendo el poeta, es duda (literalmente, en los versos 22 y 23: «La vida es duda // y la fe sin la duda es sólo muerte»); pero, volviendo a la paradoja, «no te ama, oh Verdad, quien nunca duda» (verso 8), ya que solo es suyo quien confiesa no conocerle (versos 40-43). Sin embargo, como se verá más adelante, el poeta eleva la duda a una categoría mística superior, a una suspensión de la razón: «Lejos de mí, Señor, el pensamiento // de enterrarte en la idea, // la impiedad de querer con raciocinios // demostrar tu existencia» (versos 44-47). De tal manera que esta suspensión de la razón permite al poeta expresarse en términos no cognitivos sino sensibles: «Yo te siento, Señor, no te conozco» (verso 48). Lo que en última instancia le lleva a afirmar que cree sin conocer (verso 55), para terminar en un paralelismo con Mc 9,24: «Creo, confío en Ti, Señor; ayuda // mi desconfianza» (versos 61 y 62), deprecación que, a su vez, resume todo el poema, y cuya lectura, al contrario de la cita bíblica, no remite a un aumento de fe en detrimento de la incredulidad, sino al revés, a un sostenimiento de la desconfianza para que la fe permanezca.

El «Salmo III» tiene sesenta versos y anticipa algunos recursos retóricos que estarán presentes en los siguientes poemas, sobre todo la cuestión de la liberación, tema central del cuarto poema. El tercer

salmo no lleva ninguna acotación y no remite expresamente a ningún texto bíblico, sin embargo, utiliza dos símbolos que ya se nombraban en el poema anterior y que recogerá más adelante, junto con el tema del desierto: el agua y el pan. Hay dos ideas principales en el poema, que son en realidad sobre las que pivota todo el poemario: una, si ha de existir un Dios, un Dios vivo, entonces no puede existir como mera idea, o idea pura (verso 41), un razonamiento que recuerda a las meditaciones cartesianas; otra, el ansia (sed) de fe (agua) es en realidad anhelo de verdad (versos 49-56).

El cuarto de los poemas de la serie, titulado «¡Libértate Señor!», es el más extenso de todos, con ciento catorce versos, algunos compuestos solamente por el reiterado imperativo «¡Libérta-te!», en el que la oposición de pronombres es evidente al ser proseguido de «¡Libérta-les!» o sus variantes «¡Libérta-los!» y «¡Libérta-me!». Para el poeta quien canta a la libertad es el esclavo (verso 32), porque el que ya es libre no tiene necesidad y puede cantar al amor (verso 34). El poeta le pide a su Señor que le guarde «en su mar» (verso 76), que es la imagen del olvido y la eternidad. Lejos de desear que el Señor le muestre un camino, el poeta busca perderse, que es lo opuesto a vivir siguiendo la senda, un camino que encierra y lleva al poeta por donde no puede ser libre (versos 87-90). El poeta grita a su Señor que lo libere, que no le confunda con los esclavos de la Tierra, sino que se le haga presente en el alma. El juego entre un «libérta-me» que se convierte en un «libérta-te» se produce cuando se asocia al alma, que desea ser liberada, con el propio Señor, ya que aquella representa la presencia de este en el poeta, por lo que el hecho de liberarse afecta a ambos: el alma (que es como decir Dios en la persona) se libera y al hacerlo libera a la persona de la esclavitud que significa estar alejado de su Señor.

El quinto de los poemas es el titulado «La hora de Dios». El tema principal de estos sesenta versos vuelve a ser la aflicción del alma ante «el dolor de ser, ¡cosa terrible!» (verso 15). Pero es un dolor que proviene del reconocimiento de la culpa, de la que por otra parte desconoce su origen. La existencia es dolor, dolor culpable de quien desconoce la razón de su castigo, pero que, aún así, lo acepta. El poeta se vuelve a su Señor y le pregunta cuál es su culpa y por qué sufre (versos 36, 48, 52), a pesar de que eso no le impide aceptar el dolor que se deriva de esa culpa. En todo el poema se activa la metáfora de que el dolor es la incertidumbre ante una existencia que, como la culpa, se acepta, pero de la que no se descubre el sentido. A la culpa la revela el castigo (verso 50), lo que equivale a que la existencia se revela en el sufrimiento del sinsentido, que hay que interpretar como el velo de silencio de un Dios que calla. Lo que aspira alcanzar el poeta en algún momento es el consuelo que le proporcionaría el conocimiento de «la culpa del castigo» (verso 55), es decir, el sentido de la existencia.

El último de los poemas es el que contiene la mayor riqueza lírica de toda la serie. Titulado «En el desierto», está construido sobre la antítesis desierto / agua. El agua sigue teniendo el mismo contenido simbólico que en los poemas anteriores: la fe. En el verso 32 se hace explícito el deseo del poeta: «sed de agua siento», cuyo significado resulta evidente. Pero esa agua, que proviene de Dios (versos 34 y 35), se esconde en el arrenal, duerme en el desierto y corre refrescante y clara bajo el suelo (versos 35 y 36). El poeta dirige continuamente un ruego, en forma imperativa, a un vosotros indefinido, mediante el cual pide que se le deje permanecer lejos de todos, solo, en un desierto donde habita su Dios y donde él podría tener el consuelo de encontrar bajo la arena del desierto las aguas que corren bajo él. Ese «vosotros» del que se separa lo forman los que reciben en sus tierras mansas los beneficios del agua que Dios, desde su nube, hace descender sobre ellos (versos 49-52). Frente a una tierra bendecida con la abundancia del agua, la tierra de los otros, el poeta reconoce que su sitio no es ese, sino el desierto agreste, donde solo es posible un «recio consuelo» (verso 60).

