

Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Licenciatura en Filosofía

**Redescubriendo la posibilidad del amor. Unamuno desde una Filosofía
ambital.**

Tesis

Como parte de los requisitos para obtener el Grado

de Licenciado en Filosofía

Presenta

Jiménez Morales Emmanuel

Dirigido por:

Dr. Juan Francisco García Aguilar

Querétaro, Qro.

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



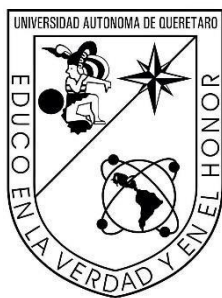
SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Licenciatura en Filosofía

Redescubriendo la posibilidad del amor. Unamuno desde una Filosofía ambital.

Tesis

Como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Licenciado en Filosofía

Presenta

Jiménez Morales Emmanuel

Dirigido por:

Dr. Juan Francisco García Aguilar

Dr. Juan Francisco García Aguilar

Presidente

Dr. Eduardo Farías Trujillo

Secretario

Mtra. Sagrario Chávez Arreola

Vocal

Mtra. Mary Carmen Garduño Rodríguez

Suplente

Mtro. Andrés Gerardo Aguilar García

Suplente

A quienes cayeron en oscurísimas simas, y hoy quieren ver la luz.

Agradecimientos

Doy gracias a Dios y a aquellos que Él me ha dado. En primer lugar a mis padres, Ignacio y Yolanda, por cuya unión de vida y compromiso, hoy recibo una llamada latente al amor; pues fue su generosidad y su sacrificio, que con mucha pena no siempre he sabido ver, lo que me ha puesto al alcance siempre una vida de sentido y orientada hacia la Verdad. Doy gracias a mis hermanos, por su apoyo, su cariño, su cercanía; reservándome el derecho de hacer distinciones por no traer discordia, pues lo que se persigue aquí no es otra cosa que la unidad; bien sé que sabrán entenderme. A Dios gracias por la vida de cada uno de ustedes.

Agradezco a quienes con su vida, servicio y amistad me han mostrado la posibilidad del verdadero encuentro, con seguridad no imaginan lo mucho que han enriquecido mi vida este último año, mejor que así sea y que en Dios tengan su recompensa.

Agradezco a mi amigo Ricardo, quien junto conmigo espero a Godot por mucho tiempo, hasta que no hubo que esperar más.

Agradezco, por siempre, al padre Alfonso, de cuya vida de entrega y generosidad Dios me ha devuelto la luz al corazón y a los ojos.

Agradezco a mi director de tesis el profesor Paco, por su guía, su apoyo, y sobre todo su paciencia; también a cada uno de los miembros del sínodo por darse el tiempo de colaborar en esta investigación.

A todos de corazón muchas gracias, que Dios recompense su generosidad.

Resumen: Esta tesis se propone ahondar en la cuestión del amor, pero de un modo indirecto: preguntándose acerca de su posibilidad. Para ello, hemos de partir de las categorías propias de lo que se denomina una Filosofía ambital, tal y como la propone el filósofo Alfonso López Quintás. De este modo, y gracias al planteamiento de los niveles de realidad, seremos capaces de descubrir el ámbito como una fuente de posibilidades, y que a diferencia del mero objeto, se nos presenta como una realidad abierta, haciendo posible con ello la experiencia fundamental del ser humano: el encuentro, visto como el entreveramiento de posibilidades; y por medio del cual podemos descubrir modos eminentes de unidad, dando con ello luz al misterio del amor. El ascenso de niveles y las respectivas transfiguraciones que se van suscitando, las llevaremos a cabo de la mano del filósofo español: Miguel de Unamuno, siguiendo la postura que toma sobre el amor en su *Del sentimiento trágico de la vida*. Nos será del mayor provecho enriquecer su expresividad propia y sus intuiciones, cuando las abordemos a partir de las categorías propias de una Filosofía ambital, dando con ello en un diálogo fecundo. Descubriendo así que: el amor sólo es posible cuando se asumen las exigencias y las condiciones propias de los niveles superiores de realidad, lo cual nos revelará que no sólo implica el descubrimiento de realidades con eminente riqueza entitativa, sino que nos exigirá una actitud de reverencia que nos haga posible inmergirnos en sus campos de acción creadora y fecunda.

Palabras clave: Filosofía ambital, ámbito, encuentro, niveles de realidad, amor.

Índice

Introducción:	7
Capítulo I: El camino hacia el amor auténtico desde el pensamiento de Alfonso López Quintás	11
1. La Filosofía ambital.....	11
1.1. El ámbito	12
1.2. El encuentro	16
2. La apremiante necesidad de una formación para el amor	24
3. Dotar de madurez a la inteligencia	29
4. Niveles de realidad	36
4.1. Niveles positivos.....	36
4.2. Niveles negativos.....	63
5. La integración como la vinculación estrecha de dos realidades	66
6. Diferencia entre significado y sentido	72
7. El desarrollo personal implica el sacrificio más no una represión	81
Capítulo II: El amor en Del sentimiento trágico de la vida	84
1. El hermano de carne y hueso.....	84
2. El amor sexual	99
3. El amor como lucha	102
4. El amor egoísta.....	105
4.1. La virginidad	107
5. El amor espiritual y doloroso	110
5.1. La compasión y el amor maternal	120
6. Egotismo	125
7. El amor universal.....	131
Capítulo III. Unamuno y el amor en su literatura.	139
1. Amor y pedagogía	139
Epílogo.....	153
Conclusiones.....	156
Bibliografía	159

Introducción:

Si tuviéramos que elegir una pregunta fundamental, que nos haga posible dar un buen primer paso a la obra de Miguel de Unamuno, sería la siguiente: ¿Cuáles son las consecuencias de la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma? Y más aún: ¿Qué consecuencias trae el no ser más que carne y hueso, y no ya hombres? Su obra es la insistencia permanente a reflexionar acerca de ello, y podemos decirlo mejor: su obra intenta despertar al hombre de la mediocridad que supone la pérdida de esa fe; su obra, quizá, es el intento que él mismo hace por despertar, al tratar de despertar a otros.

Nosotros nos centraremos en una de esas consecuencias, la que más nos atañe, la más trágica de todas, la que más empobrece la vida del hombre: la imposibilidad del amor. Y aunque la obra de Unamuno desarrolle este tema constantemente, nos limitaremos, mayormente, a algunos de los planteamientos a los que da forma en su *Del sentimiento trágico de la vida*.

Si bien descubrimos en Unamuno una potencia expresiva sin igual, advertimos también una carencia de las categorías adecuadas, esto para plantear la cuestión y posibilitar así su mejor comprensión. He aquí donde, inesperadamente, entra el profesor Alfonso López Quintás, cuyo titánico trabajo por proveernos esas categorías, rinde sus mejores frutos cuando entra en diálogo con autores como Unamuno. Este trabajo es fruto del diálogo continuado con ambos.

Intentemos pues plantear el esbozo general de nuestra investigación: A lo largo del primer capítulo hemos de abordar los principales postulados de lo que el profesor Quintás denomina: una *Filosofía ambital*; y desde los cuales hemos de entrar en diálogo con Miguel de Unamuno (en el capítulo II).

Por lo tanto, en el apartado número 1 de este primer capítulo, hablaremos de cómo esta *Filosofía ambital* se propone como una apertura a la realidad eminentemente realista, y que a diferencia del realismo convencional, que exalta lo fáctico-concreto, este nuevo modo de apertura se decanta por integrar las distintas capacidades del hombre: las volitivas, las sentimentales y las sensitivas; haciendo posible, además, un conocimiento que se ajusta a la riqueza de lo real. Por eso, en este apartado hemos de intentar realizar nuestro primer alumbramiento: el de descubrir las realidades como

ámbitos; permitiéndonos notar las abismales diferencias con respecto a su concepción como simples *objetos*.

Una vez que hayamos descubierto las realidades como ámbitos, notaremos que se harán posibles nuevas formas de unidad, a la cuales se llegará por el entreveramiento de posibilidades; a este entreveramiento lo llamamos *encuentro*. Partiendo de esto, será un tanto más sencillo diferenciar la unidad del *encuentro* de modos de unión fusionales, propios de los objetos. Luego, habrá que distinguir entre un tipo de *actitud reverente*, como exigencia primordial para el *encuentro*, y una *actitud dominante*, propia de quien se relaciona con un objeto.

En el apartado 2, constataremos que para amar, es necesario formarnos, pues al ser humano no le viene dado su ser del todo determinado, sino que se va configurando de a poco. Tomando en cuenta esto, intentaremos responder a la pregunta: ¿en virtud de qué hay que vivir?

En el apartado 3, y siguiendo con el camino hacia nuestra formación para el amor, plantearemos tres elementos fundamentales, para dotar de madurez a nuestra inteligencia: *largo alcance*, *amplitud* y *profundidad*. También hemos de descubrir lo *superobjetivo*, es decir, aquellas realidades que tienen dominio sobre el espacio y el tiempo, y su forma de expresión propia: *en* medios objetivos.

El apartado 4, lo decimos de una vez, es la piedra angular de la investigación. En este apartado desplegaremos lo que corresponde a los distintos niveles de realidad, niveles que apelan a una visión vertical-jerárquica de lo real; y que hace posible no sólo hacer notable su profundidad, sino revelar ese orden que parece responder adecuadamente a su riqueza, sin caer abruptamente en reduccionismos. Abordaremos tanto los niveles positivos, como los negativos, con sus respectivos ejemplos e implicaciones.

El apartado 5, será dedicado a proponer la integración como un modo de vinculación estrecha de realidades. La clave será notar las diferencias entre el *integrar*, propio de realidades ambitales, y el *yuxtaponer*, o la fusión propia de los objetos. Notaremos que a diferencia de estos últimos, el *integrar* hace posible que las realidades conserven su propio modo de ser, pero enriqueciéndose tanto por medio de la colaboración, como por medio de un justo orden jerárquico.

El apartado 6, plantea una importante reflexión acerca del *sentido*, esbozada de mano de la muy conocida obra de Víctor Frankl: *El hombre en busca de sentido*. Advertiremos la diferencia entre el *sentido* y el *significado* y, sobre todo, la notable importancia que tienen los niveles superiores de realidad a la hora de dotar de sentido a la vida.

El apartado 7, se concentrará en diferenciar lo que implica el *sacrificio*, visto como una renuncia a una realidad valiosa, en pos de una con mayor valor aún; y la *represión*, que se caracteriza por una renuncia que no apela a nada más valioso, y que tiende a quedar en vacío. Descubriremos además lo que implica la *libertad creativa* y cómo ésta puede dotar de sentido a la *libertad de maniobra*, que muchas veces pregonamos como el tipo de libertad modélica.

Luego, seguiremos con el capítulo II, dedicado, como ya mencionamos, a las reflexiones que Unamuno propone acerca del amor en su *Del sentimiento trágico de la vida*. Acompañaremos el propio camino que siguió don Miguel, cuando intentó clarificar sus intuiciones acerca del amor, y lo haremos procurando enriquecerle con las categorías propias de la *Filosofía ambital*. Además, hemos de tomar en cuenta que el camino que sigue Unamuno es ascendente, pues parte de los niveles inferiores y, poco a poco, va escalando hasta llegar a lo propio del nivel 4. Aunque eso sí, habremos de hacer varias precisiones y advertencias mientras acompañemos este ascenso.

El apartado 1, de este segundo capítulo, nos ayudará a introducirnos en lo propio de la propuesta filosófica y el pensamiento de Unamuno. Advertiremos la importancia que le da al hombre concreto, desde el cual, para Unamuno, debe partir toda Filosofía. Nosotros vamos a abordar al hombre concreto, caracterizado como el *Hermano*, es decir, aquel que nos es posible conocer de forma eminente, por medio de tipos de unión fecunda y propia de realidades ambitales. No pasaremos por alto la famosa crítica que hace Unamuno, junto con muchos otros, de un tipo de razón particular, la cual no paraba sino hasta que venía a dar en pura definición, en puro concepto, y con ello, en la reducción injustificada de lo real.

Ya en el apartado 2, entraremos de lleno en las cuestiones acerca del amor, y el primer escalón será el amor sexual, tipo de amor al que corresponde el tomar al otro como medio, es decir, visto desde el nivel 1 de la realidad y que tiene un carácter casi meramente biológico.

En el apartado 3, hemos de enfrentarnos a las consecuencias que se desprenden de concebir el amor, desde niveles de realidad que no revelan su riqueza, sino al contrario, le empobrecen gravemente. De ese modo, reflexionaremos acerca del amor visto como lucha, al cual se llega por tomar a los demás como simples medios, y separar la relación sexual de la relación personal.

El apartado 4, nos ayudará a plantear la importancia que existe en provenir de una relación de *encuentro*, ya que, ser el fruto del *encuentro* entre dos personas, que se unen para dar vida, resulta en una apelación constante a fundar nuevas relaciones de *encuentro*. Esto es fundamental para el desarrollo personal de cualquiera, he ahí el peligro que se corre cuando lo que domina en la relación, no es esta *actitud reverente* y amorosa, sino el egoísmo que atiende únicamente a ciertos intereses particulares. Veremos que este egoísmo, no está exento de presentarse, incluso, en prácticas que implican una renuncia, como en el caso de la virginidad.

En el apartado 5, damos un salto considerable hacia niveles superiores. Abordaremos lo que Unamuno plantea como el amor espiritual y doloroso, fruto de quienes comparten un mismo dolor, amor que procede de la compasión, y cuya reflexión y experiencia nacen de la propia pérdida de un hijo, sufrida por Unamuno y su esposa. Plantearemos, además, lo propio del amor maternal, tan importante para Unamuno, y veremos cómo este amor espiritual se expresa espléndidamente en la imagen la madre que acoge al niño recién nacido.

En el apartado 6, hemos de exponer lo que para Unamuno se contraponía al *egoísmo*, esto es, el *egotismo*; visto como ese ahondamiento profundo en la propia miseria, que resulta en el primer paso de la compasión hacia los demás, y con ello, en el primer paso hacia la posibilidad del amor espiritual.

En el apartado 7, llegaremos a la cumbre de estas intuiciones y de estos planteamientos: el amor universal. Unamuno va a proponer que a través de la compasión, podremos llegar a compadecerlo todo, personalizándolo, es decir, haciéndolo semejante a nosotros, y ahí, planteará su propia noción de Dios, escalando hasta el nivel 4 de la realidad. Nosotros hemos de hacer algunas precisiones al respecto, planteando lo que se conoce como *conocimiento en fe*; y proponiendo un nuevo modo de personalización que no implica volver a Dios semejante a nosotros, sino volvernos semejantes a Dios, por medio de una participación inmersiva.

Para finalizar, en el capítulo III, hemos de hacer un breve análisis literario de la obra *Amor y Pedagogía*, en la cual Unamuno expresa las consecuencias del egoísmo, mal entendido como amor; y de lo mucho que se empobrece la vida cuando elegimos los niveles inferiores de realidad, como camino para intentar llegar a nuestra plenitud personal. Dicho análisis seguirá los pasos del método propuesto por el profesor Quintás en diversas de sus obras, sobre todo en: *El arte de leer creativamente*.

Por último, se expondrán algunas de las razones que impulsaron esta investigación en un pequeño epílogo, mismo que ya perfilará algunas de las conclusiones con las que pondremos punto final a nuestro trabajo, y las cuales nos ayudarán a advertir el tramo de camino que hemos avanzado en esta investigación y, sobre todo, notar aquello que haría posible su enriquecimiento posterior.

Capítulo I: El camino hacia el amor auténtico desde el pensamiento de Alfonso López Quintás

1. La Filosofía ambital

En *El triángulo hermenéutico*, Alfonso López Quintás nos presenta las bases fundamentales para la comprensión e introducción a una *Filosofía de los ámbitos*. Esta obra, junto con su *Metodología de lo suprasensible* y sus dos tomos de *Hacia un estilo integral de pensar*, constituyen los cimientos de su amplia obra posterior.

No podemos negar, que al estudiar su obra y descubrirla pacientemente, las impresiones que ésta suscita, pueden ser tan diversas y tan opuestas entre sí, que incluso se le puede acusar al mismo tiempo de padecer de algo de lo que realmente abunda. Y es que, se le puede señalar de ser constantemente repetitivo y de reincidir una y otra vez sobre el mismo tema, pero también de desplegar un amplio número de temas y conceptos, todos ellos relacionados entre sí, creando una especie de halo de ambigüedad y poca precisión. Muchas veces exige precisar con detenimiento y diferenciar acertadamente entre un concepto y otro, mientras que otras veces, parece otorgarles cierta libertad, y prefiere decantarse por la luz que ellos mismos irradian cuando forman un mismo campo de sentido.

En su obra, en fin, se concilia la similitud con la diversidad, la precisión con la ambigüedad propia de lo real, la renovación con la repetición; y todo ello, no de modo

artificial ni monótono, sino respondiendo a la intención central de su obra: avivar la vida creativa, limpiar la mirada, e incentivar a la Filosofía a sacudirse el polvo y recuperar el hálito de vida que ha perdido. Lo importante, por lo tanto, es plantear los principales elementos que conforman la propuesta de una *Filosofía ambital*, y a partir de ello, profundizar en el tema del amor, tal y como fue intuitivo por Miguel de Unamuno.

En primer lugar, hemos de decir que la *Filosofía ambital* es propuesta como un camino de apertura a la realidad auténticamente realista, y con ello, nos referimos a que “propugna la necesidad de abrirse a la realidad—vista de modo integral— con todo el peso del propio ser” (Quintás, 2015, pág. 25). Y esta forma de inmersión en la realidad, de modo integral, sólo es posible cuando entra “en íntima vinculación el conocer, el creer y el amar, la inteligencia, la voluntad y el sentimiento, la voluntad de dominar mediante el conocimiento y de reverenciar en virtud de la piedad” (Quintás, 2015, pág. 25).

Podemos notar, que no se hace referencia a un realismo entendido como el encumbramiento de lo fáctico-concreto, y es por eso, que la *Filosofía ambital* se desarrolla a partir de la concepción de los *ámbitos*, vistos como realidades abiertas. Precisemos entonces lo propio de este elemento fundamental.

1.1. El ámbito

El ámbito, hace referencia, no a un mero espacio físico, sino que “indica margen de posibilidades, campo de acción creadora de libertad, capacidad de distensión al nivel de hondura correlativa a cada ser” (Quintás, 2015, pág. 123). Es necesario que hagamos el esfuerzo de no vincular un *ámbito* con un espacio físico, al menos no de forma directa, pues en todo caso, el espacio físico vendría a constituirse como elemento, dentro del entramado de posibilidades que ofrece.

Si tenemos, por ejemplo, un terreno propicio para convertirlo en cancha de fútbol, es ciertamente un espacio físico, pero se ambitaliza en la medida en que se le dan las dimensiones adecuadas, se pintan las divisiones de la cancha, se determinan las reglas del juego, se reúne el número necesario de jugadores y se comienza un partido. De ese modo, podemos notar cómo, cuando hablamos de ámbitos, lo que se destaca por sobre todo, es el campo de posibilidades que ofrece una realidad. Cuando esas

posibilidades se entreveran, a su vez, con las posibilidades ofrecidas por otros *ámbitos*, entonces se crean nuevos *ámbitos* de mayor envergadura. Es lo que ocurre en nuestro ejemplo cuando se integran las reglas propias del fútbol, los jugadores, el reglamento etc.

Vemos que abordar la realidad desde una visión ambital se ajusta más a su dinamismo propio, y pone de manifiesto esa capacidad de lo real para entreverar posibilidades, esa clara tendencia de enriquecerse al unificarse, “cada ámbito está abierto de por sí a otros ámbitos. Su rango como ámbito depende de su capacidad de abrirse a otros, entreverarse con ellos y fundar, así, ámbitos nuevos de mayor amplitud” (Quintás, 2014, pág. 132). El cambio propuesto es tan simple como profundo, en una *Filosofía ambital*, se pasa de *objetos* a *ámbitos*, de realidades estáticas a realidades abiertas, de una *actitud egoísta* a una *actitud de reverencia*, se pasa del dominio al amor.

Pero vayamos paso a paso. Como ya hemos constatado, la clave para comprender las realidades ambitales, es acentuar la capacidad que tiene lo real de presentarse como “fuente de posibilidades” (Quintás, 2014, pág. 114). Dichas posibilidades no son arbitrarias, ni creadas de modo únicamente subjetivo, como si cualquiera pudiera maquilarlas a su antojo. Las posibilidades que despliega una realidad, son expresión de lo que la realidad, en cuestión, es. Es importante resaltar esto, ya que, mientras una realidad vista como *objeto*, parece ajustarse enteramente a nuestra voluntad, dando pie fácilmente a reduccionismos; una realidad vista ambitalmente, cobra toda la riqueza que es capaz de desplegar, pues es una invitación latente a crear juego, a colaborar; y es precisamente en esa colaboración, lograda a través de una *actitud reverente*, que se descubren los frutos y la plenitud de las formas más altas de unidad.

Planteado de este modo, ahora podemos pensar en múltiples realidades: un instrumento musical, una herramienta del campo, una obra literaria, un vehículo de transporte, etc. Y si nos esforzamos por resaltar su condición de *fuentes de posibilidades*, entonces su presencia se parece más a una invitación a la creación y a la colaboración, que al dominio arbitrario e incomprometido sobre ellas. La diferencia es abismal, porque este esquema de realidades ambitales, por sobre el de los meros objetos, no sólo se ajusta mejor al dinamismo propio de lo real, sino que posibilita la verdadera unión,

una *unión creativa* y no una *unión fusional* (propia de los objetos). Y es en esta unión donde se halla la plenitud del ser humano, que se perfecciona a medida que colabora; y no hablamos de un perfeccionamiento utilitario, sino del perfeccionamiento personal en el amor. Y honda es la riqueza que gana el hombre cuando colabora con aquello que le rodea, cuando asume y ofrece a la vez sus posibilidades.

Pero hasta ahora hemos hablado de realidades no personales, ¿qué podemos decir al respecto de ello? ¿Qué hay de las realidades personales vistas como *ámbitos*? Con sinceridad podríamos decir que no hay mejor manera de hacer brotar nuestro siguiente descubrimiento, sino a la luz del análisis que hace López Quintás de la obra *El viejo y el mar*.