En resumen, los temas principales que se encuentran en este breve ciclo son los siguientes: a) la imposibilidad del conocimiento de Dios por autorrevelación; Dios permanece velado al ser humano; b) la negación de que se pueda llegar al conocimiento de Dios por la vía de la razón; c) la falta de sentido de la existencia y la imposibilidad de conocerlo, al mismo tiempo que es factible aceptar la propia existencia; d) el sinsentido de una doctrina que se defina como vía para el conocimiento de Dios («no me muestres sendero // que no lo sigo», versos 80 y 81 de «¡Libértate Señor!»). Todo lo cual se puede sintetizar en dos argumentos: uno, se puede suspender el uso de la razón, o sea, abrir la vía mística para intentar buscar el sentido; dos, se debe aceptar la existencia como es, aceptando también la incertidumbre que va con ella (el dolor y la culpa que expresa la voz poética).

A continuación se verán las implicaciones de ambos argumentos con el apoyo de la filosofía del límite como hermenéutica.

3. Lo místico como aproximación crítica a la realidad

La tradición religiosa hispánica y la crítica literaria que la ha tomado como referencia han empañado más que clarificado la concepción que se tiene de la mística, y no ha sido hasta tiempos recientes que la filosofía ha podido rescatar a la mística para sus propósitos, sobre todo al comprobar que las prácticas que en Occidente se identifican con la religión, como la ascesis meditativa, en Oriente son modos ordinarios de aproximarse a la realidad. El hecho de que en la historia y literatura castellanas hayan sobresalido místicos

de la altura de Juan de la Cruz, Teresa de Jesús o Miguel de Molinos, cuya influencia se ha hecho notar en varias generaciones de poetas posteriores, sobre todo a partir del Romanticismo, también ha reforzado la idea de que la mística solo debe entenderse en los parámetros de la ortodoxia cristiana.

La mística cristiana, encuadrada en los parámetros del pensamiento occidental y con fundamento lógicamente teísta, se suele entender como un proceso restringido a unos pocos o una vía privilegiada para el acceso a un estado superior de perfeccionamiento, que se convierte en condición para tener acceso a lo divino. Con una visión exclusivista, por ejemplo González de Cardedal sostiene que «solo hay legitimidad para hablar de mística cuando esta entronca con la historia positiva de Dios que se inicia con Abraham, cuando se remite a la persona de Jesús, cuando nace y crece en la comunión eclesial» (2015, p. 30). Sin embargo, sin salirse todavía del marco teísta pero con una perspectiva más abierta, la mística también se puede entender, como afirma Martín Velasco, en «la clave para la verdad y la autenticidad de la religión» (2008, p. 7), de manera que actúa como elemento moderador de las dimensiones de la religión, es decir, de los aspectos sociales, racionales de todo tipo e introspectivos con respecto a la persona (2008, p. 109).

Según Javier Sádaba (VV.AA 2018, p. 71), hay solo dos modos de interpretar los fenómenos de carácter místico. Uno pasa por la voluntad de aprehender un objeto de carácter sobrenatural, divino; en el otro, el objeto es el propio mundo, la realidad ajena a la idea de lo sobrenatural. Estas dos formas de entender la mística corresponden respectivamente a las concepciones occidental y oriental. Entre aquellos autores que han servido de conexión entre ambos mundos, como Raimón Panikkar, la mística puede ser puente entre Occidente y Oriente tanto en lo que respecta a la filosofía como en el ámbito de la teología natural, ya que se puede entender como un modo de experimentar la realidad, que se manifiesta de manera simbólica, trascendiendo precisamente el significado del símbolo (2015, pp. 209-225).

Underhill (2006[1930], pp. 120-125) entiende la mística como una alternativa al intento unilateral de conocer la realidad a través del esfuerzo intelectual, ya que este puede concebir el mundo o bien como representación, o bien como teoría de carácter simbólico, con el riesgo de caer en un escepticismo sistémico que aboque a suspender toda pregunta sobre la estructura de la realidad. La alternativa del místico no teísta se bifurcaría en dos opciones (2006[1930], p. 125): una sería iniciar la búsqueda de «un Absoluto trascendental e incondicionado»; la otra trataría de descubrir ese Absoluto en un principio espiritual ligado al yo. El fin último de cualquiera de los caminos elegidos sería siempre la unión con la realidad, que pasaría a escribirse en mayúsculas como un absoluto: Realidad. Así, Underhill ofrece su definición en estos términos (2015[1942], p. 20): «El misticismo es el arte de la unión con la Realidad». El místico sería aquella persona que o bien está en estado de búsqueda o que ha alcanzado un cierto grado de unión con ella. En otras palabras, el místico es la persona que se abre a niveles más amplios de conciencia, y una vez en ese estado «tu existencia cotidiana y la escena natural en la que esa existencia está inscrita empiezan a concederte su riqueza y significado» (2015[1942], p. 20). El místico no es, para Underhill, exclusivamente el religioso, sino el contemplativo y, por tanto, también el poeta, el hacedor de ese arte de unirse con la realidad.

De una forma u otra, desde Parménides Occidente siempre se ha debatido sobre la naturaleza del ser partiendo de la razón, de manera que ha pretendido explicar la razón desde la razón misma y el lenguaje desde el lenguaje. Sin embargo, para autores españoles más contemporáneos, que confieren a la mística un papel relevante, como Salvador Pániker, la realidad puede ser accesible por otros medios. Pániker define lo místico como «la realidad previa a las fragmentaciones del lenguaje» (2003, p. 16). Es más, supone un límite para el lenguaje (2003, p. 14), en línea con lo afirmado por Wittgenstein en el *Tractatus* [6.522]: «Lo inexpresable, ciertamente existe. Se muestra, es lo místico»; cita que se completa con el punto final del libro [7]: «De lo que no se puede hablar hay que callar». El reto, para el Occidental, es superar el límite del logos, entendido como juicio o pensar/decir (Eugenio Trías) o lo real-pensado (Pániker), que es también el límite del pensamiento occidental en su conjunto. Lo místico supondrá para las escuelas filosóficas que lo admitan (como la filosofía del límite) una vía que suspende los juicios de la razón, consciente de sus límites, para poder volverse crítica e incluso hipercrítica, en el sentido de que cuestiona los juicios mismos de la razón (Pániker 2003, pp. 120-121). Para Trías lo místico es crítico porque actúa como sombra del logos, esto quiere decir que no deja de estar presente y que no solo se restringe a ser la cumbre de un proceso de análisis crítico; lo místico completa la visión del ser del límite, aunque no sea ni inteligencia ni razón fronteriza; es lo que permite someter a juicio todas «las proposiciones que pretenden arrogarse el contenido simbólico» (Segade Alonso, 2020) que pertenecen al cerco hermético; de esta forma, se ejerce una continua duda sobre la veracidad de lo afirmado sobre el misterio de lo hermético, ofreciendo a la persona un espacio de libertad frente a proposiciones basadas en intuiciones que pretenden explicar el cerco hermético. Además, en el caso de Eugenio Trías, aun asumiendo lo dicho por Wittgenstein, se considera que lo místico es lo que impulsa un encuentro (que también podría ser desencuentro) del sujeto consigo mismo (2015, pp. 198-199); ese encuentro es de naturaleza ética y supone, en terminología triasiana, un acontecimiento ético. La salvedad terminológica que hay que hacer al respecto es que Trías considera lo ético como *ethos*, es decir, en su sentido etimológico de tendencia hacia algo. Por tanto, se está hablando

¹ Se citan las referencias de los aforismos.

de un acontecimiento que hace que la persona tienda, se vuelva, hacia su yo. Ese sí mismo con el que se encuentra el sujeto en la filosofía triasiana es denominado *daímon*. Ese *daímon* proporciona al sujeto un encuentro de naturaleza simbólica, entendiendo por símbolo lo que se comprende etimológicamente, es decir, ese objeto dividido en dos mitades que en la antigüedad servía para reconocerse. El acontecimiento ético que proporciona lo místico permite moverse en ese plano simbólico, en el que el sujeto se conoce y se reconoce en el *daímon*. Pero este también ejerce de maestro y guía interior y lo que muestra es la realidad del sujeto impelido por el principio ético fundante de la ética del límite: conócete a ti mismo. Ese símbolo que hace posible el encuentro, sin embargo, no se debe considerar como algo físico, sino como la propia existencia. El símbolo no es un ente sino un acontecer existencial (Trías 2015, pp. 207-210), de tal manera que el sujeto que vive en el mundo (en el cerco del aparecer, en la terminología triasiana) pasa por un proceso espiritual de elevación y encuentro consigo mismo, que solo es posible cuando se suspenden los juicios de la razón sobre uno mismo, que es también la realidad misma. Ese encuentro con el *daímon* es un encuentro con la realidad del sí mismo, por lo que se puede denominar «verdad» a esa fusión mística del sujeto con su *daímon*. En términos psicoanalíticos, el proceso que describe Trías desde la metafísica de la filosofía del límite sería equivalente a un proceso de individuación, en virtud del cual el sujeto sufre una evolución mediante la que se desprende de toda aquella carga alienante que le condiciona, con el fin de vivir desde el yo.

Lo que sucede tras ser conscientes de que lo místico puede ser revelador de la realidad, partiendo de la realidad de uno mismo, de ser-en-el-mundo (o habitante del cerco del aparecer, o ser limítrofe, como le llamaría Trías), es que se es consciente de que se ha tenido que suspender la capacidad del logos de emitir juicios sobre la realidad, que le llevarían al punto de partida, la reflexión sobre el ser o el ente. En este sentido, solo un lenguaje que transparente el asombro del encuentro místico sería el adecuado para dar a conocer la naturaleza de tal acontecimiento, siendo conscientes de la propia limitación del lenguaje. Por eso se acude al lenguaje poético, el único capaz de transmitir asombro y a la vez superar «la dicotomía trascendencia/inmanencia» (Pániker 2003, p. 266). O, como afirma la profesora López-Baralt a partir de su propia experiencia (2014, p. 14): «Es imposible articular con palabras el fogonazo súbito en el que comprendí la urdimbre secreta del Amor que subyace al universo [...] La experiencia abisal sencillamente detonó los versos».