En dicha obra, conocemos a Santiago, un viejo pescador, cuya vida, tras su reciente y constante fracaso en la pesca, es sostenida por la amistad entrañable que tiene con un chico: Manolín; quien no le abandona, sino a fuerza de autoridad por parte de su padre, quien le ordena trabajar en otro bote con mejor suerte (Hemingway, 2021, pág. 33). La historia de Santiago es particularmente reveladora, en cuanto a lo que hemos venido planteando hasta este punto, pues, para él, “el mar se presenta como un gran campo de posibilidades y de encuentro (...) Por eso no se siente solo: considera los peces y los pájaros como seres dotados de (...) cierta personalidad” (Quintás, 2014, pág. 147).

Hemos de advertir que esta “cierta personalidad” hace alusión precisamente a la capacidad colaboradora de ciertas realidades, que aparecen ante el ser humano con un rango parecido, más no completamente personal. Es por ello, que en diversos pasajes de su obra, López Quintás advertirá que la ambitalización de realidades no personales, es algo muy semejante a asumir en ellas cierta interioridad, entendida como la capacidad que tiene una realidad (ámbito) de “distenderse cocreadoramente” (2015, pág. 268). Lo cual, repito, no intenta instituirles la condición de persona, sino resaltar su enorme capacidad de colaboración, expresada en las posibilidades que ofrecen.

En la obra se nos cuenta que Santiago, al fin logra capturar un pez, pero éste es tan grande, que el viejo pescador es arrastrado por él indefinidamente, por el inmenso mar, durante varios días. Sin embargo, aún estando en medio de la batalla, Santiago le habla a los peces “y se dirige a ellos y les cuenta sus cuitas como si pudieran comprenderle y responderle” (Quintás, 2014, pág. 147). Y lo hace, les habla a los peces

y a los pájaros, e incluso al mismo pez con el que lucha por su vida (Hemingway, 2021, págs. 102-103), no porque se encuentre en un estado de delirio propio del desgaste físico, sino porque descubre la condición ambital de todo aquello que le rodea. Comprende que él mismo se ha formado y configurado a través del mar, de su barca, de su oficio. El tono amistoso con el que se dirige a aquellos animales, es fruto de la unión consolidada a través de años y años de compromiso y colaboración.

Es inevitable no aludir a San Francisco de Asís y su muy conocido “amigo lobo”, citado por Miguel de Unamuno (1984, pág. 221). Los seres del entorno, cuando son vistos desde su cualidad ambital, dejan de reducirse a meros objetos, y se convierten en verdaderos colaboradores del hombre, he aquí la clave del humanismo Franciscano (Quintás, El conocimiento de los valores, 1999, pág. 87).

Y sin embargo, Santiago, siendo un hombre capaz de inmergirse comprometidamente en la riqueza de lo real, y de notar la cualidad ambital de todo cuanto le rodea, nos manifiesta en repetidas ocasiones una verdad ineludible, y es que, termina por desear la presencia de su joven amigo: “Ojalá el chico estuviera aquí” (Hemingway, 2021, pág. 70). Esta expresión se presenta en distintos pasajes de la obra, y en ella se nos revela el esplendor y la riqueza de las realidades personales, ámbitos de mayor calado entitativo, por ser, al mismo tiempo, una fuente de iniciativa en mayor grado (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 142).

De entre las distintas realidades, las personales, son sin duda, las modélicas, y es que su “grandeza reside justamente en el hecho de que corona otras formas de entreveramiento y les confiere pleno sentido” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 142). Santiago ambitaliza todo cuanto le rodea, se ha formado y configurado a través de las posibilidades que le ofrecen las realidades de su entorno, esto le confiere una gran riqueza a su vida, por adecuarse amplia y profundamente a lo real, y sin embargo, instalado en ello, anhela la compañía de Manolín: “Ojalá estuviese aquí el chico. Para ayudarme y para ver esto” (Hemingway, 2021, pág. 74).

Santiago sabe que si el muchacho estuviera con él, el enriquecimiento de su vida sería mayor, no sólo porque sería mucho más sencillo doblegar las fuerzas de aquel gigantesco pez, que le arrastra por el inmenso mar, sino porque en la medida en que ambos se dedicaran a esa extenuante tarea, descubrirían con gozo que los grados más altos de unidad, fructifican cuando se colabora en aras de una tarea valiosa en común.

Es de llamar la atención que Santiago no deseara que su batalla terminara, ni siquiera desea salir victorioso de ella, su anhelo era tener al muchacho para compartirla, y compartirla en el sentido profundo, es decir: codo a codo y palmo a palmo, vencer o perecer ante a ese inagotable pez, entreverando sus posibilidades para salir airoso de esa lucha, y así, unirse verdaderamente, es decir: *encontrarse*.

1.2. El encuentro

Una vez que hemos precisado y ejemplificado las principales condiciones que refieren a las realidades vistas como *ámbitos*, podemos pasar a un segundo elemento, que se deriva de este primero. Ya dijimos que ambitalizar una realidad es acentuar su capacidad de presentarse como *f fuente de posibilidades*, siguiendo esta línea, podemos decir que el encuentro es: “colaborar, entreverar dos campos de iniciativa, dos fuentes de posibilidades” (Quintás, 1999, pág. 40).

El *encuentro* irrumpe cuando dos ámbitos ofrecen y reciben recíprocamente sus posibilidades, entrando en situación de enriquecimiento mutuo, y dando lugar a formas eminentes de unidad. El *encuentro*, como podemos notar, es posible entre realidades personales y realidades no personales, siempre vistas como ámbitos, pero no podemos dejar de lado que, como quedó expresado en párrafos anteriores, el *encuentro* entre realidades personales alcanza una mayor relevancia, y esto es así, por el grado entitativo que dista entre las realidades personales y las no personales.

Si atendemos detenidamente a lo que implica el encuentro en nuestras vidas, podemos entrever que nos hallamos ante una de las claves de nuestra plenitud, debido a que el *encuentro* se relaciona con la unidad, y esta a su vez, con el amor. Pero esta relación irá expresando y mostrando sus alcances en el desarrollo de esta investigación. Baste, por ahora, hacer la distinción entre la *unidad fusional* y la unidad propia del *encuentro*.

Cuando hablamos de realidades vistas como objetos, es decir, como realidades totalmente sujetas a ser poseídas y manejadas a nuestra entera disposición, sin asumirles ningún tipo de interioridad, entonces podemos plantear que la forma de unidad propia de estas realidades es la *unidad fusional*. Este tipo de unidad consiste en una mera yuxtaposición de elementos, tan simple como la anulación de la distancia entre dos objetos, por ejemplo; apilar un libro sobre otro, fundir un par de trozos de metal para

obtener uno solo, etc. Entre objetos, esta forma de unidad es la más alta que se puede alcanzar, pues, al no atender a su capacidad de ofrecer posibilidades, la mejor forma de unidad que cabe concebir para ellas, consiste simplemente en la anulación total de la distancia, e incluso, en la anulación de sus diferencias particulares.

Si recordamos el mito del andrógino pronunciado por Aristófanes en el *Banquete* (189c) de Platón, a la luz de lo que hemos planteado hasta aquí, podemos notar que se hace alusión a este tipo de unidad entre seres humanos. En el relato, se cuenta la historia de un tiempo antiguo, en el cual, no había sólo dos sexos, pues además del masculino y femenino, había un tercero, que participaba de ambos y se le denominaba andrógino. Este tercero era un ser redondo, con dos caras, cuatro brazos y cuatro piernas; y era tal la fuerza, el brío y la arrogancia de estos seres, que llegaron a conspirar contra los mismos dioses. La afrenta llegó a tal punto que Zeus se resolvió a castigarlos ejemplarmente, cortándolos por la mitad, y formando así, dos seres en donde antes había uno solo, quedando divididas y menguadas sus fuerzas.

Y al verse separados, ¿cuál era el anhelo de estos seres? Recuperar la unidad que les había sido arrebatada, y es así que:

Añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inanición, por no querer hacer nada separados unos de otros. *Banquete* (191a).

En este relato, se nos muestra con entera claridad, la imposibilidad y pobreza que implica la *unidad fusional* para realidades que no pueden, de ningún modo, ser consideradas como objetos. Aquellos desdichados no intentaban entreverar sus posibilidades para recuperar su fortaleza y su brío, sino simplemente anular la distancia que los separaba, en un intento por fusionarse de nuevo en una sola naturaleza, ¿y qué les sucedía? Morían de hambre y de absoluta inanición. Vemos expresada la conocida relación entre Eros y Thanatos, es decir, entre el amor fusionante y la muerte (Quintás, 1990, pág. 97), y es que, como bien indica Saint Exupéry: “No es la distancia lo que mide el alejamiento” (2018, pág. 61), sino la falta de capacidad creadora para entreverar posibilidades.

El modo propicio de unidad entre realidades ambitales es el que se logra a través del *encuentro*, tipo de unidad al que se llega por entreverar posibilidades, por colaborar mediante *una actitud comprometida* y no dominante. Por ello, la unidad propia de las realidades ambitales, no consiste en la simple anulación de la distancia física, ni mucho menos en la dominación y control total de la realidad a la que deseamos unirnos; este dominio absoluto se expresa en el relato del andrógino, cuando se intenta volver a ser un solo ser, pues de esa manera, se conseguiría la anulación total de lo propio del otro ser, para transformarse en uno solo, sin ya ninguna distinción.

Una vez que hemos distinguido entre la *unidad fusional* y la unidad propia del *encuentro*, podemos advertir los riesgos a los que estamos constantemente expuestos, esto si no sabemos orientarnos y formarnos para ser capaces de responder adecuadamente, tanto a nuestro modo propio de ser, como al de las realidades que nos envuelven. Reducir nuestra condición ambital a la de meros objetos y decantarnos por modos de *unidad fusional* en lugar de optar por *el encuentro*, es un peligro, no menor, de nuestro tiempo, en donde se pone en juego nuestra plenitud y nuestra capacidad de amar y ser amados. Pues aquel que no logra una forma de unión adecuada a su forma de ser, como en el relato del andrógino, muere de inanición, de hambre espiritual. “Eran como nosotros, pero no sabían que tenían hambre. Hay demasiados a los que se les deja durmiendo” (Exupéry, 2018, pág. 156).

Ahora bien, vemos que el *encuentro* es la vía de unidad adecuada para las realidades ambitales, pues no consiste en la mera anulación de la distancia sino en el entreveramiento de posibilidades. Además, sabemos que la forma modélica del *encuentro* fructifica cuando se suscita entre realidades personales, esto por ser ámbitos de mayor calado entitativo, al contar con la capacidad de apelar y de responder. *Apelar* significa: “invitar a asumir activamente un valor y realizarlo en la propia vida”, mientras *responder* “implica asumir un valor, y la forma de hacerlo constituye una apelación a quien hizo la primera invitación” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 151).

Si atendemos a nuestro planteamiento, podemos darnos cuenta de la importancia y la centralidad que ocupa el *encuentro* en nuestras vidas, por ser el camino propicio para la unidad entre ámbitos. Y es precisamente la importancia y los frutos derivados del *encuentro*, lo que nos advierte que no se llega a él, ni por causalidad ni por casualidad, sino que implica una serie de exigencias que lo preparan y permiten su

alumbramiento. En su obra *Inteligencia Creativa*, López Quintás señala y enuncia una serie de exigencias que abren el camino hacia el *encuentro* (1999, págs. 152-169).

Por ser más adecuado para este trabajo, abordaremos la cuestión de las exigencias del *encuentro*, a partir de una sola de ellas que, por sus implicaciones, bien puede incluir a todas las demás. Digámoslo de este modo: al *encuentro* se llega por el camino no del dominio sino por el de la reverencia. Precisemos entonces las implicaciones y diferencias entre una *actitud dominante* y una *reverente*.

La *actitud reverente* es propia de aquel que está dispuesto a colaborar, a entreverar sus posibilidades con la de otra realidad ambital, y para ello, debe ser capaz de descubrir dichas posibilidades, que como hemos advertido antes, son expresión de lo que el ámbito en cuestión, es. Y es esta capacidad la que se ve menguada cuando lo que nos mueve hacia un ámbito, no es un deseo de colaboración, sino de dominio. Al adoptar una *actitud de dominio* no somos capaces de ver las posibilidades que nos ofrece un ámbito, y con ello, lo que el ámbito es, convirtiendo el ámbito en un objeto que intentamos moldear a nuestras necesidades; dando con ello en una deformación de la realidad, por vía del reduccionismo, pues como advierte López Quintás:

Cuando por afán de dominio y manipulación de lo real se convierten los objetos-de-conocimiento en objetos-de-análisis por parte de una facultad intelectual aséptica, incomprometida, quedan fuera de atención las vertientes más hondas de la realidad, que sólo se ofrecen a un sujeto íntegramente comprometido (2015, pág. 82).

Pero veamos la relación que hay en todo ello: La *actitud reverente* es la exigencia propia del *encuentro*. Dicha actitud implica un afán de colaboración, un interés genuino por el ámbito con el cual entrevera sus posibilidades, no intenta dominarlo y usarlo para sus intereses, sino enriquecerlo y enriquecerse, ofreciendo y asumiendo posibilidades; esta actitud implica una *apertura generosa* a la realidad, por el hecho de que el afán colaborador sea el móvil de la relación entre los ámbitos, y no un interés dominador y utilitario, que reduce la condición de las realidades, de ámbitos a meros objetos. La *actitud reverente* exige *respeto*, la característica primordial de éste es la distancia.

El *respeto* es “esa posición de cercanía a distancia” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 154) propia de una *actitud reverente*. Al hablar de distancia debemos ser cautos y no considerar únicamente la dimensión física a la que refiere, y a la cual estamos del todo acostumbrados. Hablamos ciertamente de algo semejante a lo que se conoce como *distancia de perspectiva*, pero sólo de modo análogo.

Aclaremos con un ejemplo: al contemplar un cuadro, debemos situarnos a la debida distancia (física) para tener siquiera la posibilidad de entrar en relación con él. Si nos acercamos mucho, se difuminan por completo sus contornos, y si nos alejamos demasiado, somos incapaces de distinguir apenas nada de él. Así, podemos decir, que para contemplarlo, necesitamos situarnos a una distancia adecuada, la llamada *distancia de perspectiva*.

Hasta aquí hemos hablado de distancia física, pero esta cercanía a distancia propia del *respeto*, no refiere a esta clase de distancia, sino que se sirve de ella para explicarse por analogía. Veamos de qué modo: Imaginemos ahora que estamos a la distancia física adecuada para contemplar el cuadro, pero no tenemos elementos que nos permitan entrar en relación creadora con él. Desconocemos por completo al artista que lo pinto, la época en que fue creado, los temas a los que refiere etc., de este modo, el cuadro nos aparece sin relieve, por no contar con los elementos para acercarnos a él. Notemos que esta vez hablamos de cercanía y de lejanía de un modo distinto. No conocer nada acerca de una obra, y más aún, no tener la disposición de saberlo, nos coloca lejos de él, en el sentido en el que no podemos crear juego con él; somos incapaces de hacer íntima la obra, por sernos ajena, extraña.

Puede ser que un cuadro suscite una intensa emoción y exaltación de primera vista, sin necesidad de saber nada de él, y esto tan sólo por la espectacularidad de sus formas; pero no podemos engañarnos, esta forma de relación resulta tangencial e insuficiente, si pretendemos aspirar a verdaderas formas de conocimiento. Por otro lado, si se cae en la imprudencia de hacer juicios e interpretaciones meramente subjetivas, tampoco podemos hablar de una relación y de un conocimiento verdadero.

Pero se da el caso, en el que una obra, por su belleza, suscita el interés y la atención de su contemplador. Éste a su vez, no se apresura a hacer juicios e interpretaciones, sin antes dejar que la obra se le muestre, sin que antes despliegue sus posibilidades. No se deja absorber por la obra, como si se anulara la distancia entre

ellos, anonadándose en el sentimiento que le suscita; tampoco se aleja demasiado, cayendo en el desinterés, sino que se posiciona a la distancia justa, a la *distancia de perspectiva*, es decir, deja que la obra se muestre, a través de su autor, a través de su composición técnica, a través de su época, a través de los temas que representa, de sus personajes, etc. Las posibilidades de la obra se despliegan de a poco y se le ofrecen a su contemplador.

Con el tiempo, el contemplador se dará cuenta de que, si es una obra de calidad, los temas expresados en ella permean las épocas todas y comenzarán a resonar en su propia vida. Si es paciente y mantiene la actitud adecuada, la obra llegará por fin a convertirse en íntima para él, se le abrirá la posibilidad de conocer la obra, de configurarse a través de ella, formarse, enriquecerse y enriquecer la obra misma; pues una obra de calidad siempre se enriquece cuando es bien conocida; ya que, es bien sabido, que lo expresado en esta clase de obras excede muchas veces incluso al conocimiento de su propio autor.

A esto es a lo que hacemos referencia cuando hablamos de *respeto*, que involucra, como ya vimos, la distancia y la cercanía a un mismo tiempo, y no hacemos alusión a la distancia física sino a una *distancia* que podemos llamar *de conocimiento*, cuyos matices hemos descrito en la medida de lo posible.

Por último, hablemos de un elemento más, que se deriva de la *actitud reverente* como exigencia fundamental para el *encuentro*. Hemos dicho que la *actitud reverente* se despliega a través de una *apertura generosa*, por cuanto se abandona el interés por dominar la realidad en cuestión. Si nos detenemos en esto, podemos darnos cuenta de que el interés de dominio, que deriva en la reducción de una realidad de ámbito a objeto, viene muy en relación con el deseo de controlar y reducir los riesgos que conlleva la relación con dichas realidades.

De un *objeto* podemos disponer muy a nuestro gusto, sin riesgo aparente, sin responsabilidad, pues se encuentra dispuesto enteramente a nuestra voluntad; en cambio, un *ámbito* apela, pide, invita a la vida creadora, exige entrega, y la entrega se convierte en riesgo, porque significa abandonar la idea de pretender controlarlo todo. Por eso, se nos advierte: “Ni tú ni yo podemos prever de antemano las reacciones futuras del otro. De ahí que el encuentro entrañe siempre un riesgo” (Quintás, *Inteligencia creativa*, 1999, pág. 160).

López Quintás nos habla del *encuentro* entre personas, ámbitos de mayor calado entitativo, como ya hemos mencionado antes. Pero ¿cómo entender este riesgo si hablamos de realidades no personales? Tratemos de aclararlo con el siguiente ejemplo: Imaginemos a un lector proclive al egoísmo, que pone sus intenciones lectoras en un libro de probada calidad. Ya sea por acrecentar su vanidad o por intentar apropiarse del conocimiento de dicha obra, se dispone a hacer la lectura en poco tiempo; y con mucha astucia, se dedica a diferenciar entre aquello, que muy a su gusto vale la pena, de lo que no. Luego, dedica algo de tiempo en meter en sus mientes todo aquel contenido, que prolijamente ha separado, creyendo así, que si un día se diera el caso en que tuviera que disponer de aquel conocimiento, lo hallaría presto para su exposición, e incluso, para su repartición si así fuera requerido. Así, podría tranquilamente tachar el título de la obra de su lista de lecturas esenciales y colocarla nuevamente en su estantería, donde esperará presta, hasta el final de los tiempos.

¿Qué riesgo ha tomado nuestro astuto lector? Ninguno que no sea el de perder el tiempo, ciertamente. Pero, ¿qué riesgo se corre cuando no se reduce una obra de *ámbito* a *objeto*? El riesgo de *ser apelado* por la obra, de entrar en verdadero *diálogo* con ella. El riesgo de dejarse permear al mismo tiempo que se le va conociendo, el riesgo de configurar la obra y, sobre todo, de ser configurado por ella.

Un lector que trueca su astucia por verdadera inteligencia y abandona su intento de conocer la obra por vía de *dominio*, adoptando en cambio, la vía de la *reverencia*, con todas las implicaciones que conlleva, se hallará en camino del *encuentro*, y con ello, posibilitará el verdadero conocimiento de la obra.

Uno de los rasgos más significativos que se exponen en la obra de López Quintás, es la convicción de la patente posibilidad de formarnos y edificar nuestra personalidad a través de las grandes obras literarias. Su convicción radica en el hecho de que en estas obras, se expresa y desarrolla el modo propio de la realidad de forma inigualable. En una obra literaria podemos descubrir cantidad de realidades ambiales, que entreveran sus posibilidades para dar paso al *encuentro*. Pero no sólo eso, también podemos descubrir el camino contrario, es decir, el modo y los procesos que llevan a la destrucción del *encuentro* y de la unidad. Una obra literaria de calidad, está afianzada fuertemente en la realidad, precisamente por esta razón, y es capaz de mostrarnos tanto

el camino que se sigue cuando se adopta una *actitud de reverencia*, como el precipicio al que se llega, cuando se elige seguir la vía del *dominio*.

Es conocida y constantemente referida, aquella anécdota en donde el profesor López Quintás invitaba a aprobar el curso a sus alumnos, si eran capaces de encontrar un solo momento de alegría verdadera, entre los ambiciosos personajes de la obra trágica de Shakespeare *Macbeth*; la cual muestra precisamente los estragos y las consecuencias de seguir la vía del dominio y del egoísmo.

Por eso, cualquiera que procure seguir y cumplir las exigencias del *encuentro* en lo tocante a una obra literaria, no sólo podrá conocer su contenido, sino también descubrir el tema profundo de la obra; no solo podrá captar el significado de un pasaje sino corroborar también su sentido. Tendrá por tanto, la posibilidad de dejarse configurar por la obra, de formarse y enriquecerse en la medida en la que la descubre y conoce.

Por este camino, nuestro ingenioso lector, se verá apelado por la obra, pues le llamará a poner de fondo su propia vida, e invitará a que elija el camino que ha de seguir. Y el lector tendrá en sus manos la posibilidad de responder a tal apelación, y he aquí el *riesgo* inminente, pues como podemos adivinar, para el que responde, la vida no puede permanecer del mismo modo a como era hasta ese momento.

Hasta aquí hemos planteado los aspectos cardinales en aras de desarrollar una *Filosofía de los ámbitos*, desde la propuesta del profesor Alfonso López Quintás. Como podemos notar, la intención central de esta Filosofía, es ajustarse plenamente al modo propio de lo real, apelando a una rigurosidad distinta a la del conocimiento científico, no pretendiendo la derogación de éste, sino enriqueciéndolo por vía de colaboración.