Resulta difícil no mencionar a María Zambrano una vez que se llega al punto en que la mística y la poesía van de la mano. Precisamente, la razón poética zambraniana se fundamenta en el hecho de que la expresión poética se hace razón, es decir, se convierte en un juicio válido para la interpretación de la realidad vital, muy particularmente de todo lo experiencial, que es real, pero que trasciende la capacidad del lenguaje de emitir juicios normales. En 1961, Zambrano publicó un ensayo en el que estudiaba el pensamiento religioso de Unamuno (2015, pp. 167-203) y en el que cita y comenta parte del libro que es objeto del presente trabajo. A propósito de este, la filósofa destaca dos puntos muy relevantes: primero, que a pesar de la «tiniebla», la fe está presente, bajo la metáfora no de «un hambre de conocimiento», sino de «sed de vida»; segundo, que el modo que tiene Unamuno de proceder con su búsqueda es difícilmente catalogable en una corriente ascética. Zambrano, en este punto, afirma que Unamuno no es un místico porque «un místico sin método no es propiamente un místico» (2015, p. 180) y aunque parcialmente tenga razón, porque los místicos es habitual que sigan una ascesis del tipo que sea, lo cierto es que no se da cuenta de que precisamente la suspensión de los juicios de la razón (fronteriza, que diría Trías, en relación a la frontera entre el mundo y todo aquello que le está velado conocer a la persona) es parte fundamental de la ascesis unamuniana. De hecho, en el cuaderno 2 de sus diarios, Unamuno afirma (2011, p. 64): «Es un mal síntoma cierta afición a las obras místicas y la especulación mística, y desvío de las ascéticas. Es el poso del maldito intelectualismo. No se puede llegar a la mística sin pasar por la ascesis, y si no salimos de ella en ella debemos quedarnos. Esta es la humildad. Otra cosa es tomar la mística como curiosidad». Unas páginas más adelante de ese mismo diario, sin embargo, se reconoce como místico (2011, p. 70): «Me ha estado halagando que me llamaran místico, creyendo que es un grado más potente de espíritu, más que filósofo».

Unamuno no rechaza la ascesis entendida como ejercicio, ejercicio artístico y como trabajo, si atendemos a su etimología (que, tratándose de Unamuno, es conveniente tener en cuenta). Ese método ascético es propio, individual, como lo es forzosamente en el contemplativo y en el poeta. Unamuno entiende la ascesis como ejercicio de la voluntad, como labor de interpretación, de uso de la razón como respuesta al mandato de escrutinio de las Escrituras, muy del gusto protestante, y de la vida, entendida esta como contexto susceptible de ser explicado. Lo místico, por el contrario, sería la contemplación, un paso más allá hasta el encuentro del ser personal con el Absoluto, que se revela. A Unamuno le parece importante la ascesis como primer acercamiento racional, pero una vez que la razón comienza una labor reductora de Dios para poder comprenderlo, es entonces cuando hay que ponerle freno y permitir lo místico, que es encuentro y experiencia directa del Absoluto. De ahí que en el Salmo II (versos 44-47), rechace tajantemente reducir a Dios en una idea («Lejos de mí, Señor, el pensamiento // de enterrarte en la idea») hasta llegar a considerar esa actitud como algo impropio de la búsqueda del sentido («la impiedad de querer con

raciocinios // demostrar tu existencia»). Lo que busca Unamuno es la experiencia pura, donde el conocimiento aparece como un estorbo (verso 51: «Yo te siento, Señor, no te conozco»).

El problema de la interpretación de Unamuno es que abrió una brecha en la cultura española que, a pesar de estar ya presente en el resto de Occidente, chocaba con los habituales instrumentos hermenéuticos de la cultura hispana, condicionados por la exégesis católica de entonces. De ahí partieron las acusaciones de ateísmo, herejía, protestantismo, que llevarían a la censura de parte de su obra y a la incompreensión por parte de muchos. Sin embargo, la filosofía hispana posterior, al tomarle como referencia (así lo hicieron Zambrano y Trías), se benefició de esos primeros pasos que permitieron dar el salto hacia una integración de lo místico como parte del aparato crítico de la filosofía. El acercamiento de Unamuno a la cuestión de la existencia revela que estaba muy cerca ya de los autores que estudiaba Underhill, y también de las posiciones que defendería Rudolf Otto, cuando este ve similitudes entre Eckhart y Sankara (2014, p. 52). Por ejemplo, ante la afirmación de Eckhart de que «Dios es antes un silencio que un discurso», Otto opone la de Sankara: «Atman es silencio», que a su vez lleva a la conclusión de que «lo más bello que el hombre puede decir de Dios es la posibilidad de guardar silencio en el conocimiento de su plenitud interna». Para ambos clásicos, la doctrina es solo una guía, y el conocimiento, aunque positivo, no es capaz de alcanzar la plenitud de la experiencia. A propósito de Sankara, Otto afirma de nuevo (2014, p. 53): «esta idea de que ninguna consideración científica natural, ninguna argumentación o demostración, ninguna facultad de “entendimiento”, en suma, es capaz de alcanzar el conocimiento supremo, es algo en lo que, de nuevo, coincide plenamente con Eckhart». Y Unamuno con ambos (Salmo III, versos 41-44): «Si has de ser, ¡oh, mi Dios!, un Dios vivo // y no idea pura, // en tu obra te rinde cautivo // de tu criatura». El poeta opone a un ser (Dios vivo) a una idea (pura); si esta fuera Dios, como idea se podría conocer; sin embargo, por tratarse de un ente (vivo), no se piensa, se experimenta. En estos versos, además queda patente lo que se decía arriba a propósito del encuentro simbólico, o sea, que donde la persona encuentra a Dios (Realidad) es en la existencia y, primeramente, en la existencia de uno mismo. Unamuno, conviene recordarlo aquí, también tiene un sustrato vitalista y la existencia es razón vital en ese marco de referencia. En una carta dirigida a su amigo el catedrático Luis de Zulueta, fechada el 29 de diciembre de 1904, Unamuno afirma (2015, p.154): «La filosofía es fusión de la metafísica y la poesía, y la verdad no es lo que nos hace pensar, sino lo que nos hace vivir. El criterio vital, el criterio ético, es el supremo». Pero, si la filosofía es fusión entre metafísica y poesía (invitando así a pensar en una razón poética), también hay una relación entre metafísica y mística. En el artículo “Sobre la tumba de Costa” que escribió en febrero de 1911 en la revista *Nuestro Tiempo* tras la muerte del político, Unamuno deja clara la relación entre ambas (1958, p. 1137): «Y si alguna metafísica española tenemos es la mística, y la mística es metafísica imaginativa y sentimental». Dejando aparte lo que pueda tener de retórica tal aseveración, lo cierto es que para Unamuno la mística no es un irracionalismo, sino un método que puede llegar a construir algo equivalente a una metafísica, partiendo de principios diferentes de los del idealismo tradicional. La mística conserva además un fuerte componente individual que a Unamuno le resulta fundamental para la búsqueda de sentido. En julio de 1907, en un artículo publicado en *La Nación*, refuta una afirmación de Ramiro de Maeztu sobre los místicos españoles de este modo (1958c, p. 340): «¡Y que yo, con casi todos los que han estudiado la mística española y lo que la caracteriza y especifica diferenciándola de las demás, creyera que lo típico de esta mística es su vigoroso individualismo, individualismo que le salva de caer en el panteísmo!».

Ese es el punto de partida. En esa búsqueda por el sentido iniciada por el sujeto individual hay una convergencia entre el encuentro con el yo y el encuentro con la trascendencia del yo. Así lo refleja en todo el poema titulado «En el desierto», en el que se puede leer (versos 13-16): «En la tierra yo solo, solitario, // Dios solo y solitario allá en el cielo, // y entre los dos la inmensidad desnuda // su alma tendiendo». El hipérbaton del verso final resalta precisamente esta clave interpretativa ética que se viene comentando. El alma tiende a Dios (a la visión global de la Realidad, se diría en las tradiciones no teístas) aunque la persona sea consciente del abismo entre ambos; abismo que representa el espacio que se abre a la exploración y que recorre el místico.

En resumen, Unamuno expresa claramente su desconfianza de los procesos racionales en los versos y poemas citados para activar una ascesis dirigida a conocer el sentido. En una carta fechada en Salamanca el 2 de diciembre de 1903, dirigida al profesor Pedro Múgica, ya avanzaba el tema principal que luego expresaría en su poesía (1958c, p. 146): «Dios no es racional, sino cordial; no se demuestra con argumentos lógicos su existencia, su no existencia tampoco. O se le siente o no se le siente: o se tiene experiencia personal de Él —y para nosotros los cristianos a través del Evangelio, v. Juan [sic]— o no se tiene. Para el que lo siente las razones sobran; para el que no le sienta, sobran también».

Por eso, al darle legitimidad a lo sentido frente a la razón, se le ha reprochado su irracionalismo. Sin embargo, Unamuno no rechaza en ningún momento la razón o la ciencia, sino el racionalismo y el cientificismo, en tanto que desviaciones de su propia naturaleza, que es instrumental con respecto al ser humano (1958c, p.120). Esta toma de distancia le permite aceptar lo místico como instrumento crítico con respecto a los juicios de la razón. Sin embargo, al no disponer de un aparato metafísico que lo amparara, y asimilar la metafísica con la propia vía ascética, da la sensación de que la razón en el pensamiento unamuniano cede

frente a lo sentido, cuando en realidad no tiene que ser así. En el siguiente apartado, a través de la filosofía del límite, se verá un posible encaje metafísico de la posición unamuniana.

4. La condición fronteriza de la existencia humana

El pilar fundamental sobre el que se asienta la propuesta filosófica de Eugenio Trías y que da nombre a todo el sistema es el concepto de límite. El límite es aquella categoría que permite definir los parámetros de la existencia humana en relación al ejercicio de la razón, de tal forma que el sujeto, la persona, es consciente de su condición como ser (del límite) o habitante de la frontera, un locus definido por la realidad del mundo afectada por los juicios de la razón, consciente de lo que puede y no puede conocer y, por tanto, de hablar (en la línea ya citada arriba de Wittgenstein).

El límite es una noción que huye del absoluto, ya que siempre es de algo (=x) en referencia a algo (=x) (2014b, p. 98). Esto significa que el límite es «una co-relación entre términos que nunca son del todo conmensurables» y que, por tanto, no tiene un carácter negativo, como en otras filosofías (Kant), sino que es parte del sujeto (ser del límite), en tanto que límite de sí mismo en referencia a su alteridad. Cuando se hace referencia al espacio, el límite (de algo) se convierte en el cerco de la existencia, que se puede identificar con el concepto de mundo; es el «ámbito de todo cuanto podemos experimentar» (2014b, p. 99). Pero en virtud de la construcción ética y ontológica del ser humano, la razón constituye al ser en sujeto y ser del límite, que habitará un nuevo cerco, el cerco fronterizo, en el que siendo consciente de su pertenencia al reino de lo existente, se sabe diferente, se sabe humano, en referencia al resto de seres que habitan el cerco del aparecer. Ese habitante del cerco fronterizo, en virtud también del ejercicio reflexivo de la razón, es consciente del límite de aquello que no puede conocer, que le constituye, que le empuja a ser humano, pero que no conoce ni podrá conocer. Ese cerco tiene carácter hermético², y está cerrado a la comprensión humana, a pesar de que ejerce sobre este cierta presión de carácter simbólico. Es también lo que se identifica con la nada, con el fin del ser humano, lo que le enfrenta con su propio límite en cuanto ser viviente. Solo las artes tienen acceso, aunque restringido, al cerco hermético, por poseer ese carácter simbólico con respecto a lo espiritual y trascendente. En el cerco hermético se encierra tanto lo sagrado como lo no conocido de la propia naturaleza humana y un acercamiento a él se produce solo por la vía mística, ya que esta es la condición de posibilidad para que haya un acontecimiento, de carácter simbólico, por el que se experimenta, pero no se conceptualiza del todo, el contenido del cerco hermético, que permanece velado para el sujeto (2014, pp. 283-284).