El rigor propio de esta Filosofía, brota precisamente cuando se parte de las realidades descubiertas como *ámbitos* y no vistas como *objetos*, tensionando el espíritu para responder a la exigencia que esto conlleva, por ello López Quintás advierte:

Si el pensamiento filosófico para ser riguroso y fecundo ha de arrancar de experiencias ambiales y mantenerse a nivel ambital, las formas de actividad humana que deben inspirar de modo preferente el quehacer del filósofo son aquellas que implican una capacidad creadora singular (2015, pág. 180).

Y como ya descubrimos anteriormente, el *encuentro* es la clave, es el fruto de aquellas actividades que implican una capacidad creadora, cuyo elemento central es la *colaboración*. En el *encuentro* se halla la posibilidad del conocimiento humano, no tanto para su comodidad y bienestar, como para su plenitud y formación. Por ello, el profesor Quintás aclara: “La reflexión filosófica no debe mostrarnos una realidad extraña, sino hacernos transparentes a nosotros mismos en los principios de nuestro ser, reidentificarnos cognitivamente con nuestro ser más profundo y verdadero y su devenir inteligible” (2015, pág. 232).

Pero dejemos hasta aquí este capítulo y continuemos precisando y enriqueciendo lo que hemos planteado hasta ahora, a través tanto de la obra de López Quintás, como la de Miguel de Unamuno. No olvidemos que lo que intentamos es hacer entrar en diálogo a ambos, encontrarnos, en la medida de lo posible, con ellos, enriquecernos y enriquecerlos, mientras somos llevados por la senda y el misterio del amor humano.

2. La apremiante necesidad de una formación para el amor

Aquel que haya mirado con atención el esplendor de una vida humana concreta, la cual aparece misteriosa después del alumbramiento, puede notar con facilidad lo distinto que es un ser humano, al compararlo con cualquier otra especie de ser viviente.

Dotado ya con el germen de sus potencias (inteligencia, sensibilidad, instintos, voluntad, corporalidad, condición orgánica, etc.), el recién nacido, sin embargo, no viene dotado con la figura del hombre que está llamado a adquirir a lo largo de su vida, lo que quiere decir que: se irá formando a través de las posibilidades que recibirá del entorno. Su figura de hombre se irá constituyendo a medida que desarrolle sus potencias, se le presenten posibilidades, decida por unas en detrimento de otras, y él mismo, ofrezca sus propias posibilidades a las demás realidades de su entorno (Quintás, 2017, pág. 181). Esta condición del ser humano es la que determina su situación de ser *ambital*, y es además, el origen de su vida ética.

Al presentarse una situación concreta, el actuar del ser humano no viene determinado totalmente por su especie, como ocurre con los animales o las plantas, sino que tiene la capacidad de tomar cierto tipo de distancia de sus circunstancias, misma que le posibilita conducirse de una forma o de otra. Esta capacidad determina su disposición a la vida ética, y con ello, viene la necesidad de formarse, pues cabe

preguntarnos ¿en virtud de qué hemos de optar por proceder de una manera o de otra en una circunstancia particular y a lo largo de nuestra vida? Gustave Thibon, planteándose esta cuestión lo postula de esta manera: “Todos los otros seres son lo que son. El hombre llega a ser quien es. Debe conquistar su esencia. Y quien dice conquista dice combate” (2010, pág. 19).

Y este combate, esta lucha, esta agonía, como bien diría Unamuno, es un elemento que debe plantearse con mucho cuidado, e incentivar a nuestra inteligencia, para dotarlo de los matices apropiados, pues en este punto entramos en un aspecto fundamental de la vida ética, de la formación del hombre y, al mismo tiempo, del riesgo permanente que se corre, de caer en abstracciones vanas, a la hora de plantear la vida humana.

Este primer capítulo de la obra de Thibon, que ya hemos citado, nos ayuda a matizar lo que significa esta lucha. Con mucho ingenio, Thibon desarrolla sus reflexiones a partir de un pasaje del evangelio de Mateo¹, aquel en donde Jesús, a propósito de la unión de hombre y mujer en el matrimonio, nos dice: “Por lo tanto, lo que Dios unió, que no lo separe el hombre” (19:6). El camino que sigue Thibon no es teológico ni metafísico, como él mismo se encarga de aclarar (2010, pág. 15), lo que quiere es intentar ahondar en el hombre tal y como vive en esta tierra, esto es, separando. Y es que, si Dios al crear une, el hombre, en cambio, parece siempre afanoso de separación (Thibon, 2010, pág. 9), he ahí su drama, he ahí su tragedia, he ahí el conflicto. Y como lo enuncia Thibon: “quien dice conflicto dice también dualismo” (2010, pág. 4). Y para seguir con sus reflexiones, nuestro autor se centra en el dualismo entre vida y espíritu.

Pero este conflicto sólo es una de las tantas maneras de expresar esta clara característica de la naturaleza humana (hablamos de su tendencia a separar lo que debería mantenerse unido). Pensemos por ejemplo en el conflicto entre individuo y sociedad, entre la naturaleza y la gracia, entre la fe y la razón, entre la razón y la vida, entre la voluntad y el deseo, entre la libertad y la norma; y a estos podríamos añadir muchos más dualismos, que han resquebrajado la vida del hombre; manteniéndolo en perpetua agonía.

¹ El título original de la obra es *Ce que Dieu a uni* (lo que Dios ha unido). En español la obra se tradujo como: *El amor humano*.

Y digo agonía como referencia a Unamuno, pero también porque quiero enfatizar el error que tantos hemos cometido a la hora de afrontar este aspecto de la naturaleza humana. Y es que como apunta López Quintás: “Al plantear la vida en forma de lucha, enfrentaríamos la vida instintiva y la vida espiritual, y desgarraríamos al hombre. Pero todo desgarramiento es destructivo” (2017, pág. 251). El peligro radica en oponer la vida al espíritu, o la razón a la vida, o sea cual sea el dualismo que se nos presente, de modo que nos avocamos a un elemento en detrimento y anulación del otro. Esto fue lo que le ocurrió a Unamuno, cuando supo advertir que la vida se disolvía ante el dominio pasmoso de la racionalidad positivista; pues al luchar en contra de la razón no se resolvió el problema, ya que éste surge no por la oposición de razón y vida, sino por su separación. Thibon lo expresa así:

El conflicto humano es necesario y fecundo porque el hombre está dividido. Pero no es menos cierto que por profundo que sea este dualismo interior, el hombre es uno y, en consecuencia, el conflicto entre espíritu y vida desemboca en la ruina común de ambos si se la lleva más allá de ciertos límites o si se erige en absoluto (2010, pág. 19).

Como vemos, lo trágico del hombre de carne y hueso, es que está dividido, pero también es cierto que es uno y que tiende a la unidad, donde además parece hallarse su plenitud. Sabemos también que no viene determinado por su especie, que es capaz de guardar distancia de su realidad y tomar decisiones, formarse, encauzar en cierta medida su destino. Si continuamos con nuestras reflexiones, podemos comenzar a plantear una respuesta a la pregunta: ¿en virtud de qué debe el hombre encauzar su vida? En virtud de la unidad.

Y la lucha, el conflicto y la agonía aparecen, porque buscar la unidad en un mundo de permanente cambio, sólo es posible con un esfuerzo siempre renovado y dinamizado por el amor. Cuando hablo de dinamismo quiero aludir a la capacidad del amor para unir ajustándose plenamente a una característica fundamental de lo real: que hay movimiento, que hay cambio.

Thibon es capaz de ver acertadamente, en el fondo de muchos ideales espirituales, la omisión de dos características esenciales de la vida sensible: la complejidad y el cambio. Es por ello que: “Exigen del hombre una simplicidad o una inmovilidad esencial, con lo que aplastan su viviente fluir bajo una eternidad muerta”

(2010, pág. 20). Es esta imposibilidad de conciliar el cambio con lo permanente, lo que ha llevado al fracaso de muchos ideales espirituales y fijado el destino de la Filosofía en abstracciones, que separaron la vida de la razón y la razón de la vida.

La clave para cualquier sistema filosófico que pretenda ajustarse debidamente a la realidad, sin derivar en abstracciones, es ahondar en la forma de unión y expresión de las realidades supra espacio-temporales (lo que permanece), a través de realidades sujetas al espacio y al tiempo (lo que cambia); o mejor, no “*a través*” sino “*en*” ellas. Clarifiquemos lo anterior planteándolo en estos términos: Tomemos primero una realidad supra espacio-temporal: la piedad, y preguntémonos: ¿De qué manera la piedad, que es una realidad que no se mide dentro de parámetros propios del espacio y del tiempo (supra espacio-temporal), se expresa *en* la vida particular de una persona cuando consuela a un desahuciado con su presencia y compañía?

Ahora miremos la piedad expresada en una obra literaria. Aludamos aquí a los capítulos XXIII y XXIV del *Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, donde se nos narran las desdichas del caballero de la Sierra o del roto de la Mala Figura, quien después de una decepción amorosa decide internarse en los escondrijos más apartados de la sierra, para amansar su pena. Y don Quijote, una vez que hubo conocido parte de su historia, por testimonio de un cabrero que de suerte halló, se propuso buscar a aquel de corazón desfallecido, “aunque supiese andar un año por aquellas montañas, hasta hallarle” (Cervantes, 2020, pág. 179) . Y fue que apenas lo tuvo delante que:

Don Quijote le volvió las saludes con no menos comedimiento, y apeándose de Rocinante, con gentil continente y donaire, le fue a abrazar, y le tuvo un buen espacio estrechamente entre sus brazos, como si de luengos tiempos lo hubiera conocido (Cervantes, 2020, pág. 182)

Y es que, sólo un hombre piadoso como nuestro caballero de la Triste Figura, es capaz de mirar por primera vez a un hombre “como si de largos tiempos lo hubiera conocido”, y además, sin apenas mediar palabra con él, don Quijote se muestra como hombre de una sola pieza y le expresa al desventurado, sin vacilar, sus intenciones:

Saber de vos si el dolor que en la extrañeza de vuestra vida mostráis tener se podía hallar algún género de remedio; y si fuera menester buscarle, buscarle con la diligencia posible. Y cuando vuestra desventura fuera de aquellas que tienen

cerradas las puertas a todo género de consuelo, pensaba ayudarlos a llorarla y plañirla como mejor pudiera; que todavía es consuelo en las desgracias hallar quien se duela dellas (Cervantes, 2020, pág. 183).

Es así como, en este fragmento de la historia de nuestro don Quijote, se nos muestra con claridad: cómo un valor como la piedad, no sujeto al tiempo y al espacio, se expresa *en* el tiempo y *en* el espacio, y *en* una vida concreta. He aquí el valor y el esplendor de las obras literarias de calidad, pues son capaces de formarnos en los grandes temas de la vida del ser humano, nos expresan lo real y el modo propio de ser de las cosas, y en este caso, del hombre.

Además, la obra literaria tiene esta facultad de descubrirnos el dinamismo propio de la vida, cuando se unen y expresan una cantidad indefinible de realidades. Con mayor facilidad nos deja ver expresado el ser del hombre y de las cosas como realidades ambiales, realidades abiertas que se unen a cada momento y comparten posibilidades, dando lugar a la riqueza infinita de lo real. A partir de una *Filosofía de lo ambital* nos es posible aquilatar bien nuestro acercamiento a la realidad, sin caer en abstracciones, anulando el dinamismo y el cambio; ni en relativismos, pues se nos descubre la cualidad relacional, más no relativista, de lo real (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 437).

No es de sorprendernos que toda la obra de López Quintás se nos presente como una invitación a formarnos en vías del *descubrimiento* y no del *aprendizaje*. No se trata simplemente de entender ciertos conceptos, o de asimilar cierto sistema, sino de descubrir por cuenta propia, esta transformadora capacidad que tiene el ser humano para el *encuentro*, para vivir creadoramente mientras une y enriquece a un sinnúmero de realidades ambiales. Y es en esa unión, donde surge el esplendor de una vida de verdad, una vida creadora y ajustada al ser de lo que hay. Una vida creativa se nos presenta sin doble intención, revela al hombre de una sola pieza, en plenitud.

Formarnos es *descubrir* los frutos de la unidad, pero también conocer y comprometerse con sus exigencias. Desde ahora advertimos a todo el que se halle en este camino, que no se trata de una receta, ni de un sistema, ni de una moral infalible y perfectamente establecida. Pues esta búsqueda de la unidad, que es al mismo tiempo el camino del amor, no se completa y conserva a partir de un momento específico, es más bien “el fruto de una larga conquista” (Quintás, 2017, pág. 166).

3. Dotar de madurez a la inteligencia

En el proceso de formación del ser humano en vistas a su plenitud en el amor, López Quintás propone como paso fundamental, el de dotar de madurez a la inteligencia, esto es, conseguir que tenga *largo alcance, amplitud y profundidad* (2013, pág. XIII).

Al hablar de *inteligencia*, no debemos pensar que el esfuerzo que se propone, implica la separación de esta capacidad de todas las demás que constituyen al hombre. Como hemos visto, la plenitud se halla en la unión por vía de integración, no se pretende hablar de inteligencia sin entendimiento o sin capacidad sensitiva, sino precisamente de inteligencia integrada al entendimiento y a la capacidad sensitiva, de forma que todas las potencias del ser humano se complementen y se enriquezcan unas a otras. Como bien lo propone López Quintás: “Ser inteligente indica estar en realidad” para agregar más adelante: “El estar en realidad implica todo el dinamismo del espíritu, tenso hacia la concreción de ámbitos de cada vez mayor envergadura con las realidades ambiales del entorno” (2015, pág. 246). Por lo que, si hablamos de inteligencia, sólo lo hacemos como capacidad integrada a todas las demás potencias del ser humano, incluyendo las posibilidades que se le presentan y las que él mismo invita a crear por medio de la voluntad.

Una vez que hemos aclarado lo anterior, podemos continuar precisando y plantear: a qué refiere cada uno de los elementos que ayudan a desarrollar y ejercitar nuestra inteligencia.

El primer elemento es el *largo alcance*, el cual implica la capacidad de ver más allá de las realidades que se hallan frente a nuestros ojos (Quintás, 2013, pág. XIII). Si volvemos al fragmento en donde don Quijote se dispone a ayudar al caballero de la Sierra, podemos precisar mejor a qué se refiere este *ver más allá* de las realidades más próximas. Sabemos que este *ver*, no refiere únicamente a nuestra capacidad sensitiva, pero tampoco referimos a una capacidad meramente intelectual. Si fuéramos testigos oculares de una escena similar, este *ver* no se reduciría a un hombre que al apearse de su caballo, extiende sus brazos a otro hombre y le manifiesta a grandes voces sus intenciones. El que mira con *largo alcance*, es capaz de descubrir la piedad expresada en el gesto de acogimiento que implica ese abrazo sincero y en la disposición de entrega manifestada en ese discurso. Así pues, este *ver más allá*, refiere a las realidades que no se presentan sólo de forma sensitiva, sino en medios captados sensitivamente, como es

en este caso: la piedad, la cual no se capta sensitivamente, sino que es expresada *en* medios sensitivos: un abrazo, un discurso etc.

Estas realidades, tales como la piedad, son lo que López Quintás llama, en un primer momento, *realidades superobjetivas*²: “modos de entidad que, siendo inquebrantablemente y eminentemente reales, ofrecen características que superan las condiciones propias de lo espacio-temporal empírico (...) y poseen un correlativo poder expresivo y envolvente” (2015, pág. 32), y continúa más adelante: “Estas características confieren a las realidades superobjetivas la capacidad de autopotentizarse al que tenga el poder *analéctico* de prestar atención simultánea a dos niveles de realidad, diversos y jerárquicamente engarzados: el objetivo-expresivo y el superobjetivo-expresante” (2015, pág. 32).

Cuando el profesor Quintás hace mención de la *capacidad analéctica* refiere precisamente a este primer elemento de la inteligencia: *el largo alcance*. Pues alude a la capacidad de poder atender de forma simultánea aspectos de la realidad que se hallan en distintos niveles, pero que se unen jerárquicamente. En el siguiente capítulo hemos de precisar lo que corresponde a los niveles de realidad, por ahora ahondemos en lo que hasta aquí hemos planteado, valiéndonos de nuestro ejemplo.

Como ya dijimos, la piedad es una realidad superobjetiva, eminentemente real, tanto o más aún que las realidades objetivas y que: “se da en el espacio y en el tiempo por vía de dominio” (Quintás, 2023, pág. 151). En nuestro ejemplo, el abrazo, los gestos y el discurso del Quijote, vendrían a ser la parte objetiva, en la medida en que se dan en un espacio y en un tiempo determinados, por lo que serían la parte expresiva. En cambio, la piedad, sería la realidad superobjetiva-expresante, pues no es una realidad sujeta al espacio y al tiempo, sino que se da *en* el espacio y *en* el tiempo por vía de dominio. Ahondemos en esto último.

² En sus obras posteriores, el profesor Quintás concretará el término *realidad superobjetiva* como: *ámbito*. En esta investigación hemos mantenido una distinción a la hora de nombrarlas para acentuar la característica fundamental que deseamos enfatizar a la hora de plantear nuestros argumentos. Así, hablamos de *ámbitos* cuando queremos acentuar su capacidad de entreverar posibilidades, es decir, de presentarse como realidad abierta. En cambio, cuando referimos a las *realidades superobjetivas* queremos acentuar su capacidad de dominio sobre el espacio y el tiempo, característica que se vuelve más radical en realidades de calado entitativo superior. Una *realidad superobjetiva* es pues un *ámbito*, pero la nombramos así para mantener el enfoque en su capacidad de dominio espacio-temporal.

Si hablamos de una realidad sujeta al tiempo y al espacio, tiene sentido decir algo como lo siguiente: en el año tal, en la ciudad tal, el hombre inventó la bombilla eléctrica. Por el contrario, decir que el primer hombre que fue piadoso inventó la piedad, no tiene sentido, pues de este tipo de realidades no se puede esperar su invención como tal, sino nuestra participación en ellas. Si alguien es piadoso en determinado momento y lugar, eso no quiere decir que la piedad no pueda ser expresada en otros cientos de lugares, a un mismo tiempo, ni que no se haya expresado hace mil o dos mil años o que no vaya a ser expresada dentro de treinta o cuarenta. Es precisamente esta capacidad de las realidades superobjetivas a lo que hace referencia ese darse en el espacio y el tiempo por vía de dominio, capacidad que no comparte con las realidades objetivas, que son dominadas por un espacio y un tiempo determinados. Aunque no hay que olvidar que lo objetivo y lo superobjetivo se complementan siempre, siendo este último la parte expresante y lo objetivo la parte expresiva.

Don Quijote participa de la piedad y la expresa *en* su discurso, *en* su abrazo y *en* sus gestos. A esto hace alusión López Quintás cuando dice que lo superobjetivo “se capta por intuición analéctica, de modo inmediato pero indirecto” (2023, pág. 151). Para plantear mejor la cuestión de lo inmediato y lo indirecto hemos de diferenciar entre dos conceptos que usa López Quintás, éstos son: totus (todo, entero) y totaliter (completamente, enteramente) (2015, pág. 89).

En las realidades superobjetivas encontramos una riqueza entitativa tal, que, como ya dijimos, son capaces de ejercer dominio sobre el espacio y el tiempo. Por esa riqueza, una realidad superobjetiva, se presenta dándose toda ella (totus) pero no del todo (totaliter). En nuestro pasaje del *Quijote*, la piedad se presenta toda ella (totus), es decir, de modo inmediato, pero no del todo (totaliter), lo cual implica su expresión de modo indirecto, esto es, a través de medios objetivos, en este caso: los gestos, el discurso y el abrazo de don Quijote.

A esto se refiere el profesor López Quintás cuando nos dice que lo superobjetivo se capta de modo inmediato pero indirecto. Inmediato porque la realidad en cuestión se presenta toda ella, pero lo hace siempre a través (*en*) de medios objetivos, es decir, indirectamente. Si somos atentos podemos darnos cuenta de que esto nos revela, no una separación y confrontación entre las realidades objetivas y las superobjetivas, sino precisamente su complementación y su fuerte unión característica. Una unión que es

posible por el dominio jerárquico que ejercen las realidades superobjetivas, sobre las objetivas, que están sujetas al espacio y al tiempo. Los gestos de don Quijote tienen sentido porque participan de la piedad, como realidad superobjetiva, que los ordena y encauza, a eso nos referimos cuando hablamos de dominio de lo superobjetivo sobre lo objetivo, sin insinuar de ningún modo su separación con justificación de su importancia.

El *largo alcance* es precisamente la capacidad de captar lo superobjetivo expresado en lo objetivo. Para lograrlo es necesario un ejercicio constante, y para ello, las obras literarias de calidad son imprescindibles; por eso el profesor López Quintás insistirá en el valor que tienen las obras literarias para la formación del ser humano. Si somos capaces de descubrir el ideal que mueve a los personajes de una obra literaria, estaremos mucho mejor preparados para descubrir los ideales que inspiran nuestras propias acciones; capacidad propia de quien piensa con *largo alcance*.

A nuestro modo de ver, la clave tanto para ejercitar el *largo alcance*, como para seguir el método hermenéutico para la interpretación de obras literarias que propone el profesor, es la de acostumbrarse al estrato jerárquico-vertical de la realidad, tanto o más como estamos acostumbrados a su orden lineal, propio de lo sujeto al espacio y al tiempo. Para afinar esta capacidad es de ayuda inestimable el estudio de los niveles de realidad, que desarrollaremos en el próximo capítulo.

Antes de pasar al siguiente elemento, hemos de mencionar algo cuya importancia es esencial, si queremos empezar a adentrarnos en lo que es propio de las realidades superobjetivas. Nos dice López Quintás: “La verdadera movilidad del ser viene de lo alto, de las realidades que perduran, es decir, que se dan en el espacio y en el tiempo por vía de dominio” (2023, pág. 119). Lo superobjetivo es aquello que perdura, por el dominio que tiene sobre el espacio y el tiempo, y vaya paradoja, su modo de expresarse es presentándose en lo efímero, en aquello que al poco paso del tiempo, se desvanece. Pero dejemos esto aquí y sigamos con el siguiente elemento.

El segundo elemento para dotar de madurez a la *inteligencia* es la *amplitud*, que refiere a la capacidad para captar, al mismo tiempo, diversos aspectos de la realidad contemplada y otras realidades vinculadas a ella. Hablamos propiamente de la capacidad de pensar de modo relacional, pero no relativo (Quintás, 2013, pág. XIII).