No obstante, el símbolo hay que entenderlo en la filosofía triasiana bajo dos premisas. Una es que «el símbolo no “representa” nada, ya que el acontecer simbólico es un acontecer existencial» (2015, p. 209). La otra es que el símbolo hay que pensarlo en forma verbal, como revelación lógica, como aquello que el logos revela sobre el hecho de existir. Es precisamente en ese acontecimiento en el que el sí mismo se encuentra con su *daimon*, como se comentó arriba. Ese acontecimiento tiene carácter místico, en tanto que depende de la pura experiencia, no de la conceptualización, y en este sentido se hace crítico. La existencia, lo que es propio del cerco del aparecer, puede ser revelada por el logos, pero el cerco hermético se resiste a todo tipo de revelación: permanece velado. El límite empuja al ser hacia esa frontera última que representa el cerco hermético y es consciente de que más allá no puede ir, pero la revelación de esa frontera es precisamente lo que hace al ser humano ser consciente de su existencia y, éticamente, el límite obliga al sujeto a conocerse a sí mismo, como ser individual y como ser del límite. Esto es lo que en la filosofía de Trías se conoce como imperativo delfico o pindárico, por la referencia clásica al «conócete a ti mismo» y al «sé tú mismo».

Por tanto, el ser del límite es consciente de su condición como tal; en palabras de Trías, como habitante de la frontera; un ser que se sabe parte física y biológica del mundo y, a la vez, que se ve impelido por la revelación de la razón sobre su propia finitud, que le empuja al conocimiento de sí mismo y a tratar de experimentar un encuentro (místico) con lo encerrado en el cerco hermético, con lo sagrado, con lo ancestral, con la herencia de los antepasados y de lo eternamente desaparecido.

Esta sinopsis de los cimientos de la filosofía del límite pueden bastar como marco interpretativo del ciclo poético unamuniano, si además sumamos dos actitudes expresadas por Trías (2015, pp. 147, 153): 1) La filosofía «si quiere rebasar el nihilismo al que le aboca la orientación moderna [...] debe abrirse a un diálogo hermenéutico con el legado cultural y cultural de la religión», siempre y cuando se considere esta como fenómeno «sin privilegios doctrinarios de carácter parcial y unilateral»; 2) El hombre actúa como «testigo» de la idea de divinidad y es también su límite, de manera que «encierra al hombre como la forma de sí mismo». Este último punto refuerza de manera especial la posibilidad del acercamiento místico, ya que una elevación hacia «el Dios del límite» sería también un acontecer simbólico de encuentro con el sí mismo.

² Eugenio Trías solía representar gráficamente los tres cercos mediante dos circunferencias con un espacio de intersección. Una representa el cerco del aparecer, otra el cerco hermético, el espacio de intersección sería el cerco fronterizo, cuyo borde lo forman tanto un cerco como el otro.

El Salmo I, como se decía arriba, desarrolla la idea de la presencia velada de la divinidad. El poeta reconoce en él el impulso ético que intuye el cerco hermético (versos 8-11): «¿Por qué encendiste en nuestro pecho el ansia // de conocerte, // el ansia de que existas, // para velarte así a nuestras miradas?». El poeta, que es habitante del cerco del aparecer, el de la existencia, el del mundo, se pregunta desde él (versos 13-14): «¿Eres Tú creación de mi congoja, // o lo soy tuya?», para preguntarse luego (versos 19-20): «¿Qué significa todo, qué sentido // tienen los seres?». El ser del límite, una vez consciente de su condición existencial limítrofe no puede dejar de preguntarse por el mundo, consciente igualmente de ese espacio de intersección entre el cerco hermético y el cerco del aparecer, porque la pregunta por el mundo encierra toda cuestión referida a la naturaleza física y biológica del ser humano. Pero es una pregunta sugerida por la razón, que es fronteriza, y que está ya despierta al estímulo del cerco hermético. El sujeto (que en Trías es persona una vez que es consciente del imperativo ético que le invita a ser uno mismo) se sabe exiliado en el cerco fronterizo desde la existencia meramente biológica; en el cerco fronterizo la razón le informa de su condición limítrofe al intuir la nada (eterna) que representa el cerco hermético. La voz poética de este Salmo pone de manifiesto de manera desgarradora el límite de la razón, en un acontecimiento en el que la presencia de la nada del cerco hermético es latente, pero no conceptualizable, de manera que la razón calla frente a lo que no se puede hablar (verso 42): «¡Di el porqué del porqué, Dios del silencio!»

El imperativo ético que invita al sujeto a ser lo que es representa el principio de la ética del límite. La persona se despersonaliza en la medida en que pierde la referencia del imperativo con la consecuencia de que o bien se repliega sobre su naturaleza biológica primaria o bien la rechaza con tanta fuerza que anhela convertirse en un ser divino. Ese riesgo lo conoce el poeta que, tras preguntarse por qué sufre y por qué nace, afirma (versos 131-134): «Ya de tanto buscarte // perdimos el camino de la vida, // el que a Ti lleva // si es, ¡oh mi Dios!, que vives».

En este mismo sentido, el poeta, en el Salmo II, es plenamente consciente de la imposibilidad de traspasar el cerco hermético, que su existencia como ser limítrofe es precisamente lo propio de vivir (versos 36-39): «Dame vivir en vida, // dame morir en muerte, // dame en la fe dudar en tanto viva, // dame la pura fe luego que muera». La persona acepta la condición limítrofe como un don («dame vivir»), que solo es negada de manera total y definitiva por la muerte; pero al mismo tiempo el poeta es consciente de que la existencia se revela por medio de juicios del logos, de la razón, que se sabe fronteriza. El ser es habitante de la frontera (en tanto que cerco fronterizo) y por tanto la razón es tanto duda como fe, afirmación de la intuición como cuestionamiento crítico de la existencia. La paradoja planteada por el poeta entre duda y fe se resuelve en la condición de habitante de la frontera. Por eso, más adelante puede afirmar sin contradecirse (versos 40-43): «Lejos de mí el impío pensamiento // de tener tu verdad aquí en la vida, // pues sólo es tuyo // quien confiesa, Señor, no conocerte».