Aquel que es capaz de dotar de *amplitud* a su inteligencia logra ver, en la obra clásica de Cervantes, a nuestro don Quijote como hombre de una sola pieza: el hidalgo aficionado a los libros de caballerías, que decide lanzarse a la aventura buscando fama y renombre, henchido por el amor a su Dulcinea del Toboso y acompañado por su fiel amigo, Sancho. El mismo que, conmovido por la historia de aquel pobre desventurado de la Sierra, recoge su vida toda, incluyendo esas primeras cinco décadas anteriores al inicio de su aventura, de los cuales apenas sabemos nada, y de un solo movimiento se compromete enteramente, con una piedad inigualable, diciéndole estar dispuesto a: “serviros con las veras a que me obliga el ser quien soy, ora remediando vuestra desgracia, si tiene remedio, ora ayudándoos a llorarla, como os he prometido” (Cervantes, 2020, pág. 183).

Quien pueda ver todas las realidades aludidas en ese “ser quien soy” ha dotado de *amplitud* a su inteligencia y puede no sólo descubrir la riqueza inigualable de lo real, sino intuir que si bien las obras literarias no tienen esta condición histórica, no por ello son menos reales, pues nos revelan la condición relacional de lo real. Y uno de los autores que más ahondó en la condición relacional de lo real fue Antoine de Saint-Exupéry, quien en un pasaje de su obra inacabada: *Ciudadela*, se expresa de este modo, reprendiendo a aquellos que, sin *amplitud* de inteligencia, sólo son capaces de amarse a sí mismos:

Pero heos aquí dispersos y dispares y no buscando nada distinto a ustedes mismos, y descubriendo de ese modo el vacío; pues son un nudo de relaciones y no otra cosa, y si no existen relaciones, hallarán en ustedes solamente una encrucijada muerta. Y nada hay que esperar si sólo hay en ti amor por ti mismo (2016, pág. 298).

En nuestro ejercicio, intentamos resaltar las realidades más significativas y que se hallan relacionadas profundamente a nuestro ingenioso hidalgo, pero en este caso, todas estas realidades podemos ir las descubriendo si atendemos con atención al desarrollo de la historia. ¿Qué pasa entonces cuando queremos darle *amplitud* a nuestro pensamiento con alguien que apenas conocemos, o con una realidad a la cual nos acercamos por primera vez? Para contestar a esta pregunta hablemos de la *imaginación creativa*.

La *imaginación creativa* es planteada como la: “facultad de trascender lo inmediato” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 416). Algo que en primera instancia puede parecer muy similar al planteamiento que hicimos con la capacidad de *largo alcance*, pero sin juzgar prematuramente, hay que disponernos a precisar las diferencias.

Ya hemos descubierto cómo en las obras literarias se hace patente la unidad que hay entre lo objetivo y lo superobjetivo. Ahora, a partir de nuestro ejercicio, somos capaces de descubrir los personajes como un “nudo de relaciones”, tal como lo plantea Exupéry, es decir, podemos ver a cada personaje profundamente relacionado con distintas realidades, con las cuales intercambia posibilidades; descubrimos así, su condición como realidad ambital.

Sin embargo, cuando tenemos contacto por primera vez con una persona o con una realidad, no hay manera de precisar, ni de atender al nudo de relaciones que las configuran. Es ahí, en donde entra la *imaginación creativa* que trasciende lo inmediato, pero de un modo particular, es decir, asumiendo la existencia de ese nudo de relaciones.

Si bien, al primer contacto con una persona, somos capaces de apreciar una serie de sus cualidades por medio de los sentidos: su figura, su complexión, el tono de su voz, la efusión de su saludo; hay muchas otras dimensiones de esa persona que no podemos captar de primeras, “pero desde el primer momento *anticipo con la imaginación* esa condición *ambital* y por eso no tomo a esa persona como un *conjunto de datos sensibles* sino como *un centro de iniciativa*, un ser que tiene ya una personalidad definida” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 414).

Una persona se nos presenta toda ella (totus), desde el primer momento, pero no del todo (totaliter), pues la mayoría de las relaciones que la conforman como *realidad ambital* son, para nosotros, todavía desconocidas. Con el trato y con el tiempo, siempre que tengamos una buena disposición para entablar un vínculo generoso, iremos descubriendo todas esas relaciones, a medida que creamos nuevas. Sin embargo, en un primer momento nos queda anticiparnos a esas relaciones por medio de la *imaginación creativa*, asumiendo su existencia, asumiendo la condición *ambital* de la persona en cuestión.

Podemos percatarnos de que esta anticipación no es arbitraria ni ilusoria, porque no pretendemos precisar el tipo y el modo de esas relaciones, sino simplemente dar por hecho su existencia, desde el primer momento, haciendo patente la condición ambital de la persona o de la realidad con la que entramos en contacto.

Por eso, una obra literaria tiene un valor formativo extraordinario, porque nos revela la cualidad ambital de las realidades, descubriéndolas como nudo de relaciones. De modo que, al contactar con una persona o realidad seamos capaces de asumir mediante la *imaginación creativa*, esas relaciones. Esto, como podemos notar, nos posibilita iniciar con una *actitud reverente* el camino hacia el *encuentro* con una realidad, pues al asumir desde un primer momento su condición ambital, evitamos el reduccionismo que implica tomarla como objeto; así, nos disponemos a mostrar una actitud de *apertura generosa* y de *respeto* con la realidad en cuestión, abrimos el camino de su conocimiento por vía del *encuentro*.

Por último, el tercer elemento es la *profundidad*, que supone descubrir el *sentido* de cuanto se contempla (Quintás, 2013, pág. XIII). Acerca del *sentido* y de su diferencia con el *significado*, como vía de formación para el amor, habremos de hacer las debidas precisiones y con mayor detenimiento en el apartado 6 de este mismo capítulo. Por ahora, acudamos a don Miguel de Unamuno para aclarar mejor este elemento y finalizar con el ejemplo que hasta ahora nos ha servido de guía. Unamuno nos dice a propósito de nuestro don Quijote:

Fue siempre bueno, bueno sobre todo y ante todo, bueno con bondad nativa (...) La raíz de tu locura de inmortalidad, la raíz de tu anhelo de vivir en los inacabables siglos, la raíz de tu ansia de no morir, fue tu bondad, Don Quijote mío (2006, pág. 98).

Con esa *profundidad* que le caracterizaba, don Miguel supo ver en su Quijote, ante todo, y más allá de su ansia de gloria e inmortalidad, a un hombre bueno. Y es esa bondad la que dota de *sentido* su piadosa manera de ponerse a disposición de llorar, si así fuera menester de no haber solución, para compadecerse de aquel desventurado del desamor. Y es que, si don Quijote no fuera bueno, qué *sentido* tendría apartarse de las aventuras que sí podrían procurarle renombre y fama. Compartir la pena con quien lo necesita, no es tanto un acto heroico ni caballeresco, sino uno de bondad infinita.

Su bondad da *sentido* a su acción, que de otro modo sería una insensatez, y así, abandonando su deseo de fama, de renombre y reuniendo todo cuanto él es, nos muestra una clave en la que hemos de ahondar luego, pues refiere a todo lo relacionado con la unidad y el amor; ya que de sus amplios discursos dirigidos al maltrecho desventurado de la sierra, podríamos sacar en limpio a modo de resumen lo siguiente: En el fondo desventurado amigo, lo que me importa eres tú.

Cuando nuestro don Quijote se dispone a ayudar, de cualquier modo posible, sabe que de esa manera puede correr la suerte de encontrarse con aventuras propicias de hacerle ganar fama y renombre. Pero su bondad se muestra cuando se ofrece dispuesto a compartir la pena que ahoga la vida de aquel hombre, pues es ahí donde se revela la entereza de nuestro don Quijote, quien renuncia a sus aspiraciones más superficiales, para revelar a aquel desventurado, la bondad que nutre su corazón: y aunque no hubiera forma de remediar el mal que guarda tu pecho, compartiría tu dolor porque en el fondo me importas tú, lo que eres, tu persona.

Notemos que la bondad es una realidad superobjetiva, y que por ello, tiene dominio sobre el espacio y el tiempo. Dicho dominio dota a las realidades superobjetivas de la capacidad de dar orden, y el orden es fundamental cuando hablamos de *sentido*; por eso antes resaltamos la importancia de acostumbrarnos a la dimensión jerárquica-vertical de la realidad, pues el orden y el *sentido* sólo pueden suscitarse a partir de realidades que vienen de lo alto. Y antes de dar pie a malentendidos, entremos de lleno a desarrollar los niveles de realidad, con lo cual tendremos mejores elementos para precisar la cuestión acerca del *sentido* y todo lo referente a las realidades que ordenan por venir de lo alto.

4. Niveles de realidad

En este punto, debemos considerar detenidamente que la comprensión de los distintos niveles de realidad es una clave importante de este trabajo. Es necesario tener en cuenta que si hablamos de una distinción jerárquica entre niveles, lo hacemos porque esto implica una diferencia considerable, sobre todo en lo que respecta a la actitud que tomamos frente a cada uno de ellos.

4.1. Niveles positivos

Comencemos pues por el *nivel 1* de realidad al que corresponden los *objetos*, es decir, aquellas cosas que son susceptibles de ser poseídas y manejadas a consideración de aquel que las usa, tomándolas como medios para sus fines. Es propio de este nivel un tipo de actitud y de conducta posesiva y utilitarista, pues los objetos permanecen de algún modo fuera de nuestro mundo, lo cual deriva en una *actitud comprometida*. “Los objetos no están insertos en mis proyectos de vida. Se hallan *fuera* de mi mundo” (Quintás, 2014, pág. 32).

Como ya hemos apuntado anteriormente, si llevados por un afán egoísta caemos en el reduccionismo que conlleva pasar una realidad de su condición *ambiental* a condición de mero *objeto*, nos hallamos imposibilitados para captar la riqueza de lo real. Para descubrir las consecuencias que esta reducción trae consigo y los peligros a los que nos enfrentamos, podemos detenernos un momento y reflexionar acerca de lo que se conoce como *actitud hedonista*.

La *actitud hedonista* es aquella que busca única e incansablemente las gratificaciones inmediatas. Es la actitud propia del egoísta que acude a cuanto le rodea únicamente para satisfacer sus deseos. Podemos notar que si asumimos esta actitud, no estamos realmente en condiciones para conocer la realidad que nos interesa, no entramos en juego con ella, no asumimos las exigencias necesarias para colaborar realmente con ella, lo único que pretendemos es ejercer dominio sobre dicha realidad, manejarla y disponer de ella a nuestro antojo. Es por ello, que se da la pretendida reducción de *ámbito* a *objeto*, pues sólo un objeto puede ser dominado de ese modo, eso sí, a costa de su reducción y de la imposibilidad de entrar en verdadero juego creador con él. Podemos decir que el que asume una actitud hedonista vive en un mundo empobrecido radicalmente, pues en todo cuanto le envuelve no halla nada más que a sí mismo, a sus necesidades; ve en los objetos, sólo aquello que podría satisfacerle de algún modo, aunque se reduzca a una sensación ciertamente efímera. Ve en las realidades no lo que son, sino lo que necesitan que éstas sean, y así, se engaña.

Si esto es así con las realidades no personales, que al reducirlas a objetos, empobrecemos nuestro mundo, al no poder captar su riqueza, podemos entonces advertir el peligro que supone intentar llevar a cabo esta reducción con realidades personales. El profesor Quintás acude a la figura del hombre inmediato desarrollado por Kierkegaard (2013, pág. 14), para mostrarnos el modo propio de ser de aquel que, en su

afán de gratificación, intenta reducir a las personas de su condición *ambital* a condición de *objeto*. Y una vez más, las obras literarias nos prestan auxilio para aclarar el panorama, pues si hay una figura que representa con detalle el modo propio de ser del hombre inmediato, ese es precisamente, la figura del Don Juan.

La figura del Don Juan ha sido muy estudiada y representada a lo largo de la historia, desde Tirso de Molina y José Zorrilla, pasando por Molière y Byron, hasta Pushkin y el mismo Miguel de Unamuno, sin olvidar por supuesto, la conocida ópera de Mozart: *Don Giovanni*, además de aquellos que como Ortega y Camus, han dedicado ensayos para reflexionar acerca de este personaje tan conocido.

Sobre el hombre inmediato, Kierkegaard, nos dice lo siguiente: “Este hombre no conoce otra dialéctica que la de lo agradable y lo desagradable, y sus conceptos favoritos son: dicha, desgracia y destino” (2008, pág. 74). Y es precisamente por guiarse siempre por lo agradable y lo desagradable, que se termina moviendo en el nivel de las sensaciones, es ahí donde busca permanecer, sin éxito, claro, pues las sensaciones son tan efímeras como vanos sus deseos.

¿Y cuál es el recurso al que acude nuestro hombre inmediato para intentar darle cierta permanencia a las sensaciones que le gratifican? La repetición; y es así que “el *hombre de sensaciones* se convierte en un *gozador voluble* que renueva sin cesar las impresiones placenteras con la esperanza de encontrar en la sucesión ininterrumpida de sensaciones una forma auténtica de permanencia, que responde a modos superiores de temporalidad” (Quintás, 2013, pág. 15).

La mayor desgracia del gozador voluble es la fugacidad del momento de *goce*, la imposibilidad de mantenerlo en el tiempo; y ante este impedimento, no queda más que intentar mantener el goce por medio de su repetición y reproducción constante, pero, como bien señala Kierkegaard, la inmediatez es realmente algo sumamente frágil, por lo que cualquier nimiedad hace caer a nuestro gozador voluble en la desesperación, que no es otra cosa que la pérdida de lo eterno, aunque él ingenuamente crea que su desesperación se debe a la pérdida de aquello que le gratificaba (2008, págs. 75-75).

La figura del Don Juan nos revela la actitud de aquellos que permanecen en el nivel 1 de la realidad, quienes con intención de procurarse el mayor gusto y gratificación posible, proceden, aunque no lo sepan, a llevar a cabo una injustificada

reducción de la condición de las demás realidades, intentando trocar su condición *ambital* por la de un *objeto*, para así, poder manipularla a su antojo. Planteamos esta actitud como un “intento”, pues por más esfuerzo que se ponga, nunca se consigue reducir a una persona totalmente a condición de *objeto*.

Y si lo llevamos a realidades no personales, aunque sea más fácil tratarles simplemente como un *objeto*, al hacerlo, se pierde la oportunidad de llevar a cabo una colaboración que fructifique en conocimiento profundo, por lo que, esta actitud egoísta del nivel 1 es ciertamente ilusa, por cuanto nos aleja de nuestra plenitud personal, como nos indica López Quintás: “Este género de reduccionismo significa una torsión violenta de la realidad” (2013, pág. 15). Notemos que a partir de ahora, la violencia estará caracterizada por el descenso abrupto en los niveles de realidad; entre más abrupto sea ese descenso, mayor será también la violencia ejercida.

El Don Juan busca la gratificación y el momento de *goce* por medio de la caricia erótica, separada de la relación personal, lo único que es capaz de ver en sus enamoradas, es la posibilidad que tienen de alcanzarle un momento de placer, de *goce* fugaz; las toma como medio para su fin, que es la gratificación. Su egoísmo nubla su mirada, lo incapacita para desplegarla verdaderamente en lo que tiene frente a sus ojos. Su meta es la posesión total, que siguiendo la lógica del nivel 1, sería el culmen y máxima aspiración de aquellos que se mueven en este nivel de la realidad, pues en el nivel de los objetos, lo único que se puede desear es la posesión de ellos, tenerlos a completa disposición de nuestra voluntad e intereses. Pero, esto no es más que un engaño, pues cuando el Don Juan logra su cometido, y consigue la gratificación erótica creyendo poseer a su enamorada, aunque no percatándose de ello, lo único que ha conseguido es un instante de *goce*, tan ilusorio, que pronto habrá de notar su desvanecimiento fortuito. Y antes de que pudiera desearlo, tendrá que busca a alguien más, que le sirva como objeto de sus deseos, para repetir nuevamente, tanto su aspiración, como su fracaso.

En el Don Juan vemos patente el camino de la *actitud de dominio* en contraposición a la *actitud de reverencia*, mismas a las que hicimos alusión cuando planteamos las exigencias del *encuentro*. Como vimos, el Don Juan se mantiene a resguardo de sus propios intereses, imposibilitando así la apertura y la generosidad necesarias para el *encuentro*. Incluso, esta condición se expresa muy bien en la obras

donde es representado, pues siempre se halla en “trance de huída”, evadiendo contantemente toda posibilidad de compromiso creador (Quintás, 2008, pág. 113). Es así que su afán no es de colaboración, sino de satisfacción, intenta disponer de su objeto de deseo (reduccionismo), doblegando su voluntad a costa de toda clase de engaños. No mantiene la distancia propia de quien respeta la realidad y la condición *ambital* de quien tiene delante, pues su meta es la posesión, “en vez del lento y respetuoso *enamorar*, practica el violento y expeditivo *seducir*” (Quintás, 2013, pág. 15).

El Don Juan no tolera el riesgo de la relación personal, prefiere burlar antes de ser burlado, y por eso siempre se mantiene con un pie en la puerta de salida, ocultando el rostro. Pasa de anular la distancia entre él y su objeto de deseo, a alejarse tanto que termina por caer en el desinterés total, pero nunca se mantiene a la *distancia de perspectiva* que se necesita para aspirar al *encuentro*; distancia de compromiso, distancia de conocimiento. Por eso, el camino hacia la plenitud personal se encuentra vedado para el Don Juan, y su destino, a causa de seguir por esa senda, es con seguridad: la ruina. Y esa ruina es expresada magistralmente, con ligeras diferencias y excepciones, en cada una de las obras a las que hicimos mención anteriormente. Mostrándonos el triste final que sobreviene sobre aquellos que, por ignorancia o decisión, se empeñan en permanecer en los modos propios de vida que corresponden al nivel 1 de la realidad.

Ahora bien, al ambitalizar un objeto se inicia un cambio de actitud frente a la realidad, lo cual supone el primer paso hacia el ascenso al nivel 2 de la realidad. Este cambio supone la integración de todas nuestras capacidades, y por ningún motivo refiere a un hecho de adecuación simplemente subjetivo, y menos aún, psicológico. Cuando hablamos del cambio de actitud, lo hacemos en un sentido que integra lo subjetivo y lo que nos viene dado desde el exterior, por lo que, ese cambio de actitud, viene a ser más bien, una adecuación que nos permite considerar la realidad de manera más completa y aquilatada.

De esta manera, nos movemos no desde una *actitud dominante*, sino desde una *actitud reverente-comprometida*, y por ende, *creativa*. Nuestra intención ya no es servirnos de lo que nos viene como externo, para satisfacción y logro de nuestros fines, sino que vemos en cada realidad las posibilidades que nos son ofrecidas, mientras uno mismo ofrece las propias; en esta reciprocidad generosa es donde recae el poder creador

que se despliega al interactuar con realidades vistas, ya no como *objetos*, sino como *ámbitos*, lo cual además resulta en un ajuste más propio a nuestro ser y al ser de las cosas. La ambitalización de la realidad no sólo nos ayuda a verla en su verdadera capacidad de despliegue, sino que, como nos dice el profesor Quintás: “Con ello seguimos una orientación opuesta a la del reduccionismo, que tiende a empobrecer la vida humana y cuanto la rodea” (2014, pág. 114).

Ajustarnos al modo *ambital* de lo real nos posibilita pasar de las *experiencias lineales*, propias de la interacción con *objetos*, a las *experiencias reversibles*, aquellas que únicamente son propias de realidades ambitales.

Explicemos lo expuesto hasta este punto con respecto a los niveles de realidad con un ejemplo: tenemos un libro que, visto desde el nivel 1, se nos presenta como un *objeto* que podemos mover, pesar, desechar o conservar en un estante. De esta manera, ese libro, visto como *objeto*, nos resulta extraño, externo y no tiene mayor valor para nosotros; nuestra interacción con él es lineal, nosotros ejecutamos una acción que recae sobre el libro.

En cambio, si por ventura, el libro en cuestión es una obra literaria de calidad, y en lugar de ejercer una interacción lineal sobre él, se asume *una actitud reverente* fundada en la generosidad y el respeto, entonces se abrirán las condiciones que exige el *encuentro*. Nos tomaremos el tiempo para entrar en diálogo con la obra, dejar que nos hable, que nos invite, que nos muestre el modo en que expresa las realidades a las que alude, que descubramos de a poco, las posibilidades que nos ofrece. Se estudia su contexto, su autor, se repasan sus pasajes, se pone debida atención a su estructura, a sus personajes, se descubren sus temas fundamentales y el modo de expresarlos, se memorizan los fragmentos que más nos enternecen, repitiéndolos constantemente, pero esta vez, con una forma de repetición creadora, pues se intenta recrear la obra; cada repetición es un intento por ahondar más en su sentido. Y en este diálogo nos dejamos permear, corremos el riesgo que trae consigo el *encuentro*; ahora la obra deja de ser extraña, sin dejar de ser distinta, para volverse íntima, dando paso al modo propio de unidad que se alcanza en el *nivel 2* de la realidad.

En el nivel 1, la unidad que se puede desear es una unidad de tipo *fusional*, propia de los objetos. En cambio, en el nivel 2, se aspira a una *unidad de intimidad*. Al abordar la obra de forma *reverente*, comienza a configurarnos, repercute ya, de algún

modo, en nuestra vida y no sólo en nuestro intelecto. Bien lo advierte el profesor Quintás: “nada nos es más íntimo que aquello que nos impulsa a actuar y da sentido a nuestra actividad” (2013, pág. 20).

Podemos notar que esta forma de unidad, propia del nivel 2, no se alcanza por medio de experiencias de tipo *lineal*, pues no ejercemos una acción que repercuta en un objeto, sino que ahora nuestra experiencia con la obra es *reversible*, o también llamada *bidireccional* (Quintás, 2013, pág. 19), al dejar que la obra nos configure, que repercuta en nuestra actividad y la dote de sentido. Estamos ahora en los terrenos de una unidad propia de seres ambitales, el tipo de unidad que nos hace plenos, por ajustarse a nuestro modo propio de ser.

Recordemos a los seres que fueron separados por Zeus, que en su angustia ansiaban volver a fundirse permaneciendo abrazados, y morían sin remedio de inanición, y así, podemos medir las consecuencias de intentar formas de unidad que no corresponden a nuestro modo de ser, pues recordemos que “el hombre no nace fusionado con las realidades del entorno (...) sino un tanto *distanciado* de él, porque a cada estímulo puede dar respuestas diversas” (Quintás, 2013, pág. 18). La *unión de intimidad* es la que corresponde a las realidades ambitales, es la que se gana si se respetan las exigencias propias para mantenerse a nivel ambital, y a ella, sólo se llega por medio de *experiencias reversibles*.

Y si antes hicimos mención de las exigencias del *encuentro*, ahora debemos descubrir los *frutos del encuentro*, mismos que se presentan pese a de las contrariedades y dificultades de la vida, porque a partir del encuentro es que llegamos a lo mejor de nosotros mismos.

López Quintás enuncia como primer fruto: la *energía interior*, pues advierte que cuando dos personas viven una relación de *encuentro*, entonces de su interior brota una fuerza que les ayuda a superar las adversidades que puedan suscitarse (2013, pág. 24). Pero ahondemos más a este respecto. Hemos dejado en claro lo que significa movernos a nivel ambital, pero ¿a qué se refiere el profesor Quintás cuando habla de una fuerza que brota del interior cuando se suscita una relación de *encuentro*? Pues bien, si retrocedemos al nivel 1, el de los objetos, nos percatamos que al tratar con realidades opacas y estáticas, sin capacidad de iniciativa, entonces basta un acto de voluntad para poder disponer de ellos conforme a nuestras consideraciones. Es decir, que para

disponer de un objeto sólo basta reunir nuestra voluntad, y a poco que tengamos los recursos o capacidades necesarios, podremos disponer de él.

En cambio, cuando ascendemos al nivel 2 de la realidad, la voluntad, a pesar de ser necesaria, se vuelve insuficiente. Así lo explica el profesor Quintás: “nunca subrayaremos lo suficiente que la energía, la decisión creadora, no le viene al hombre de su voluntad tomada a solas, sino del entreveramiento del propio ámbito de realidad con el de otras realidades” (1999, pág. 346).

Cuando una persona entra en relación de *encuentro* con otra, entreveran sus posibilidades y dan lugar a nuevos *ámbitos* de mayor envergadura; el tú y el yo, se convierte en un *nosotros*, alcanzando un grado de unión eminente. Y lo que pretendemos enfatizar es que, alcanzar ese grado de unión, por medio del *encuentro*, no es algo que se logre por meros actos de voluntad, sino por la energía que surge en nuestro interior al ser apelados por realidades que no son opacas, ni estáticas, sino que tienen poder de iniciativa, que invitan a la vida creadora y por ende a la unidad. A eso refiere el profesor Quintás cuando alude a esa *fuerza interior*, que hay que diferenciar de la voluntad, pues esa fuerza interior viene dada por el propio entreveramiento de posibilidades que se da entre realidades.

Es algo tan simple como cuando un ser querido te invita a dar un paseo por el parque en una tarde fresca, tu respuesta y tu ánimo para dar el paseo no vienen dados únicamente por tu voluntad, sino por la misma invitación que recibes. Y esto es clave, sobre todo si lo referimos a las realidades *superobjetivas*, porque nos muestra que para llegar al *encuentro* no basta con la voluntad, sino que también interviene la capacidad de apelación que tienen las realidades con las que nos encontramos. Esa es la razón por la cual hemos insistido una y otra vez, acerca de la calidad de las obras literarias a las que hacemos referencia, pues en este sentido, decir calidad es referirnos precisamente a esa capacidad de apelación, que por otro lado, se relaciona directamente con el calado entitativo de las realidades que expresa.

El siguiente fruto derivado del encuentro es la *luz*, y el profesor Quintás lo explica de este modo: “El encuentro clarifica el ser de quienes se encuentran. Para conocer de verdad a una persona, debemos encontrarnos con ella” (2013, pág. 24). Como podemos notar, el profesor usa un recurso que, a primera vista, puede parecernos un tanto metafórico, aunque exprese perfectamente lo que acontece en el *encuentro*. Si

hace referencia a la luz y a la claridad es porque, precisamente, por medio del *encuentro* es que se puede llegar a conocer verdaderamente a una persona, pues no estamos ante realidades opacas, no llegamos al conocimiento de una *realidad abierta* como lo hacemos con un *objeto*: pesándolo, midiéndolo, estudiando sus componentes y sus propiedades.

Los *ámbitos* (las personas en grado sumo) se nos revelan, se nos muestran a medida que se cumplen las exigencias del *encuentro*, a medida que se llevan a cabo *experiencias reversibles*, a medida que se hacen confidencias. López Quintás resalta la relación que hay entre las palabras: fe (*fides*), confianza (*fidutia*), confidencia (*confidentia*) y fidelidad (*fidelitas*) por compartir la raíz latina *fid*. Pero esto, no es una casualidad, pues el lenguaje nos expresa el modo propio de lo real, pues una relación que cumple con estos cuatro elementos, es una relación que se halla en vías del *encuentro* y de *unidad íntima* (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 163).

Enfaticemos el hecho de que no se puede forzar a una *realidad ambital* a que se nos revele, a que se nos muestre; y por lo tanto, no podemos llegar a conocerla a costa suya, sino sólo por vía del *encuentro*, a esto refiere la *luz* y la *claridad*, que expresan esta posibilidad real de conocimiento de las realidades ambitales.

Otro de los frutos del encuentro es la *intimidad*. Ya hemos dicho que volver íntima una realidad se logra a través de *experiencias reversibles*, que se presenta cuando dos realidades ambitales se unen, se convierten en íntimas, sin dejar de ser distintas, tipo de unidad por entreveramiento de posibilidades, donde ambos ámbitos se configuran recíprocamente al colaborar. Agreguemos algo fundamental a este respecto, y es que, al suscitarse este tipo de unidad a nivel ambital, los esquemas mentales tales como el yo-tú o el dentro-fuera, pasan de oponerse, lo que ocurre cuando nos movemos en el nivel 1 de los objetos, a complementarse.

La complementariedad de estos esquemas mentales es una clave para comprender lo que ocurre cuando nos mantenemos a nivel ambital y cumplimos las exigencias del *encuentro*. Para poner de manifiesto lo que significa, abordemos el ejemplo de la clase de ética que propone el profesor Quintás: en este ejercicio, el profesor nos pide que, haciendo un esfuerzo de la imaginación, nos figuremos una clase de ética que se desarrolla más o menos de esta manera: Primero, se plantea la ética como la disciplina que nos enseña a desarrollarnos como personas plenas. Luego, se nos

advierde que para desplegar nuestro modo particular de ser debemos conducirnos en virtud de criterios *propios*, sin dejar que nos conduzcan *desde fuera*, como si fuéramos marionetas. Dejar que nos conduzcan significaría caer en la *inautenticidad*, porque para *realizarnos* como personas debemos ser *autónomos* cuando obramos, realizando el proyecto que hayamos construido en nuestro *interior* (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 239).

Siguiendo estos postulados, a poco que nos hallemos mal formados, nos parecerán del todo lógicos y perfectamente coherentes, sin advertir el riesgo y el grado de manipulación que se efectúa por medio del lenguaje. Pero detengámonos en lo que intentamos profundizar en este momento, y es que, desde un postulado así, y desde otros semejantes, el esquema mental dentro-fuera, expresado como *interioridad* y *exterioridad* se terminan oponiendo irremediabilmente. Es decir que, siguiendo esa oposición, si de verdad queremos llegar a formarnos autónomamente entonces debemos apelar únicamente a *criterios propios* y prescindir de lo que provenga del *exterior*, que incluso aquí se torna en una amenaza, porque resta *autenticidad*. De ese modo cerramos el camino hacia la intimidad, hacia grados de unidad eminentes, pues recordemos que, “interiorizar es asumir algo como propio” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 240).

De manera que, si no seguimos la lógica propia del nivel 2 de la realidad, entonces los esquemas mentales como: en mí-fuera de mí, interior-exterior, lo mío-lo tuyo etc., se nos aparecerán como opuestos irremediabilmente, ante la imposibilidad de conciliar la unión sin la fusión. Pues sólo cuando volvemos algo íntimo llegamos a unirnos a las realidades, sin que éstas, ni nosotros, perdamos nuestra distinción particular, es una unión sin dejar de ser distintos, pues no se funda físicamente sino lúdicamente, y esto sólo es posible a nivel ambital. Así lo explica López Quintás:

Dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio, pero los amigos integran un mismo *campo de juego* o *encuentro* en el cual se da una unión más allá de las fronteras individuales (...) La intimidad no significa *fusión*, *empastamiento*, sino *integración*, creación de un campo de libre comunicación (2023, pág. 236).

Apuntemos desde ahora que algo similar a lo que ocurre al esquema mental interior-exterior, le ocurre a otros tantos que, en niveles inferiores de la realidad se oponen, por referir a objetos y condiciones sujetas al espacio y al tiempo. Oposición que

se concilia y se vuelve complementariedad, por medio de la integración, en niveles superiores de realidad donde tratamos con realidades abiertas. Ya habrá ocasión para precisar más al respecto.

Pasemos entonces al siguiente fruto del *encuentro* que es la *alegría*. Ya hemos dicho que el *encuentro* nos perfecciona en la medida en que entreveramos nuestras posibilidades con otros *ámbitos*, pues de esa configuración recíproca viene el enriquecimiento mutuo y la *unidad íntima* entre realidades. Pues bien, cuando cobramos conciencia de ese enriquecimiento y nos damos cuenta de que estamos en vías de plenitud, por acercarnos a modos de unión eminentes, entonces se suscita la *alegría*, el *gozo* profundo.

Esa alegría halla un modo muy bello de expresión en el libro del Génesis, de cuyos fragmentos, San Juan Pablo II termina por constituir su *Teología del cuerpo*. Atendamos un tanto a su análisis, poniendo especial atención en lo que nos concierne en este momento, esto es: en la *alegría* como fruto del *encuentro*. En el Génesis se nos presentan dos narraciones referentes a la creación³. En la primera narración de la creación, se nos dice que al sexto día, Dios crea al hombre después de hacer el cielo y la tierra, junto con todo lo que contenía, y después de haber visto que todo lo que había creado era bueno (Gén 1:25-26), Dios crea al hombre y a la mujer a su imagen (Gén 1:27). Para San Juan Pablo II, en esta primera narración el hombre se define más de modo metafísico que físico, por lo que ha inspirado hondas reflexiones por parte de pensadores del ser y del existir “*esse*” (2014, pág. 16).

En cambio, la segunda narración presenta al hombre más en su aspecto de la subjetividad, y es aquí donde se nos presenta lo que San Juan Pablo II llama: la soledad originaria del hombre (2014, págs. 27-31). En este segundo relato, el primer hombre (‘*adam*’) es formado del polvo y de la tierra (Gén 2:7). Luego, después de que Dios tomará al primer hombre y lo pusiera en el huerto del Edén para que lo cultivara y lo guardara, pensó: “No es bueno que el hombre esté solo, voy a proporcionarle una ayuda adecuada” (Gén 2:18). Y a partir de ahí, Dios formó toda clase de animales del campo y aves del cielo y se las presentó al hombre para que acordara cómo había de llamarlas.

³ Texto elohísta (Gén 1) y texto yahvista (Gén 2). Hay que considerar además que el primer relato es cronológicamente posterior al segundo y recibe su nombre porque se vale del término Elohim para nombrar a Dios. En cambio, el segundo texto, más antiguo cronológicamente, recibe su nombre porque se vale del término Yahvé para referirse a Dios.

Pero, después de ponerle nombre a todos los animales que Dios le había presentado, “no encontró una ayuda adecuada para sí” (Gén 2:20).

Juan Pablo II se detiene en el hecho de que el primer hombre (‘adam), sólo después de la creación de la primera mujer, es llamado varón (‘is), por lo que las palabras de Dios acerca de la soledad originaria: “no es bueno que el hombre esté solo” son referidas al hombre en cuanto tal, y no sólo al varón (2014, pág. 27). Luego nos dice: “Parece (...) que esta soledad tiene dos significados: uno, que se deriva de la naturaleza misma del hombre, es decir, de su humanidad (...) y otro, que se deriva de la relación varón mujer” (2014, pág. 28).

Podemos notar, que sólo en el segundo relato la soledad originaria aparece como un problema antropológico fundamental (II, 2014, pág. 28), pues en el primer relato, Dios crea en un mismo acto varón y mujer. Además, en esta segunda narración tenemos esa constatación de la subjetividad del hombre, cuando Dios le presenta todos los animales para que los nombrara. Para San Juan Pablo II, este acto hace la función de una especie de “test” (2014, pág. 28) en donde el hombre cobra conciencia de su superioridad sobre las demás especies de seres creados por Dios, pues de entre ellos “no encontró una ayuda adecuada para sí” (Gén 2:20). San Juan Pablo II nos hace notar lo siguiente: “He aquí que el hombre creado se encuentra, desde el primer momento de su existencia, frente a Dios como en búsqueda de la propia entidad; se podría decir: en búsqueda de la definición de sí mismo” (2014, pág. 30). Vemos entonces cómo se relaciona, en este segundo relato, la subjetividad con la soledad del primer hombre, pues al constatar su diferencia de entre los seres creados, llega a un estado de autoconocimiento por vía negativa, por todo aquello que él no es, “el hombre está solo porque es diferente del mundo visible, del mundo de los seres vivientes” (2014, pág. 31) nos dice San Juan Pablo II, y luego continua:

El hombre se distingue frente a Dios Yahvé de todo el mundo de los seres vivientes (animalia) con el primer acto de autoconciencia, y de cómo, por lo tanto, se revela a sí mismo y, a la vez, se afirma en el mundo visible como *persona* (2014, pág. 31).

Después de que el hombre se descubriera solo, por no encontrar una “ayuda adecuada para sí”, Dios hace entrar al hombre en un sueño profundo para formar a la mujer (Gén 2:21). Acerca de este sueño profundo, San Juan Pablo II hace una serie de

precisiones espléndidas. Nos dice que este sueño profundo (en hebreo: *tardemaah* y en latín: *sopor*), es un sueño tal al que cae el hombre sin conciencia y sin sueños. Algo que va mucho más allá del simple subconsciente humano, o de un sueño normal (en hebreo *halom*):

La analogía del sueño indica aquí no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto un retorno específico al no-ser (...) al momento antecedente a la creación, a fin de que (...) el hombre solitario pueda surgir de nuevo en su doble unidad de varón y mujer (II, 2014, pág. 41).

Además, San Juan Pablo II, admite que *Sopor* (*tardemaah*) es un término que aparece en las escrituras, cuando en el sueño, o después de él, suceden acontecimientos extraordinarios, y además, es un término que Los Setenta⁴ traducen por *ékstasis* (2014, pág. 42), algo que luego podremos relacionar con el pensamiento de López Quintás cuando diferenciamos entre los procesos de *vértigo* y *ékstasis*.

La carencia y la soledad son, para San Juan Pablo II, acentuados por el autor bíblico, a tal punto, que podemos descubrir incluso miedo en el primer hombre, cuyo sueño pudo ser resultado de la tristeza o, como en el caso de Abraham, por “un oscuro terror” de no-ser (Gén 15:12-13). Y es tanto en el sueño profundo (*tardemaah*) de Adán, como en el de Abraham, que se suscita una acción divina especial (2014, pág. 42).

Notemos la clara relación, expresada en los relatos del Génesis, entre la soledad y la tristeza, entre este sueño profundo (*tardemaah*) y el terror ante la amenaza del no-ser, y entre todo esto y la imposibilidad del primer hombre por encontrar una “ayuda semejante a él”. El primer hombre dominaba sobre las especies todas, las nombraba y era invitado a colaborar con ellas, y sin embargo, no las encontró del todo semejantes a él.

Recordemos, una vez más, al viejo pescador de la narración de Hemingway, quien era capaz de colaborar con su entorno y con los animales del mar; y aunque de ese modo enriquecía su vida y forjaba su personalidad, a cada momento deseaba que su joven amigo estuviera con él, así podría ayudarle, así podría ver lo que él veía, así

⁴ La Biblia de Los Setenta refiere a la traducción que se hizo del Antiguo Testamento, de su original hebreo, al griego en tiempos de Ptolomeo II Filadelfo, y que fue la primera traducción que se realizó del texto bíblico en el Siglo II a.C. Su nombre nace del hecho de que fueron 72 hombres, seis de cada una de las tribus hebreas, los que llevaron a cabo dicha traducción.

podrían luchar juntos y vencer a aquel pez que le mantenía a la deriva. La soledad originaria se funda en no poder encontrar una “ayuda semejante”, y sus consecuencias: la tristeza, el miedo, el terror al no-ser se concentran en la expresión: “No es bueno que el hombre esté solo” (Gén 2:18).

Entonces Dios, según el relato, hace caer al primer hombre en un profundo sueño (*tardemaah*), y con su costilla, forma a la mujer. Traigamos rápidamente a la memoria que es hasta este momento cuando se especifica la diferencia entre varón (‘is) y mujer (*issa*); y el hecho de que haya sido creada a partir de su costilla, denota, para San Juan Pablo II, la homogeneidad entre ambos, y sobre todo, en lo que refiere a su constitución corpórea. Por lo tanto, la mujer es creada a base de la misma humanidad y con homogeneidad somática, a pesar de su diferencia de constitución y de su diferencia sexual (II, 2014, pág. 43).

Y es precisamente esta misma humanidad y esa homogeneidad somática lo que hace semejante al varón (‘is) y a la mujer (*issa*). De modo que, al despertar el varón, no puede más que pronunciar, con profunda *alegría*: “Ahora sí; ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gén 2:23). Así nos lo explica San Juan Pablo II:

De este modo el hombre (varón) manifiesta por vez primera alegría e incluso exaltación, de las que antes no tenía oportunidad, por faltarle un ser semejante a él. La alegría por otro ser humano, por el segundo *yo*, domina en las palabras del hombre (varón) pronunciadas al ver a la mujer (hembra) (2014, págs. 43-44).

Las palabras pronunciadas por el varón establecen la referencia a una unidad originaria, que al mismo tiempo, afirma una soledad constitutiva del hombre en sí, pues es esa soledad la que se vuelve camino hacia la unidad (II, 2014, pág. 45). “La soledad del hombre (...) se nos presenta (...) como descubrimiento de una relación adecuada a la persona, y por lo tanto como apertura y espera de una *comunidad de personas*” (II, 2014, pág. 45).

No podemos dejar de asombrarnos por la manera en que se expresa esta comunidad de personas en el texto yahvista, fundada en encontrar una “ayuda adecuada”. Y al detenernos en lo que implica esta “ayuda” podemos ahondar en las implicaciones que esto conlleva; así lo revela el planteamiento de San Juan Pablo II:

El concepto de *ayuda* expresa también esta reciprocidad en la existencia, que ningún otro ser viviente podía haber podido asegurar. Para esta reciprocidad era indispensable todo lo que de constitutivo formaba la soledad de cada uno de ellos, y por tanto también la autoconciencia y la autodeterminación, o sea, la subjetividad y el conocimiento del significado del propio cuerpo (2014, pág. 46).

Afinemos entonces lo que queremos destacar hasta este momento: a partir del texto yahvista, hemos constatado la expresión de una *alegría* profunda, incluso originaria, al encontrar una “ayuda semejante” que late en la expresión: “Ahora sí; ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gén 2:23). Pero este descubrimiento y esta *alegría*, que son encauzados por la narración valiéndose del concepto de “ayuda”, sólo son posibles a partir de una soledad originaria fundada desde la autoconciencia, la subjetividad e incluso desde el significado del propio cuerpo, pues es cuando el varón ve a la mujer, que se le revela su semejanza, que la reconoce; por ello San Juan Pablo II afirma que: “el cuerpo revela al hombre” (2014, pág. 47), por eso la expresión del varón es: “carne de mi carne” como “una referencia a aquello por lo que el cuerpo es auténticamente humano, y por lo tanto a lo que determina al hombre como persona, es decir, como ser que incluso en toda su corporeidad es *semejante* a Dios” (II, 2014, pág. 48).

Detengámonos hasta aquí, y hagamos una precisión. El texto de San Juan Pablo II, a partir de aquí, se centra en la cuestión de la corporalidad del hombre y de la mujer, que como ya mencionamos, presenta homogeneidad a pesar de sus diferencias sexuales. Para él, la masculinidad y la feminidad son dos encarnaciones de la misma soledad metafísica frente a Dios y al mundo, es decir, dos modos de ser cuerpo y a la vez hombre, refiriéndose al hombre en sí, que además se complementan recíprocamente (2014, pág. 50). A partir de esto, defenderá al sexo como una parte constitutiva de la persona, pues será a través del acto conyugal que se encarnará la unión de la que se habla en (Gén 2:24): “y vendrán a ser los dos una sola carne”. Por eso nos dice:

El varón y la mujer, uniéndose entre sí (en el acto conyugal) tan íntimamente que se convierten en una sola carne, descubren de nuevo, por decirlo así, cada vez y de modo especial, el misterio de la creación, retornan así a esa unión en la humanidad, que les permite reconocerse recíprocamente y, llamarse por su nombre, como la primera vez (2014, pág. 51).

Como vemos, San Juan Pablo II apela a la correspondencia corporal entre hombre y mujer para descubrir, en el acto conyugal, el modo en que se hace expresa la unidad de la que se habla en el Génesis (2:24), “y vendrán a ser una misma carne”. Por el momento, nuestro trabajo no deriva en esas precisiones, pues lo que intentamos señalar es la *alegría* del *encuentro*, es decir, la *alegría* al constatar que hay alguien más semejante a nosotros, con esa dimensión *ambital* que posibilita la *unión íntima*, a través del entreveramiento de posibilidades, sin llegar necesariamente a la unión del acto conyugal, que entre hombre y mujer viene a constituirse como una de las formas de expresión de tal unión.

Pero mantengamos presente que el hecho de que esa expresión de la unidad, entre hombre y mujer, mediante el acto conyugal, es posible, no es necesaria para el *encuentro*. Y si decimos que se mantiene como posibilidad de expresión de unidad entre hombre y mujer, es porque la correspondencia y reciprocidad corporal entre ambos es tal que, siguiendo a San Juan Pablo II, pueden participar en el misterio de la creación, al pro-crear, al dar vida a un nuevo ser. Aunque hay que recalcar nuevamente, que esto es una posibilidad, si bien deseable a poco que nos mantengamos bien orientados, más no por ello necesaria para el *encuentro*. Sobre todo tomando en cuenta que, si bien todo *encuentro* tiende a una *unidad íntima*, no toda *unión íntima* se expresa en una relación conyugal.