En el poema «¡Libértate, Señor!» esta relación entre un yo y un Tú divino cobra un modo diferente, al abrirse también a unos terceros, los esclavos. Estos son los que no han experimentado el asombro que produce la vivencia del cerco hermético en su forma de divinidad. Es la divinidad la que debe revelarse para que el esclavo se dé cuenta del amor; pero esa condición de esclavo, de ser sin libertad, incluso permanece en el yo que le canta a su Dios. El poeta pide a su Dios que libere a los esclavos, al yo poético y, sorprendentemente, a Sí mismo. Sin embargo, esto tiene sentido en cuanto a que el movimiento ascendente del ser humano hacia Dios debe ser correspondido con un movimiento descendente de Dios hacia el ser humano (2015, pp. 152-157). En el libro *Pensar la religión*, Eugenio Trías dedica un capítulo, titulado «Nombres de Dios» (2015, pp. 159-168), a estudiar las distintas formas que ha ido adoptando el acontecimiento simbólico a lo largo de la historia humana, en función de su aproximación según las siete categorías de su método de análisis. Desde la primigenia Magna Mater, pasa por el logos revelado y ritualizado hasta la categoría final, en el que Dios se abre al ser humano descendiendo a él, saliendo a su encuentro como acontecimiento simbólico, dando pie a lo que Trías llama una nueva edad del Espíritu, tema al que le dedica un libro entero. Parece haber en Unamuno una intuición de este mismo tema, que ya también aparecía, como recuerda Trías, en la filosofía de Schelling.

El yo que canta en el poema «La hora de Dios» se encuentra de nuevo ante su Dios consciente de su existencia exílica, que es a su vez una existencia dialógica con respecto al Dios del límite. Toda vez que el poeta rechaza ver a su Señor como una idea (como categoría ontológica) y lo ve como Dios (como «correlación personal yo-tú, nosotros-vosotros» (Trías 2015, p. 160)), es cuando puede exclamar: «Ya estás sola con Dios, alma afligida, // su silencio amoroso, que te escucha, // te dice: ¡Corazón, viértete todo, // vuelve a tu fuente!». El poeta apela frecuentemente a la condición dialógica de la relación (verso 13): «¿Qué tienes que decirle? ¡Vamos, habla!»; o también (verso 29): «¡Habla, Señor, rompa tu boca eterna [...]!»; o de nuevo (verso 35): «[...] ¿en qué, dime en qué estriba // Señor, mi culpa?». La frecuencia de verbos y expresiones que invocan el diálogo no es azarosa, sino que insisten sobre el hecho de que se busca la experiencia del encuentro, como aquella que abría el poemario y que recoge el eco ancestral de Ex 33. El poeta se sabe en el mundo, sufriendo en él porque está sometido a sus reglas. En esa posición sufriente, llama de nuevo a su Dios y acepta su condición (versos 51-52): «Mi vida sin sufrir ya no es mi vida, // mas... ¿por qué sufro?». Y la aceptación no pasa por el levantamiento del castigo, o sea, la eliminación del sufrimiento, sino que el

consuelo vendría del conocimiento (versos 53-56): «Sufro el castigo de mi culpa y callo, // pero mira, Señor, ve cómo lloro; // ¿de conocer la culpa del castigo // dame el consuelo!». Es de nuevo la tensión entre la razón fronteriza y la consciencia del límite la que se abre paso en esa súplica, a sabiendas de que no existe respuesta a ninguna pregunta que se haga al cerco hermético, en donde solo cabe su representación simbólica.

No obstante, en el último poema del ciclo, «En el desierto», se lleva al extremo la metáfora de la soledad y de la oposición entre la sequedad de la existencia frente al agua de Dios. Aparte de los versos ya comentados arriba, este poema es una coda a todo el ciclo en el que el juego de metáforas centra la argumentación sobre dos aspectos: uno es la relación individual, no mediada, entre el poeta y su Dios en el que se confía a la experiencia del encuentro; el otro es que el consuelo vendrá de encontrar el rastro de la presencia de la divinidad en la existencia. Así, el poeta expresa su deseo de ese encuentro en solitario (versos 9-12): «Quiero ir allí, a perderme en sus arenas // solo con Dios, sin casa y sin sendero, // sin árboles, ni flores, ni vivientes, // los dos señeros». Tras tener alguna experiencia gratuita de su Señor (versos 41-42: «Y cuando un sorbo, manantial de vida, // me ha revivido el corazón y el seso»), reconoce que solo el encuentro que propicia la búsqueda de las aguas soterrañas bajo las arenas, metáfora de los dones de Dios, de la fe y su desvelamiento, puede darle el consuelo que necesita (versos 57-60): «Dejadme solo y solitario, a solas // con mi Dios solitario, en el desierto; // me buscaré en sus aguas soterrañas // recio consuelo». El dativo «me» del verso 59 refuerza la idea de que el sujeto de la acción de buscar es el poeta pero también su beneficiario, aunque ya de por sí la acción de buscar consuelo tiene cierto carácter reflexivo. Este Dios del encuentro desde la séptima categoría triasiana es la divinidad que acompaña al ser humano en su aventura existencial. Pero también es un encuentro abierto, porque Dios trascendería cualquier posible revelación. A este respecto, para Trías «Dios trasciende a todos y cada uno de sus nombres o a toda la trama (mítica) de su revelación. Mantiene en ocultamiento un sustrato (=x) que hace posible el acontecer simbólico, pero que lo desborda y trasciende» (2015, p. 166), porque el límite es el que propicia el encuentro simbólico, como se explicó arriba, y «por eso tal acontecimiento es simbólico, ya que lo propio del símbolo es esa remisión al misterio» (2015, p. 166).