Pasemos ahora al siguiente fruto del encuentro: el *entusiasmo*. El profesor López Quintás se refiere a este concepto como la medida colmada de la alegría, que se suscita cuando, al encontrarnos con una realidad valiosa, nos vemos elevados a lo mejor de nosotros mismos (2013, pág. 24). Además, recupera el significado etimológico, mismo que se remonta a los antiguos griegos, para quienes la palabra *entusiasmo* significaba “estar inmerso en lo divino”. Si ahondamos un tanto más, descubrimos que la palabra griega *enthousiasmos* se forma de *enthous* (algo así como llevar un Dios dentro, compuesta por “en”+”theos”)⁵.

Este “estar inmerso en lo divino” nos permite relacionar el *entusiasmo* con otro concepto griego: el *éxtasis*, que era entendido como la salida de sí hacia lo más alto,

⁵ También se compone del sufijo “ia” (*enthousiasmos*) que alude a cualidad y del sufijo “asmos” que se asocia con la idea de algo que se suscita de golpe, intensamente.

hacia lo perfecto; valga recordar que, para los antiguos griegos, lo perfecto era lo divino.

Tenemos ahora varios aspectos a considerar. La palabra *entusiasmo*, según su origen griego, tiene que ver tanto con estar inmerso en lo divino, como con llevarlo dentro, por decirlo de algún modo. El profesor Quintás nos dice:

En cuanto al desarrollo de la vida personal, lo perfecto viene dado por la vida de comunidad que el encuentro instaura. La persona crece y adquiere su verdadera configuración merced al encuentro, porque éste la vincula a otras personas con formas de unidad muy valiosas (2004, pág. 177).

Por último, nos encontramos con el culmen de los frutos del *encuentro*: la *felicidad*. La *felicidad* es un estado de plenitud propio de quien ha llegado a la unión con lo más valioso y elevado, con un tipo de unión plena y a medida, y se expresa en sentimientos como la paz, el amparo, y el júbilo (*gozo festivo*); por lo que si hay *encuentro*, también hay fiesta, y esto, tanto en el plano personal, como en el social y religioso (Quintás, 2013, pág. 24).

No es de extrañar que un estudioso del tema, como Yosef Pieper, hable de la fiesta como un “día de júbilo” (2023, pág. 29). Pero no sólo ello, también resalta la relación que tiene la fiesta con la *alegría*, pues al presentarse la primera se presenta también la segunda, y al mismo tiempo, apunta que la *alegría* es la manifestación del amor, por lo tanto, aquel que no ama, no es capaz de alegrarse (Pieper, 2023, pág. 30).

Si ampliamos estas interesantes relaciones, podemos decir que no hay posibilidad de *encuentro* sin amor, de lo que se sigue que, al suscitarse el *encuentro*, se presenta la *alegría* que es manifestación del amor que se trasluce en nosotros mismos, llevándonos al *entusiasmo* (estar inmersos en el amor y llevarlo dentro), fructifica finalmente la *felicidad*, la certeza de la plenitud total de nuestra realización personal, viene el júbilo, la fiesta, que es afirmación total (Pieper, 2023, pág. 36) y constatación de que “todo lo que existe es bueno, y es bueno que exista” (Pieper, 2023, pág. 34).

El mismo Pieper menciona que es imposible hablar de la fiesta sin aludir, al mismo tiempo, a la totalidad, tanto de la existencia humana, como del mundo (2023, pág. 9). Por eso, no habría manera de pensar una afirmación más radical de lo que hay, que con la glorificación de Dios (Pieper, 2023, pág. 39). Por ende, la contemplación es

esencial para la fiesta, tanto en el sentido de ser capaces de mirar el fundamento oculto de lo que existe, como el descubrimiento del inacabable horizonte de la realidad (Pieper, 2023, pág. 23). Así, la fiesta viene a ser el fruto de una participación amorosa en el misterio de la existencia; no es de extrañar que el profesor Quintás señale: “En las fiestas se encienden luces y se lucen vestidos luminosos para simbolizar la luz que ellas mismas irradian” (2013, pág. 24).

Pero no pasemos por alto que tanto la *alegría*, como el *entusiasmo* y la *felicidad*, son los tres últimos eslabones, en escala ascendente, de lo que López Quintás pone como la cumbre del proceso que él denomina: de *éxtasis*, y mismo que contrapone al proceso de *vértigo*⁶. Dos procesos cuya contraposición, delimitación y diferenciación precisa, son clave para la formación humana.

Si repasamos brevemente algunas de las fases de cada proceso, podemos entender mejor la razón por la cual el profesor Quintás los propone como procesos contrapuestos. En primer lugar, hay que tener presente que ambos procesos aluden a una salida de sí, pero mientras el proceso de *éxtasis* lo consigue plenamente, el del *vértigo* sólo lo promete, sin dar paso verdaderamente a ello.

La diferencia radical que yace entre ambos procesos es la de su actitud inicial, el proceso de *éxtasis* nace de la generosidad, mientras que el de *vértigo* comienza con el egoísmo. La generosidad implica el respeto y el cariño por los *ámbitos* con los que entra en contacto, promoviendo la colaboración y con ello el *encuentro*. El egoísmo, en cambio, mueve hacia un *goce* y una *euforia* inicial, producto del placer generado por servirse de las realidades circundantes como de *objetos*. Esa *euforia* pronto se transforma en *decepción*, al percatarse de que, en el afán de gratificaciones inmediatas, se ha reducido la condición de la realidad atrayente a mero objeto de complacencia; ante este escenario, al egoísta se le presenta la *tristeza*, pues ve truncadas sus aspiraciones de realizarse como persona. Poco a poco, esa imposibilidad se transforma en *angustia* y *desesperación*, al ir cerrando paulatinamente las posibilidades de la realización de sí mismo. Por último, se cae en una *soledad asfixiante* que significa la destrucción total de la persona, esto por permanecer al margen de la vida de comunidad y de verdadero *encuentro* (Quintás, 2004, pág. 179).

⁶ Ambos procesos son abarcados extensamente en su obra *Vértigo y éxtasis: Una clave para superar las adicciones*.

En cambio, al proceso de *éxtasis*, una vez que por medio de la generosidad, el respeto y la estima se logra llegar al *encuentro*, es decir, al entreveramiento de posibilidades con las realidades circundantes, entonces a ello le sigue la *alegría*, el *entusiasmo* y la *felicidad*, propios de quien se sabe en vía de su realización como persona. “Esa plenitud vital nos inspira un *sano optimismo*, pese a las dificultades y sinsabores que encierra la vida” (Quintás, 2004, pág. 178).

Es importantes notar, además, que el proceso de *éxtasis* es exigente en un principio, por ser necesario cumplir sus condiciones propias: de generosidad y respeto, sobre todo si hablamos de realidades con capacidad de autorrevelarse libremente; mientras que en el proceso de *vértigo*, la exigencia viene dada únicamente por dar cumplimiento a la satisfacción del egoísta, misma que pronto puede volverse una fuerza de arrastre que se lleva todo a su paso. No es nada raro que el desencadenamiento de estos procesos se hallen en profunda relación con la libertad, pues si el que es generoso se encuentra en condición de elegir, momento a momento, la actitud que mantiene ante la realidad, el egoísta, pronto se verá esclavo de sus apetitos, ahondando cada vez más en su incapacidad de elección y llegando a situaciones tales que, literalmente, se vea arrastrado por la propia consecución de las etapas del *vértigo*.

Y es por esta razón, que el proceso de *vértigo* es una salida de sí en falso, porque aquel que sigue este camino, no logra fundar verdadera unidad con otros *ámbitos*, sino que se ve arrebatado hacia la soledad y la destrucción personal, volviéndose esclavo del halago pasajero y del placer, mientras que el que sigue el proceso de *éxtasis*, se eleva libremente a la colaboración con realidades que le enriquecen, sin ser arrebatado, sino abriéndose libremente a su encuentro. La clave, por tanto, del proceso de *éxtasis*, radica en aceptar y asumir las exigencias que nos presenta el *encuentro*.

No podemos despreciar la oportunidad de aludir a un pasaje de la historia que tanto movió el corazón y la vida de don Miguel de Unamuno, y que a propósito de lo que vamos enunciando, vine muy a cuento. En el capítulo XI de la primera parte del *Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, se narra, cómo, unos cabreros acogen con buen ánimo a nuestro caballero y a su fiel escudero (Cervantes, 2020, pág. 80). Los cabreros dispusieron su voluntad para compartir su comida y bebida, visto lo cual, a don Quijote le pareció conveniente hacerle ver a Sancho que aquella disposición que los cabreros tenían de compartir sus provisiones con ellos, con abundante honra y estima,

era fruto del bien que traía ejercer los postulados de la andante caballería. Conmovido ante la generosidad de los cabreros se dirige a Sancho en estos términos:

Sancho (...) quiero que aquí a mi lado y en compañía desta buena gente te sientes, y que seas una mesma cosa conmigo, que soy tu amo y natural señor; que comas en mi plato y bebas por donde yo bebiere; porque de la caballería andante se puede decir lo mesmo que del amor se dice: que todas las cosas iguala (Cervantes, 2020, pág. 80).

Y ante la invitación de su amo a la unión fraterna, al *encuentro*, Sancho responde:

Mucho mejor me sabe lo que como en mi rincón sin melindres ni respetos, aunque sea pan y cebolla, que los gallipavos de otras mesas donde me sea forzoso mascar despacio, beber poco, limpiarme a menudo, no estornudar ni toser si me viene gana, ni hacer otras cosas que la soledad y libertad traen consigo (...) señor mío, estas honras que vuestra merced quiere darme (...) conviértalas en otras que me sean de más cómodo y provecho; que éstas, aunque las doy por bien recibidas, las renuncio para desde aquí al fin del mundo (Cervantes, 2020, pág. 81).

Y cómo negar que en este pasaje se expresa tan elocuentemente, la manera en la que muchas veces, al igual que Sancho, movidos por nuestro egoísmo y nuestras aspiraciones, rechazamos la vía de nuestra plenitud personal, al decantarnos por no cumplir las exigencias que conlleva. Es por ello que Pieper, retomando a Nietzsche, concuerda en que lo difícil no es la organización de una fiesta, sino encontrar a quienes sean capaces de alegrarse en ella (2023, pág. 19), pues no hay fiesta sin *encuentro*, y no hay *encuentro* si no se cumplen sus exigencias.

Y al seguir el camino de la comodidad y el provecho, Sancho, más adelante en nuestra historia, luego de ver frustradas sus aspiraciones de ser gobernante de una ínsula, se precipita hacia una “honda y escurísima sima (...) que no había de parar hasta el profundo de los abismos” (Cervantes, 2020, pág. 778) de la que sólo su amo y señor le sacaría, pues de esos abismos de muerte, de esa honda sima a la que Sancho cae junto con su rucio, y de la cual sólo le tocaba esperar la muerte, sólo su amo, siempre generoso, podía sacarle; y así, bastó que Sancho oyera la voz de su amo, que le creía

muerto y penante, para que expresara: “(...) juro, señor Don Quijote de la Mancha, que soy su escudero Sancho Panza, y que nunca me he muerto en todos los días de mi vida” (Cervantes, 2020, pág. 781). ¿Y cómo habías de morirte, amigo Sancho, si el amor de tu señor es capaz de volverte el hálito de vida, aunque te encuentres en “el profundo de los abismos”?

Y al confirmar que aquel desventurado es su escudero, don Quijote le señala: “(...) traeré quien te saque de esta sima, donde tus pecados te deben de haber puesto” (Cervantes, 2020, pág. 781). Totalmente cierto lo que le hace ver a Sancho, excelentísimo caballero, pues fueron sus pecados: fue su egoísmo, fue su elección por la comodidad y el provecho, fue buscando su ínsula, que Sancho termina hundido en los abismos, en la soledad y la muerte, de la que sólo su amor pudo sacarle. He aquí el camino que sigue el proceso de *vértigo*, expresado en una de las historias más enternecedoras jamás contadas.

Ahora pasemos al *nivel 3* de la realidad, al que corresponden las realidades más nobles y valiosas, las cuales se nos presentan como *ideales*, capaces de orientar nuestra vida y guiarnos a nuestra plenitud personal; hablamos de: la bondad, la justicia, la belleza, la verdad y la unidad. Mismas que descubrimos, al cumplir las exigencias del *encuentro*. Sólo entreverando nuestras posibilidades con las de estas realidades, es que podemos conocerlas, al darles cuerpo expresivo en nuestra propia vida. Asumiendo las implicaciones de este compromiso, llegamos a constatar que, dentro de estos ideales, el más importante, es el de la unidad, ya que éste determina la integración de todos los demás. Quien busca la unidad, busca, al mismo tiempo: la verdad, la bondad, la belleza y la justicia.

Debemos entender el *ideal* no como una abstracción o una definición estática, sino más bien, como una idea motriz que dota de impulso creador y da sentido a nuestras vidas (Quintás, 2013, pág. 25). Debemos saber y descubrir, que nuestra plenitud no se alcanza, únicamente, al vincularnos a una institución o a una persona; es más, una unión íntima sólo se logra a partir de nuestra mutua participación en realidades propias del nivel 3, mismas que tienen las características de lo que hemos denominado *realidades superobjetivas*. Por eso, el profesor Quintás insiste en que nuestra apertura a dichas realidades sólo es posible en la medida en que: “nos hacemos sensibles a lo más noble y valioso” (2014, pág. 36).

Esta *sensibilidad*, a la que alude el profesor Quintás, debemos diferenciarla de la mera *sensiblería*. Gran parte de las características de esta *sensibilidad* fueron descritas en el apartado donde referimos a la formación propia de nuestra inteligencia para dotarla de madurez. Alguien *sensible*, hablando en estos términos, es alguien con la capacidad de mirar la realidad con *largo alcance, amplitud y profundidad*. Es alguien capaz de tomar *distancia de perspectiva* y mirar de manera holística y sinóptica, es decir, descubriendo la totalidad de los *ámbitos* que entreveran sus posibilidades en un momento o situación determinada, y que, sin enfocarse en una realidad específica, logra ver el conjunto, y con ello, el sentido de lo real.

En cambio, la *sensiblería*, sigue el camino contrario, el *sensiblero* se desentiende del sentido expresado por el conjunto de las realidades que participan en una situación determinada, para enfocarse únicamente en un aspecto particular de ella. De tal manera que, queda incapacitado para descubrir, tanto el sentido, como la riqueza de lo real. El *sensiblero* reduce la realidad por mantener una actitud superficial, sin apertura ni profundidad. No es de extrañar que este modo de proceder lleve a la exaltación efímera de las emociones, pero también a la imposibilidad del descubrimiento de las realidades más valiosas.

El ejemplo que podemos dar para dar luz a nuestra diferencia es muy sencillo: pensemos en el amante que reduce a su amada a un aspecto, con regularidad físico, que le engalana y seduce. En la tragedia clásica de Shakespeare, Romeo, antes de conocer a Julieta, estaba absorto y deslumbrado por la belleza de otra joven, de nombre Rosalía. Aquí, la belleza se entiende únicamente como el halago que las características físicas de Rosalía le procuraban a Romeo, dejando a éste, en un estado de verdadera confusión, e incluso, de desesperación. Desesperación a la que Romeo considera prenda del amor (Shakespeare, 1969, pág. 756).

Ante el estado febril de Romeo, Benvolio, su primo, sabe bien lo que le pasa y le explica su proceder de este modo: “Tus ojos no ven más que lo que los halaga. Vas a pesar ahora en tu balanza a una mujer más bella que ésa, y verás cómo tu señora pierde de los quilates de su peso” (Shakespeare, 1969, pág. 759). Romeo es el *sensiblero* que se enfoca en un solo aspecto concreto de lo real (ya no la belleza, sino el halago que le produce Rosalía), desarraigado del conjunto de las otras realidades que le confieren sentido, y por ello, su proceder lo vuelve un iluso, pues aquello que persigue es mera

invención, tan efímera, que su propio primo sabe, que al aparecer una joven que le produzca mayor halago, su “amor”, terminará por desvanecerse.

En un fragmento tan pequeño de esta historia, podemos notar lo lejos que se haya Romeo de lo realmente valioso, de las realidades que sí permanecen y que nos llevan a lo mejor de nosotros mismos. A Romeo no le interesa Rosalía, sino el halago que ésta le representa, ¿está en condiciones de descubrir lo valioso que resultaría de poder llegar a crear verdadera unión con ella? No por cierto. ¿Sería capaz de tener un gesto de bondad para el bien de Rosalía? Seguro que no. ¿Y podría adentrarse en el campo de la verdad? Poco probable. La exaltación de sus pasiones, que confunde con amor, no son más que producto de una mentira: Rosalía no es el halago que le procura su avistamiento, por ende, la fulguración de sus entrañas no son, ciertamente, amor. ¿Y cómo hablar de justicia si Romeo sólo sigue sus propias aspiraciones? Aspiraciones que, además, como ya vimos, son producto de un engaño, a costa de la reducción de lo real. Constatamos que la *sensiblería* cierra el camino al nivel 3 de la realidad.

En cambio, si Romeo fuera un tipo *sensible*, que no *sensiblero*, entonces sería capaz de remitirse a las realidades que se expresan en estos primeros acercamientos a Rosalía. Acertando a ver todo en perspectiva, se daría cuenta de que la atracción, que ésta ejerce sobre él, es indicio de un *ámbito* profundamente valioso, entonces se sentiría llamado a fundar unidad con la persona que es Rosalía, con todos los *ámbitos* con los que ella colabora y que dan configuración a su ser. Esta primera atracción no se convierte en halago egoísta, sino indicio e invitación hacia lo valioso.

Siguiendo ese camino, Romeo no buscaría rendirla con oro, o seducirla con palabras de mal supuesto amor (Shakespeare, 1969, pág. 756), sino verdaderamente enamorarla. Y es que, el que seduce, da paso a la reducción, en cambio, el que enamora, lo hace aceptando a su amada completamente. El que seduce busca rendir a su amada; el que enamora, invita con afán colaborativo, a sabiendas de que el amor es una entrega total, libre y desinteresada, cuya posibilidad, si se intenta arrebatar, desaparece. Pues, en última instancia, ni Romeo, ni persona alguna en cielo y tierra, es capaz de forzar el amor de nadie. Pero Romeo no busca el amor, y acaso le pase como a muchos de nosotros, que pensando que le buscamos, en realidad estamos cerrando las posibilidades para que éste irrumpa en nuestras vidas.

Y cuantas veces no somos tan ilusos como Romeo, llamando amor a nuestras propias ensoñaciones. Por eso, su primo Benvolio sabía que apenas sus ojos se arrojaran sobre otra joven que le pareciera más bella, esto es, que le procurara mayor halago y *goce* al primer vistazo, y aquel supuesto amor se derrumbaría por completo. Y así sucede, cuando Romeo da una ojeada a Julieta, se olvida entonces de Rosalía y de las desdichas que le acuciaban por no poder rendirla, “no fue verdadero mi antiguo amor, que nunca belleza como esta vieron mis ojos” (Shakespeare, 1969, pág. 766) ¿y cómo no iba a acabar todo aquello en tragedia?

El ejemplo de Romeo nos da luz para notar la diferencia entre aquel que es *sensible* a las realidades más valiosas, y aquel que, por su *sensiblería*, se deja fascinar por aspectos concretos de la realidad, deformados por sus propias aspiraciones e intereses.

El que es *sensible*, está en camino de descubrir estas realidades propias del nivel 3, que ya no sólo tienen el carácter *superobjetivo* de dominar el espacio y el tiempo, por no estar sujetos a sus condiciones; sino que, al ser *ideales* que encumbran la vida creativa, se convierten en el auténtico motor de nuestras vidas hacia lo mejor de nosotros mismos.

Hemos mencionado la verdad, la justicia, la belleza, la bondad, como los principales ideales que encauzan y dan sentido a nuestra vida, el profesor Quintás propone además, la unidad como el ideal supremo al que debemos tender, porque engloba a los demás *ideales* que se exigen y relacionan mutuamente. Debemos recordar que si se propone la unidad como el *ideal* supremo es porque, a través del *encuentro*, podemos descubrir que lo que da plenitud a nuestra vida es crear modos eminentes de unidad con las realidades que nos rodean, para que dejen de sernos extrañas, y se vuelvan íntimas.

Es precisamente lo que ocurre con el ideal de la bondad, o el de la justicia, pues al tomarlos como *ideales*, nos obligan a, en todo momento y en todo lugar, hacer lo que es bueno y lo que es justo; siendo así que gradualmente esas realidades se nos vuelven íntimas, ya que se convierten en el motor de lo que hacemos cada vez, descubriendo sus frutos y su poder de configurar lo que somos, al tiempo que somos campo de expresión de dichas realidades.

Pero no sólo eso, los *ideales* también posibilitan la unidad entre personas, pues no hay unión más íntima, que la que implica participar de una misma realidad, de un mismo *ideal*. Y lo posibilitan por su gran calado entitativo y por su cualidad *superobjetiva*. Así, dos que se unen para llevar a cabo una acción bondadosa participan, al mismo tiempo, del mismo *ideal*, por lo que los configura a ambos, y por ende, los une entre sí. De ahí que el profesor Quintás proponga la unidad como el ideal que ensambla a todos los demás y los inspira (2013, pág. 25).

Si alguien muestra su oposición diciendo algo como: Del mismo modo que dos personas pueden unirse para hacer lo que es justo o bueno, así pueden unirse para hacer lo que es injusto o malo, y en tal caso, la unidad no sería el ideal que nos lleve, siempre, a nuestra plenitud personal. Pues bien, esta confusión se resuelve poniendo debida atención a las diferencias. En primer lugar, el profesor Quintás ya advierte que hay falsos ideales que también tienen la capacidad de dinamizar nuestra existencia (2013, pág. 25), lo cual es el caso de la injusticia o del mal, realidades que cuentan con cualidades *superobjetivas*, ciertamente.

Sin embargo, si se presentará tal situación, no podemos hablar de unidad, sino de complicidad, ya que, cuando dos se unen para hacer lo que es justo entonces se abandonan los intereses particulares, de manera tan radical, que es por ello que la justicia se convierte en *ideal*, es decir, en la idea motriz que mueve hacia una misma dirección nuestra vida, sin que dependa de las circunstancias o de los propios deseos.