5. Conclusiones

Con el ejemplo del ciclo de los salmos de su primer poemario se ha podido constatar que Miguel de Unamuno fue capaz de dar a conocer su pensamiento religioso y exponer su enfoque místico, que es a la vez crítico, por medio de la creación poética. Su poesía no ha sido objeto de atención como lo han sido sus ensayos filosóficos, pero contiene la misma riqueza conceptual que muchos de sus escritos en prosa. Como se ha podido mostrar, el problema de Unamuno es la falta de una trama conceptual que hile los elementos que están presentes en toda su obra. Cuando, no obstante, se aplica un método y se echa mano de un sistema compatible con su pensamiento, como es la filosofía del límite, entonces es cuando los distintos elementos que lo componen tienen un sentido más allá de las imágenes, las metáforas y las paradojas retóricas.

Eugenio Trías, aunque se definía como platónico y nietzscheano, recogió el testigo de la filosofía de Unamuno, Ortega y Zambrano quienes, además de pensadores, eran potentes escritores. Su enraizamiento en la tradición hispánica le da un enfoque integrador que hace posible que su propuesta filosófica se convierta en aparato hermenéutico de los temas tratados desde la tradición común, sin desdeñar la vinculación entre lo literario y lo filosófico, es más, buscando tal vínculo. Señala Trías a este respecto (2014b, p. 43): «Toda filosofía auténtica posee “aires de familia” que son comunes con la buena poesía; pero no hay filosofía sin la gestación de tramas y urdimbres conceptuales que le permiten la trabazón de una proposición que constituye su hecho diferencial y su seña de identidad».

Lo que se ha hecho en este trabajo es precisamente seguir a Trías y delinear las líneas maestras por las que dotar a la poesía de Unamuno de la urdimbre metafísica que se echa en falta en su pensamiento poético-filosófico, sin que por ello se haya forzado la interpretación de sus palabras.

En concreto, se ha dotado de entidad, mediante la propuesta de los cercos, a la aparente paradoja entre el asombro poético-ontológico que lleva al poeta a reafirmarse en la existencia al mismo tiempo que es consciente de la razón que le interroga sobre su ser y su estar en el mundo. De ahí que la persistencia en la duda se convierta en auténtica reafirmación de la fe, toda vez que esta es símbolo de la presencia del cerco hermético, que empuja al sujeto al supremo encuentro consigo mismo que es, al fin y al cabo, el acontecimiento que propicia el símbolo y en el que se unen el sujeto con su realidad, que es la Realidad. La ascesis unamuniana, que es la propia reflexión poética basada en la interrogación constante, se convierte en mística cuando comprende que la única vía es el abandono en la experiencia vital y, para ello, suspende los juicios de la razón, convirtiendo así la vía mística en hipercrítica.

Por todo eso, es posible afirmar que Unamuno inaugura en el pensamiento hispano del siglo XX una vía de exploración mística y filosófica que décadas después iban a desarrollar de manera sistemática, por ejemplo, María Zambrano, José Ángel Valente o el propio Eugenio Trías.

6. Referencias bibliográficas

- González de Cardedal, O. (2015): *Cristianismo y mística*, Madrid, Trotta.
- López-Baralt, L. (2014): *Luz sobre luz*, Madrid, Trotta.
- Martín Velasco, J. (2008): *Mística y humanismo*, Boadilla del Monte, PPC.
- Otto, R. (2014): *Mística de Oriente y Occidente*, Madrid, Trotta.
- Panikkar, R. (2015): *Obras completas I. Mística y espiritualidad. 1. Mística, plenitud de vida*, Barcelona, Herder.
- Pániker, S. (2003): *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Kairós.
- Rabaté, C. y Rabaté, J-C. (2019): *Miguel de Unamuno (1864-1936). Convencer hasta la muerte*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Segade Alonso, C. (2020): "El «viaje a Oriente» y el misticismo crítico en la propuesta ética de Eugenio Trías", *Bajo Palabra*. (24), pp. 73-90. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.004>.
- Trías, E. (2015): *Pensar la religión*, Barcelona, Galaxia-Gutenberg.
- Trías, E. (2014): *La edad del espíritu*, Barcelona, Debolsillo.
- Trías, E. (2014b): *El hilo de la verdad*, Barcelona, Galaxia-Gutenberg.
- Unamuno, M. (1958): *Obras completas*, tomo III, Barcelona, Vergara.
- Unamuno, M. (1958b): *Obras completas*, tomo IV, Barcelona, Vergara.
- Unamuno, M. (1958c): *Obras completas*, tomo V, Barcelona, Vergara.
- Unamuno, M. (1958d): *Obras completas*, tomo XIII, Barcelona, Vergara.
- Unamuno, M. (2011): *Diario íntimo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Unamuno, M. (2015): *Mi confesión*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Underhill, E. (2006[1930]): *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid, Trotta.
- Underhill, E. (2015[1942]): *La práctica del misticismo*, Madrid, Trotta.
- VV.AA. (2018): *Sobre Eugenio Trías*, Barcelona, Galaxia-Gutenberg.
- Wittgenstein, L. (2003): *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial.
- Zambrano, M. (2015): *Unamuno*, Barcelona, Debolsillo.