En cambio, la injusticia, por ejemplo, siempre se manifiesta por no querer hacer lo que es justo, por su disonancia con nuestras propias aspiraciones, con lo cual, el egoísmo es su germen; y ello invariablemente termina, no en la unidad, sino en la *complicidad* de los que se decantan por hacer lo que no es justo. La complicidad no es verdadera unidad, porque sólo dura hasta que los intereses particulares de los compinches coinciden. A los compinches no los une la realidad *superobjetiva*, sino sus propias aspiraciones compartidas; si éstas cambian, la fragilidad de tal unión se manifiesta, al ser sólo tangencial.

Notamos que los *ideales* se relacionan de tal modo, entre sí, que no pueden aparecer de forma aislada. Ahí donde fructifica el bien y la justicia, se enciende la luz de la verdad e irradia sostenidamente la belleza. Sin estos grandes *ideales*, la unidad no es tal, y deviene en simple *complicidad*: un abandono parcial y momentáneo de mis

intereses por un interés mayor. No se puede, por tanto, hablar de unidad, sin los ideales de la verdad, la belleza, la justicia y el bien.

Aquel que es capaz de perfeccionar su *sensibilidad* para estos grandes *ideales*, notar sus matices y puntualizar sus diferencias, y además de ello, orienta su vida hacia su descubrimiento paulatino y se deja configurar por ellos, a medida que les sirve de cuerpo expresivo, entonces estará ciertamente en el área del nivel 3 de la realidad y así, podrá estar seguro de que se haya en el camino de su plenitud personal.

Finalmente, debemos decir que el *nivel 4* de la realidad desborda los estratos de la ética, pues en este nivel, se halla la fundamentación de la incondicionalidad por los grandes valores. A este nivel, ciertamente, sólo acceden los creyentes, pues se trata del descubrimiento de Quien es la verdad, la justicia, la bondad y la belleza por excelencia, de Quien somos creación a imagen y semejanza, siendo por ello, el firme fundamento del carácter incondicional de nuestro respeto y bondad hacia los demás, aunque no sea recíproco, e incluso, a riesgo de vernos contrariados por ellos (Quintás, 2013, pág. 37).

Y es precisamente por la remisión a Quien es el fundamento de nuestra respuesta incondicional a los grandes valores, que San Agustín se dirigía en estos términos al Creador: “Sed Vos nuestra única gloria, y haced que solamente en Vos nos gloriemos, y que si nos aman seamos amados por Vos: si nos temen sea vuestra divina palabra la que se tema y se respete en nosotros” (*Confesiones*, Libro X, XXXVI, 57).

Establecido en el nivel 4 de la realidad, San Agustín, descubre que el fundamento de las realidades más valiosas, no radica en aquel que les da cuerpo expresivo, es decir, el valor no radica en San Agustín que predica la palabra de Dios, sino en la Palabra de Dios, pues mientras la Palabra permanece, el hombre Agustín habría de volver al polvo de la tierra. Por eso mismo pide que el amor hacia él, hacia Agustín, se fundamente en Dios, pues si le aman por lo que les agrada de él, prontamente se verán decepcionados; pero si le quieren y le aman remitiéndose al Dios que lo ha creado, entonces su amor tiene la posibilidad de volverse incondicional y firme, así sea agitado por las circunstancias más desafiantes. Por eso, don Miguel de Unamuno caía en la cuenta de que: “El amor es un contrasentido si no hay Dios” (1984, pág. 169).

Es cierto que el nivel 4 está reservado para el creyente, pero el profesor Quintás deja abierto el camino de la incondicionalidad para el no creyente, pues de ese modo llega a la cúspide de la vida ética, aunque la posibilidad de dar a su actitud una fundamentación absoluta se halle únicamente en el nivel 4 de la realidad (2013, pág. 37).

Sin embargo, somos perfectamente conscientes de que no podemos, argumentando que Dios es el fundamento de los grandes valores, hacer que nadie llegue a la certeza de su existencia, sirviéndonos de una serie de postulados con cierto tipo de orden lógico. Don Miguel decía de su creencia en Dios lo siguiente: “Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja” (1984, pág. 207).

Creer en Dios no se trata simplemente de una fundamentación lógica, o de su demostración científica, sino del *encuentro* con Él, con el Dios persona, cuya demostración, al modo de la ciencia, es imposible, por no ser un *objeto*, ¿y quién puede conocer a alguien al diseccionarlo? “No se puede conocer bien nada que no se ame” (1984, pág. 154) nos advierte don Miguel, y en el caso de Dios, a veces todo comienza con buscarle, incluso, hay quien persiguiéndole le ha encontrado.

Esto es lo que se cuenta de Saulo, quien dirigiéndose a Damasco, con la intención de capturar a los seguidores de Cristo para su aprensión y castigo, estando ya cerca de la ciudad, dio de pronto en el suelo enceguecido por una luz, al tiempo que oía una voz que le decía: “Saulo, Saulo ¿por qué me persigues?”, Saulo preguntó: “¿Quién eres Señor?”, y la voz le respondió: “Yo soy Jesús de Nazaret, a quien tú persigues” (Hch 22 5-8).

Sea de un modo o de otro, algo queda patente, y es que, Dios, al igual que cualquiera de nosotros, salvando las distancias, decide en última instancia a quién es que se da a conocer y de qué manera. También es cierto, que el *encuentro* no se da todo de una vez, pues no somos capaces de conocer nada, ni a nadie, de un solo golpe, sino sólo de forma paulatina.

En última instancia, no podemos obligar a nadie a que se nos revele, a que nos permita conocerle, sino sólo podemos respetarle, invitarle, buscarle y quererle, pues la reciprocidad en lo que atañe a este respecto, siempre es un regalo que se hace en

libertad. Y es por eso que Unamuno, siguiendo a muchos otros, sabe que Dios es: “el Dios de los humildes” (1984, pág. 190), el de los pobres de espíritu (Mt 5 3), aquellos que sin intentar encerrarlo en sus deseos le buscan y esperan, pacientemente, a que Él venga a su *encuentro*, teniendo bien presente la imposibilidad de nunca merecerlo, pero entendiendo que el amor no es cuestión de merecimiento, sino de entrega libre y voluntaria. Por eso son dichosos los humildes (Mt 5 5), por eso son dichosos los limpios de corazón (Mt 5 8), aquellos que, sabiéndose polvo, deciden amar, ¡y he aquí que brota la belleza!⁷, y es por ello, que sólo ellos ven a Dios, sólo los humildes; no es casualidad que Saulo haya dado en tierra en su *encuentro* con Jesús⁸.

4.2. Niveles negativos

Si por falta de *sensibilidad* y tendencia a la *sensiblería*, si por una mala formación no dotamos a nuestra inteligencia de madurez, permanecemos incapacitados para descubrir las realidades como *ámbitos*, cerramos con ello el camino hacia los grandes ideales y moviéndonos únicamente desde el nivel 1 de la realidad, caemos muy pronto en la exasperación, atizando nuestra tendencia al egoísmo. Vistos como *objetos*, las realidades se nos presentan como reducidas en buen grado y tendemos a servirnos de ellas, más no a entrar en juego con ellas con afán colaborador.

La situación se agrava cuando, en medio de esta ceguera lúdica, terminamos por rebajar la condición de quienes nos rodean y los convertimos en meros medios para nuestros fines. El profesor López Quintás advierte: “Al no estar compensada esta tendencia al propio bienestar (nivel 1) con la voluntad de hacer felices a los demás (nivel 2), corremos el riesgo de volvernos egocéntricos e insensibles” (2013, pág. 41).

Si bajo el influjo de esta insensibilidad, hacemos manifiestas nuestras pretensiones de llevar a cabo esa reducción fatal de la condición de los demás, y no tenemos mayor reparo en aceptar, e incluso en expresar, que les usamos como objetos y

⁷ En su libro *El enigma de la belleza*, López Quintás, propone como uno de los rasgos de lo bello la desproporción entre la realidad expresada y los medios expresantes. En este caso, el polvo refleja la nulidad del hombre que no es capaz de darse la existencia, siendo que parece mero destello que se desvanece en medio de la nada. Pero en la insignificancia del hombre se hace posible la expresión del amor, y de esta gran semejanza, brota la belleza inconmensurable. Una vez más constatamos lo ampliamente relacionados que se encuentran los ideales: la unidad, la belleza, la verdad.

⁸ La palabra humildad proviene de humilitas, que a su vez, deriva de humus (tierra) y del sufijo itas (cualidad de ser). La humildad tiene que ver con descubrir la nulidad del hombre, su polvoriento origen, y sólo desde ahí puede abrirse sensiblemente a las realidades más valiosas.

medios para nuestros fines, entonces hemos descendido al *nivel -1* de la realidad, y se afianzan los primeros albores del proceso de *vértigo*.

Pensemos en alguien que sostiene una supuesta amistad con una persona por mera conveniencia, por suponerle ciertas comodidades y beneficios que le agradan y satisfacen sus deseos. Su mala formación le ha llevado a tener una clara tendencia al egoísmo y al trato de los demás como medios y no como fines. Pero llega el momento en que realmente, insensibilizado, no tiene ambages en admitirlo y acepta que es así, e incluso, preciándose de ello, se lo hace saber a la persona abiertamente, descubriéndole que esa supuesta amistad, descansa sobre la débil estructura de la conveniencia. Esta aceptación flagrante y su expresión abierta es la señal de que se ha descendido de nivel y se han dado los primeros pasos hacia la deformación humana.

Una vez que la actitud egoísta ha consolidado la tendencia a usar a los demás como medios para fines propios y que, además, se ha hecho patente, aceptándolo y expresándolo abiertamente, entonces es muy probable que, al momento de presentarse ciertas ocasiones que lo propicien, se puede llegar al maltrato verbal, psíquico y físico, como una forma de desquite ante la frustración de ver truncadas sus aspiraciones de dominio (Quintás, 2013, pág. 41).

Hablamos de dominio, pues las puertas hacia el *encuentro*, con una actitud egoísta, se cierran de golpe; por ello, no cabe pensar en una unión fraterna y en libertad, lo que queda pues, es el dominio, propio de los *objetos*, de realidades sin poder de autorrevelación. Lo que queda es intentar hacernos de las personas como si fueran una cosa, un *objeto*. Sin embargo, aquel que agosta a quienes le rodean a condición de *objetos*, y lo hace ya sin ambages, verá que sus aspiraciones de dominio terminarán, tarde o temprano, truncadas; ya que, es imposible hacer tal reducción de manera total, pues nunca se puede reducir a una persona a condición de *objeto*, por más que nuestra actitud tienda a ello. Por eso es que los maltratos de toda índole, tanto físicos como psíquicos y verbales, no tardarán en aparecer, tanto como intento para instrumentalizar más a quien se pretende, y como forma de expresar la frustración que se desprende de la imposibilidad de lograrlo completamente. Si se sigue este camino, se ha descendido al *nivel -2* de la realidad.

Cuando nos vemos arrojados al derrumbamiento del *vértigo* del dominio, una vez que se han presentado los maltratos físicos y psíquicos, y en la persistencia de ese

afán de poseer y dominar completamente a quien deseamos, entonces se puede descender al *nivel* -3, optando por el asesinato de aquel cuya vida se pretende dominar. Y esto porque el asesinato es el supremo acto de posesión sobre una persona, pues se decide de tajo su futuro (Quintás, 2013, pág. 42), acabando con las posibilidades que ésta podía ofrecer.

Acabar con la vida de alguien, y más aún, si esa persona es presumiblemente a quien “amas”, parece un hecho incomprensible e inconcebible, y sin embargo, visto desde este descenso paulatino de los niveles de realidad, resulta explicable, pues es el resultado de alguien que, incapaz de dejar de lado su egoísmo, quiere servirse de otros a conveniencia, pretende un dominio total sobre los demás y la expresión de su pretensión se vuelve cada vez más radical; de los insultos y los maltratos escala al supremo acto de dominio, que es el de dar muerte, decidiendo la suerte y cerrando completamente las posibilidades de aquel que se volvió objeto de sus pretensiones.

La cumbre del envilecimiento personal y siguiendo el camino de la fulgurante caída en el *vértigo* del dominio, llega una vez que, después de haber dado muerte a quien recibe las consecuencias de un afán dominador, se decida, además, ultrajar su memoria, ya sea mancillando las lápidas que contienen sus restos (Quintás, 2013, pág. 42), o directamente haciendo todo tipo de vilezas sobre los cuerpos de las víctimas. El profesor Quintás señala: “La burla es una forma prepotente de dominio, propia de quien disfruta altaneramente al presenciar el espectáculo del árbol caído” (2013, pág. 42).

Y esta es la vertiginosa caída de quien viene a dar en el *nivel* -4 de la realidad, toda vez que en un afán dominador y egoísta, se precipite paulatinamente, derivado también de las posibilidades que se le presenten para ello, hacia los abismos de la destrucción personal. Algo que no debemos pasar por alto es que, este proceso de *vértigo*, no implica necesariamente la pérdida de la lucidez mental, sino de la posibilidad de desarrollarse *creativamente*, con lo cual, queda vedada la viabilidad hacia la comprensión cabal de los grandes valores (Quintás, 2006, pág. 173), y la expresión de esta imposibilidad, se vuelve cada vez más radical, dejando ejemplos por doquier, y de una espectacularidad tal, que se pierde de vista que son producto de un proceso que se va desarrollando lentamente.

En algunos de sus textos, el profesor Quintás, agrega un nivel negativo más, que vendría a ser el *nivel* -5, el cual representa la oposición más directa al nivel 4, pues en

medio de esta ceguera del *vértigo*, ocasionada por la imposibilidad de una vida creativa, se llega al punto de enfrentarse al Ser supremo de manera altanera (2006, pág. 275), incluso con todo tipo de vituperios y vilezas dirigidas hacia el Creador, dando con ello, en la soledad absoluta, llegando a la destrucción total de su persona (Quintás, 2006, pág. 276).

5. La integración como la vinculación estrecha de dos realidades

No cabe duda que es decisivo para nuestra formación con miras al amor verdadero, el descubrir el modo, en que nuestras potencias pueden llegar a vincularse estrechamente en aras de nuestro camino hacia el *ideal* y hacia las realidades más valiosas, unión mediante la cual llegamos a lo mejor de nosotros mismos.

El profesor Quintás nos indica que: “Debido a nuestra condición corpórea y espiritual, los seres humanos tendemos por naturaleza a *integrar* nuestras diversas potencias, las instintivas y las espirituales” (2013, págs. 37-38). Aunque también es cierto que muchas veces tendemos a desligar nuestras diversas potencias, decantándonos por unas en lugar de otras. Así, hay quien, apostando por la razón, anula el sentimiento, y quienes de puro sentimiento anulan la razón. O bien, quienes dando peso a lo que tiene que ver con lo corpóreo se desentienden de lo espiritual, y los que, afanándose en lo espiritual, terminan por destruir lo corpóreo. Estos riesgos son latentes y muy comunes, por ello el profesor Quintás nos advierte que: “Saber integrar aspectos diversos de la vida es un arte que debemos aprender” (1999, pág. 112).

Para comprender mejor a qué nos referimos cuando decimos que integrar es un tipo de vinculación estrecha, debemos mantenernos en un nivel ambital, pues mientras en el nivel de los objetos podemos hablar de yuxtaposición, que es un tipo de unión muy pobre; pensemos, por ejemplo en yuxtaponer un libro y otro, esto es, simplemente colocar uno al lado del otro. De igual forma, podemos hablar de la fusión, un modo de unión, de tal intensidad, (se puede pensar en la fundición de dos metales y su fusión posterior) que resulta inviable para realidades que actúan entreverando sus posibilidades, pues la fusión inhabilita esa capacidad, al anular la distancia de perspectiva necesaria. Por ello, podemos decir que: “Integrar es engranar dos realidades de modo tal que conserven su modo propio de ser y colaboren fecundamente a una misma tarea” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 42).

Como podemos adivinar, la integración se hace posible cuando somos capaces de distinguir entre diversos elementos, o más propiamente, entre diversas realidades, pertenecientes a distintos niveles. Una vez que somos capaces de vincularlas de modo tal que su conjunto se despliegue armoniosamente (porque conservando su modo propio de ser entran a ocupar el lugar que les corresponde dentro del conjunto), entonces podemos decir que dichas realidades se han integrado: “Vincular realidades y actos que son distintos y de diverso rango para dar lugar a un conjunto lleno de sentido significa integrarlos” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 42).

Para darnos una mejor idea acerca de lo que implica la *integración*, hemos de acudir a un buen amigo de Unamuno: Soren Kierkegaard, quien en su obra *La validez estética del matrimonio* se propone mostrar, cómo lo estético puede mantenerse en el matrimonio, es decir, integrarse, a pesar de los obstáculos que se lleguen a suscitar (Kierkegaard S. , 2023, pág. 76). Y ya que nuestro trabajo se propone poner de manifiesto las consideraciones que guardan relación con el amor, en su sentido más amplio, nos vendrá bien abordar la cuestión de la integración desde esta perspectiva.

La obra en cuestión está escrita en forma epistolar, por tanto, el presunto autor, un tal Wilhelm, le escribe a uno de sus amigos para defender la postura, según la cual, el primer amor puede mantenerse en el matrimonio, e incluso, concordar entre sí (Kierkegaard S. , 2023, pág. 115). Wilhelm sabe que a su amigo, lo que le atrae, es el primer amorío: “Una sonrisa de una bella muchacha que se halle en una situación interesante, una mirada suya atrapada al vuelo, eso es lo que buscas codiciosamente” (Kierkegaard S. , 2023, pág. 75). Podemos decir que el amigo de Wilhelm se mantiene en lo que Kierkegaard considera como el estadio estético, estadio caracterizado por la inmediatez de las sensaciones que procuran cierto placer; es el estadio en donde se halla el clásico gozador voluble, ávido de sensaciones placenteras.

Wilhelm, sin embargo, sabe bien que su amigo, el cual se precia de acumular esas miradas que le satisfacen, debe tolerar, al mismo tiempo, ser objeto de la complacencia de los demás: “Tú que tanto te precias de ser un espectador, debes aceptar en compensación el que se te tome como objeto de observación” (Kierkegaard S. , 2023, pág. 75). Y es que, aquel que reduce la condición de otros, irremediablemente termina por hacer lo propio consigo mismo.

La primera consideración es plantear si el amor se sostiene desde el estadio estético, y la segunda es: cómo podría haber integración entre este estadio y los estadios superiores, cuya expresión, en el texto de Kierkegaard, es el matrimonio. Wilhelm le plantea a su amigo que si el amor dependiera de los sentidos, entonces no podría referir a la eternidad, esto es, a la permanencia, sino que quedaría sujeto a lo temporal y efímero, luchando por eternizar el instante, y en ese caso: “se esencializa el momento” (Kierkegaard S. , 2023, pág. 90). En el entendido de que todo lo relativo a los sentidos es simplemente cosa del momento, y que por ello, visto desde este nivel, lo que queda es buscar la gratificación inmediata, el amor no puede apoyarse en ello, pues de otro modo, quedaría sujeto a la fugacidad de dichas complacencias y desaparecería en un abrir y cerrar de ojos.

Siguiendo por este camino, Wilhelm propone que: “La verdadera eternidad en el amor la da la verdadera ética, y por eso lo salva real y prontamente de la sensualidad. Pero para crear esta verdadera eternidad es necesaria una determinación de la voluntad” (2023, pág. 89). Asociamos ahora al amor con el segundo estadio de vida que para Kierkegaard era el estadio ético, y además, entra en juego la voluntad, para llevar a cabo ese paso de un estadio a otro. Este tránsito promete la permanencia del amor, al ya no estar regido por las efímeras complacencias del momento.

Aunque este tránsito entre estadios no quiere decir que dichas complacencias se anulen, sino que son asumidas y dirigidas desde el estadio ético, esto es, desde el matrimonio. Y Wilhelm es claro, no habla ni del matrimonio de conveniencia, en donde se mezcla el amor inmediato y la inteligencia interesada (Kierkegaard S. , 2023, pág. 95), ni del matrimonio civil (Kierkegaard S. , 2023, pág. 91), que también tiene la posibilidad de ser caduco. Dichos matrimonios “no han ganado esa conciencia de eternidad que es el atributo de la ética y que es indispensable para que la unión se convierta en matrimonio” (Kierkegaard S. , 2023, pág. 94). El matrimonio para Wilhelm “es una institución esencialmente cristiana” (2023, pág. 96), y con ello, remite al último estadio: al religioso.

Y la cuestión fundamental es darse cuenta de que: el matrimonio debe integrar los elementos del primer amor, pues de otro modo, se volvería una simple asociación con fin a un logro particular (Kierkegaard S. , 2023, pág. 100), de manera semejante a lo que vimos anteriormente que sucedería si se quedara únicamente en el estadio estético,

donde el amor se volvía pura búsqueda del placer instantáneo. Vemos que, sin *integración* entre las realidades que constituyen el matrimonio y las que hacen parte del primer amor, no es posible que se dé el amor verdadero en toda su extensión.

La *integración* hace posible que el matrimonio no se vuelva contrato social, ni mera complacencia efímera. Y con esta *integración* no queda modificado el modo propio de ser del primer amor, sino que “solamente ha sido incorporado a una concentración superior (...) ha quedado enrolado en lo ético” (Kierkegaard S. , 2023, pág. 115). Podemos decir que entre el matrimonio y el primer amor no hay una *oposición*, sino un *contraste*.

Romano Guardini fue uno de los que se dedicó al estudio de lo que él denominó el *contraste* (Gegensatz), con el cual refería a: “Esta relación especial, en la que dos elementos se excluyen el uno al otro y permanecen, sin embargo, vinculados e, incluso se presuponen mutuamente” (1996, pág. 79). Guardini supo ver que muchos aspectos de la realidad que parecían oponerse, realmente eran complementarios, se exigían mutuamente, pues a pesar de estar delimitados unos de otros, mantenían una estrecha vinculación, la cual nosotros hemos llamado: *integración*.

Un ejemplo de los contrastes que propone Guardini como intraempíricos es el acto y la estructura. Nos dice que en primer lugar nosotros experimentamos nuestra vida como acto, es decir como una actividad incesante, nos mantenemos inmersos en un continuo acontecer, un permanente cambio; y sin embargo, no hay ningún acto puro, pues todo acto tiene un punto de partida, procede de un punto estático, y del mismo modo que experimentamos nuestra vida como cambio, también nos experimentamos a nosotros mismos como algo duradero, como poseyendo una estructura que se autoafirma, aunque, de igual manera, no podemos aludir a ningún ser que sea estructuralmente puro, estático (Guardini, 1996, págs. 85-87).

Ciertamente, es propio del hombre el darle más peso a uno de los elementos que conforman un *contraste*, en este caso, si damos más peso al acto, caemos en el relativismo, en un dinamismo absoluto; mientras que si tendemos hacia la estructura caemos en un estatismo rígido. Del mismo modo, como antes lo mencionamos, si se sigue el camino puro del estadio estético decaemos en un hedonismo sensacionalista, pero si hacemos lo propio con el estadio ético, entonces el amor se vuelve un contrato social. Lo esencial es aprender a *integrar* lo que, en un primer momento, nos parece un

dilema, pero que realmente resulta en *contraste*. Esta *integración* es lo que Guardini denominaba como una “mutua exclusión e inclusión” (1996, pág. 89). Guardini explica, con respecto al *contraste*, que:

No se trata, de una síntesis de dos elementos en un tercero. Ni de un conjunto cuyos polos representen partes. Ni mucho menos de una mezcla tendente a lograr cierta forma de equilibrio. Estamos, más bien, ante una relación originaria, totalmente singular: un protofenómeno (1996, págs. 89-90).

Lo anterior nos lleva a concebir a las realidades de un *contraste* como autónomas, con fronteras bien delimitadas entre ellas; son irreducibles e inconfundibles, y al mismo tiempo, están ligadas indisolublemente, sin que exista la posibilidad de concebir una, sin la otra (Guardini, 1996, pág. 90), a menos, eso sí, de que nos atengamos a las consecuencias de pretenderlo.

Volvamos ahora al entramado que dejamos pendiente con Kierkegaard. Wilhelm continua con su defensa de la *integración* del primer amor en el matrimonio, aludiendo también al tercer estadio: el religioso; y esta vinculación se da a través del agradecimiento que los amantes tributan a Dios (Kierkegaard S. , 2023, pág. 125), y en esto, procuremos especial atención. Ese agradecimiento es propio de quien se humilla ante Dios y recibe a la persona amada como un don que proviene de Él, y que, por lo tanto, no es producto de una conquista, pues nos dice Wilhelm que, para el hombre que de verdad ama a su amada “no aguantaría el haberla logrado como un botín” (Kierkegaard S. , 2023, pág. 125).

Lo que bien señala Wilhelm no es otra cosa que una escalada en los niveles de realidad; le parece despreciable intentar hacer ver a la amada como el producto de una conquista, como un botín, como si de un *objeto* se tratara. En cambio, cuando se descubre que el amor es fruto de una entrega libre y completa, entonces la actitud natural que se debería adoptar es la de la humillación ante Dios, pues es Él, quien en todo caso, posibilita que ese amor surja de ese modo. Así se descubre, en la entrega de la amada, un elemento fundamental del amor: ser un don, un regalo; inalcanzable si no es por vía de la libertad, pues un regalo no se conquista, simplemente se recibe con agradecimiento. Incluso Wilhelm se muestra especialmente elocuente a continuación: “Ahora que ella da gracias a Dios por el amado, su alma está asegurada contra el sufrimiento; dando gracias a Dios aleja al que ama, pero sólo el tramo que precisa para

tomar aliento” (Kierkegaard S. , 2023, pág. 125). La amada cobra *distancia de perspectiva* cuando da gracias, porque el don del amado le remite a Dios, es capaz de ver la realidad en conjunto e *integrar* los ámbitos que se entreveran de forma jerárquica.

Incluso, Wilhelm juega con la explicación de una misma expresión amorosa, pero experimentada desde dos niveles de realidad, o en este caso, dos estadios distintos: “Habláis muchísimo del abrazo erótico, pero ¿qué es este en comparación con el abrazo conyugal? (...) ¡Qué vigor en la exclamación conyugal: mío! Porque la voluntad, la decisión, el propósito cobran toda una tonalidad más elevada” (Kierkegaard S. , 2023, pág. 126). La expresión de Wilhelm apunta a esta capacidad de integrar distintas realidades; y en esa *integración*, que se ordena siempre desde los niveles superiores de realidad, se suscita la *transfiguración* de dichas realidades: el abrazo erótico se convierte en abrazo conyugal, y ya no expresa el mero deseo, sino la unión entre los cónyuges. “La unidad que implica el acto de *integrar* presenta un matiz *jerárquico*, porque unos actos son asumidos por otros de rango superior no para anularlos sino para otorgarles su plenitud de sentido” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 401).

Wilhelm termina su defensa con una antigua leyenda servia, que describe la historia de un gigante que llega a casa de un labriego con la intención de participar en su comida. El labriego, le recibe y dispone todo cuanto puede proveer su hogar y lo sirve a la mesa. Los ojos voraces del gigante engullen con la mirada los alimentos antes de comenzar el banquete. El labriego no desconfía en ningún momento, ni se plantea la posibilidad de que la comida no sea suficiente. Es así que, cuando el gigante se disponía a tomar el plato para iniciar el festín, el labriego le detiene, y le indica que en su casa es costumbre empezar con una oración; el gigante concede aquello “y he aquí que hubo suficiente para ambos” (Kierkegaard S. , 2023, pág. 221).

Esta historia expresa con honda belleza el modo de *integrar* realidades de distinto nivel. El gigante, sin duda, estaba dispuesto a devorar todo cuanto se le había servido a la mesa; movido desde el estadio estético, sólo podía pensar en el disfrute de la comida. La oración del labriego es el modo de elevarse a los otros estadios, entonces el acto mismo de comer sufre una *transfiguración*, al vincularse estrechamente a otras realidades, ya no es un mero acto de disfrute, ahora la misma comida, puede expresar el deseo generoso de compartir el alimento y, en última instancia, remitir a Dios, que es de quien provienen los frutos de la tierra. Por eso, a propósito de esta historia, el profesor

Quintás señala que: “Una buena medida para evitar que la avidez nos despeñe es detenernos a realizar un acto de creatividad” (2017, pág. 230). Y la oración, en este caso, es un acto de creatividad, porque logra *integrar* distintas realidades, dotándolas de un sentido renovado.

En el libro de Tobías se narra una historia que guarda similitud a la leyenda servia a la que alude Wilhelm. En este libro presenciamos la boda entre Tobías y Sara, una joven inteligente y guapa que ya anteriormente se había casado siete veces, pero cada vez había sufrido la desventura de que un demonio mataba al esposo, justo antes de que se pudiera consumar el matrimonio en el acto conyugal. Ante este temor, Tobías recibe las siguientes indicaciones del ángel Rafael: “Antes de unírte conyugalmente a ella, levántense los dos, y oren y supliquen al Señor del cielo que tenga misericordia de ustedes y los salve” (Tob 6, 18).

Es así que, la noche de bodas, Tobías anima a su mujer a levantarse antes de pasar la noche, y le pide que oren juntos al Señor. Sara accede y ambos se dirigen a Dios en oración. La oración de Tobías (Tob 8, 5-8) termina del siguiente modo: “Señor, yo no me caso con esta pariente mía arrastrado por la pasión, sino con recta intención. Ten misericordia de los dos y danos una larga vida” (Tob 8, 7). Al día siguiente, los criados ya se habían dispuesto a cavar la fosa para el nuevo marido (Tob 8, 10), pero he aquí, que aquella mañana, no hubo muerto alguno.

6. Diferencia entre significado y sentido

Una de las claves en nuestra formación para el amor, es la de saber distinguir apropiadamente entre el *significado* de una acción y el que ésta tenga *sentido*. Con el objetivo de clarificar esta distinción, planteemos algunas consideraciones en torno al sentido y veamos cuan relacionado está a una visión jerárquica de la realidad, y a la capacidad de reconocer la cualidad *ambital* de la misma.

Para comenzar, podemos aludir al Profesor Quintás que nos delimita lo siguiente: “El sentido surge siempre en un contexto, en una trama de relaciones entre ámbitos. De ahí que, para captar el sentido de un hecho, una palabra, una idea, haya que sobrevolar los distintos elementos que entran en juego” (2008, pág. 37). Este primer acercamiento es ya revelador, pues podemos notar su amplia relación con la capacidad de ver holísticamente el entramado de realidades que se presentan en una situación

concreta, y de ese modo, poder “ver el papel que juega cada uno respecto a los demás y al todo” (Quintás, 2008, pág. 37).

Una manera sencilla de hacer patente esta condición del *sentido*, se nos expresa claramente si pensamos en alguno de nuestros juegos de la infancia. Las posibilidades de todo juego se erigían sobre las bases de ciertas reglas que lo encauzaban y le daban posibilidad de desarrollo, si alguien se mantenía al margen de dichas reglas y no las respetaba, entonces no entraba en juego y sus acciones no tenían *sentido*. Así, el *sentido* de las acciones que se presentan en un juego, se sustenta en la medida en que mantiene relación con las reglas que lo rigen. Si alguien, en mitad de un partido de fútbol, tomara el balón con las manos y lo llevara hasta la portería rival, cometería una falta a las reglas y su acción no tendría *sentido*. En cambio, las jugadas hechas dentro de la normativa propia del juego y que ciertamente encauzan al equipo a la victoria, son acciones llenas de *sentido*, pues remiten tanto a su normativa, como al objetivo del juego que le es inherente. “El sentido de las realidades, de las actitudes y acciones se alumbra cuando tomamos altura y ganamos una visión global de las circunstancias” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 250).

Ahora intentemos precisar las diferencias entre el *sentido* y el *significado* de una acción, hecho o palabra. Mientras el *sentido*, como hemos dicho, refiere a una visión global de la circunstancia particular a la que aludimos, y por sobre todo, a las realidades más valiosas; el *significado* se queda en los estratos más evidentes y destacados del hecho o acción, sin remitir con profundidad, al entramado de realidades que la conforman.

El comer, por ejemplo, tiene siempre un significado particular, asociado a la reposición de las fuerzas, a complacer el gusto (Quintás, 2008, pág. 37), y sin embargo, cuando comemos, por ejemplo, en una reunión familiar que se ha llevado a cabo para celebrar la alegría de los vínculos fraternos, siendo esa comida su expresión y al mismo tiempo el campo de fortalecimiento de dichos vínculos, entonces el comer adquiere un *sentido* particular, pues remite al entramado global de las circunstancias. Con ello, el significado inicial del comer no se anula, sino que se matiza y enriquece (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 43). Se nos muestra, por tanto, que el *sentido* y el *significado* no se oponen sino, al contrario, se complementan. “El sentido viene a ser el

significado especial que adquiere un término cuando es visto en una trama de relaciones” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 43).

Esta complementariedad entre el *sentido* y el *significado* exigen una especie de atención bifronte (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 44), es decir, que atiende a varias realidades, de distinto rango, a un mismo tiempo. Debemos tener en cuenta, en todo momento, que: “Cuanto hacemos en un nivel de la realidad gana su pleno sentido en niveles superiores” (Quintás, 2004, pág. 213). Con esto llegamos a un aspecto clave en cuanto al *sentido* se refiere, y es que: se afianza desde los niveles superiores. Mientras comer mantiene su *significado* en el nivel 1, cuando lo hacemos para reponer fuerzas o para el disfrute personal, gana *sentido* cuando remite al *encuentro* del nivel 2, en una convivencia familiar, o cuando remite a los *ideales* del nivel 3, en este caso el de la unidad que se promueve en la familia. Y con esto, no queremos decir que se pase de un nivel a otro como si concibiéramos una escisión entre ellos, pues lo que realmente sucede es que se *integran* unos con otros, y esta integración es posible porque: “cada realidad gana todo su valor y adquiere su pleno sentido cuando es asumida activamente por una realidad que se halla en un nivel más alto” (Quintás, 2004, pág. 262).

Así, una comida tiene su *significado* más a menos definido, respondiendo a necesidades fisiológicas o de disfrute (nivel 1), adquiere *sentido* si se presenta para fortalecer los vínculos familiares, promoviendo el *encuentro* (nivel 2), pero ese *sentido* se perfecciona a medida que apela a niveles más altos, la misma comida puede ser la expresión del ideal de la unidad (nivel 3), que ya se ha asumido como motor de nuestro actuar, y al que tendemos a cada momento. Las realidades de niveles inferiores son asumidas y perfeccionadas por las realidades de niveles superiores.

Pero para ahondar más en esto, acudamos a uno de los autores que más énfasis ha puesto en las cuestiones del *sentido* en nuestros tiempos, y nos referimos no a otro sino a Viktor Frankl y a su ya muy conocida y estudiada obra *El hombre en busca de sentido*.

La reflexión que hace Frankl acerca del *sentido*, es verdaderamente iluminadora. Bien sabemos que dicha reflexión se desprende a partir de su desafortunada experiencia en varios campos de concentración nazi, y a lo largo de varios años, precisamente en donde la vida de un hombre valía menos que la de un animal. Pero en estas condiciones tan depauperantes, Frankl descubre verdaderas proezas humanas, que le revelan que un

hombre no está al cien por ciento condicionado por su entorno, sino que: “El hombre puede conservar un reducto de libertad espiritual, de independencia mental, incluso en terribles estados de tensión psíquica y física” (Frankl, 2024, pág. 95). Y era de esa libertad interior de lo que dependía si un hombre se volvía o no en “juguete de las condiciones del campo” (Frankl, 2024, pág. 95).

Y esta lucha incesante, para no perder la dignidad y la libertad, se vuelve patente en la narración de Frankl, y es crucial, pues él mismo descubrirá, a su tiempo, que: “Precisamente esa libertad interior, que nadie puede arrebatar, confiere a la vida intención y sentido” (2024, pág. 96).

Lo primero que podemos señalar es la inmensa capacidad que tenían en los campos de concentración para intentar reducir la condición humana, llevándola a los escenarios más miserables. Frankl alude, a lo largo de su relato, a distintas estratagemas que eran empleadas en los campos, que perseguían precisamente este fin, y que iban desde el despojo de sus pertenencias (incluidos los documentos de identificación), el intercambio de su nombre por un número, el cual era tatuado en su piel (2024, pág. 35); hasta hacerles que se afeitaran todo el cuerpo, de modo que, confiesa Frankl: “Apenas nos reconocíamos unos a otros” (2024, pág. 47).

Los castigos, el trabajo extenuante, la nula alimentación, el mal descanso, la ausencia de posibilidades de higiene y abrigo, eran otras condiciones que se aunaban a esta incesante lucha por despojar a aquellos prisioneros de su condición humana. Frankl señala que después del shock inicial de internamiento, al prisionero le seguía una etapa de apatía, de insensibilidad profunda, y que además, se buscaba intencionalmente acelerar esta etapa, haciendo que los recién llegados limpiaran los excrementos y las letrinas, castigando severamente toda reacción que contrariara la tarea (Frankl, 2024, pág. 53). En cierto momento, otro prisionero les reveló al grupo de recién llegados de Frankl, aquello de lo que se trataba la vida en los campos: “Si queréis seguir vivos, el único modo de conseguirlo es aparentar capacidad de trabajo” (2024, pág. 52). La vida en los campos se reducía a sobrevivir del modo que fuera.

Es terrible imaginar hasta qué punto, la vida en los campos degradaba la condición humana. En un caso particular, Frankl nos cuenta que, mientras se encontraba reparando las vías del ferrocarril, bajo una tormenta de nieve, se dispuso a hacer una

pequeña pausa para recobrar el aliento, gesto que fue notado por un guardia que, no le castigó, ni le reprimió por la fuerza su conducta, sino que:

En lugar de eso, se agachó alegremente, cogió una piedra y me la arrojó. Así se llama la atención de un animal doméstico para que vuelva a su trabajo, una criatura con la que se tiene tan poco en común que ni siquiera se la castiga. Aquella piedra me hirió más que los latigazos o los insultos soeces. Se quedó imborrable en mi corazón (2024, pág. 56)

Lo que más dolía, en esas condiciones, nos cuenta Frankl, no eran los latigazos o los castigos, sino la pérdida de su condición de persona, el ser tratado como un animal. En otra ocasión, cuando uno de sus amigos se tambaleaba al cargar una pesada traviesa, Frankl, quien ya se dirigía hacia él para ayudarlo, recibió un fuerte golpe y la orden de volver a su puesto, “minutos antes, el mismo guardia nos había dicho que los *cerdos* como nosotros no teníamos espíritu de compañerismo” (Frankl, 2024, pág. 57).

Estas circunstancias tan deplorables no tardan en surtir efectos devastadores en los prisioneros, haciéndoles perder de vista su humanidad. Pronto surge una nueva concepción de hombre: “No soy más que una mínima parte de una gran masa de carne humana, encerrada tras la alambrada de espino, hacinada en un barrancón de adobe. Una masa que cada día se descompone, porque ya no tiene vida” (Frankl, 2024, pág. 62). Vemos con claridad que, las condiciones extremas de los campos, condicionaban fuertemente la postura de los prisioneros hacia actitudes egoístas de supervivencia: “la vida infrahumana que nos impedía pensar en otra cosa que no fuera el alimento” (Frankl, 2024, pág. 63). “En la mayoría de los reclusos, la reducción a los instintos más básicos y el continuo esfuerzo concentrado en *salvar el pellejo* llevaba a despreciar todo lo que se apartara de ese único objetivo” (Frankl, 2024, pág. 64).

En estas circunstancias, se provocaba una violenta subversión de los valores: “Influido por un entorno que no reconocía la vida y la dignidad humanas, que despojaba al hombre de voluntad y lo reducía a *carne de exterminio* (...) la persona acababa por perder sus principios morales” (Frankl, 2024, pág. 80). Lo valioso se perdía de vista y todo era sustituido por un afán egoísta: conservar la propia vida. Y esta era la forma más certera para despojar de su humanidad a todos aquellos desafortunados.

El camino del mismo Frankl para hallar el sentido de todo aquello, pasa por varias etapas, y no precisamente fueron sucesivas unas de otras. Podemos aludir a la etapa en la que se refugiaba en su interior, trayendo a su mente la imagen de su esposa, lo cual le provocaba un “estado de embriaguez” (Frankl, 2024, pág. 69), estado que le procuraba una satisfacción que contrastaba fuertemente con sus condiciones de vida, de modo que ya no importaba si su esposa estaba viva o no, la satisfacción de esas ensoñaciones, en las que hablaba y contemplaba a su esposa, le seguiría procurando un lugar de aislamiento a sus tormentos. Un tipo de satisfacción similar surgía en algunos prisioneros, cuando contemplaban un bello paisaje o un colorido atardecer. En medio de aquellas contemplaciones, podían entrever, algo verdaderamente valioso, y esto lo revela un prisionero que, al contemplar un bello atardecer pronunció: “¡Qué hermoso podría ser el mundo!” (Frankl, 2024, pág. 72).

Frankl describe, más adelante, otros intentos que estaban en mejor camino de elevar su condición humana en medio de aquella situación. Descubre pues, que el humor es un buen recurso en la lucha por la supervivencia, de modo que, le sugería a uno de sus amigos, que cada día, procuraran inventar una historia divertida que pudiera suceder una vez que los liberaran (2024, págs. 74-75). Así, ya no se hacinaba en ensoñaciones que le procuraban cierta satisfacción, en esos casos, sin duda necesaria, sino que ahora se elevaba un tanto más a la vida creativa-creadora, y lo hacía además, junto con un amigo, en un acto de camaradería.

Pero el *sentido*, por más contra-intuitivo que parezca, comienza a aparecer a medida que Frankl opta por olvidarse de su afán de sobrevivir. El primer ejemplo de ello, aparece cuando Frankl, contra las recomendaciones de sus amigos decide acudir como médico a un campo con enfermos de tifus, a pesar de su propia debilidad física, lo cual comprometía irremediablemente su vida, “pero ya que tenía que morir, al menos que mi muerte tuviera algún sentido” (Frankl, 2024, pág. 80). El primer paso hacia la libertad y el *sentido* había sido dado, aunque todavía era de forma limitada: “Para mí era una simple cuestión matemática, no un sacrificio” (Frankl, 2024, pág. 80).

Frankl deja manifiesta otra condición frecuente en los presos y es que: “El prisionero de un campo de concentración padecía un miedo atroz a tomar decisiones o a tener cualquier tipo de iniciativa (...) el prisionero prefería que el destino decidiera por él” (2024, pág. 87). Esta condición no es sorprendente, pues al vivir en condiciones

inhumanas, se padece el profundo letargo de la libertad de elegir; aquellos desafortunados prisioneros, lo eran, no sólo físicamente, sino espiritualmente, pues no eran capaces de elegir, ni siquiera, lo que estaban forzados a hacer para mantenerse con vida.

Y la prueba se le presenta a Frankl. En una ocasión, mientras se planteaba la posibilidad de huir junto con uno de sus compañeros, estando ya todo dispuesto, tuvo la determinación de darles una última visita a los enfermos que tenía a su cargo. Uno de ellos, al verle contrariado, adivinó su intención y le preguntó: “¿Tú también te vas?” (Frankl, 2024, pág. 88). Esa pregunta empeoró la angustia que se suscitaba en el interior de Viktor Frankl, a quien se le presentaba la prueba de elegir entre la generosidad o el egoísmo, entre su propia vida y la de otros, entre la libertad de elegir o el abatimiento de ser forzado a escapar para conservar la vida. Lo que Frankl narra después es luminoso:

De repente decidí, por una vez, sobreponerme a mi destino. Salí a toda prisa y le dije a mi amigo que no podía irme. Tan pronto como expresé la resolución de quedarme con los enfermos, desapareció la inquietud interior. No sabía qué nos depararía los días siguientes, pero había ganado una paz interior que nunca antes había experimentado. Volví al barracón, me senté en los tablones, a los pies de mi paisano, y traté de consolarlo; luego hablé con los demás, intentando calmar sus delirios. (2024, pág. 89).

Es así que Frankl, llega a una madurez personal que es de admirar, y la cual le revela que: “vivir significa asumir la responsabilidad de encontrar la respuesta correcta a las cuestiones que la vida plantea, cumpliendo la obligación que nos asigna” (Frankl, 2024, pág. 106). Con ello, comienza a encumbrar su condición de hombre nuevamente y a derribar la concepción de hombre que de antiguo se había hecho, por permanecer en esas condiciones tan duras. Pero esta restitución no le vino sólo de la conquista de su propia libertad, sino también de la de otros:

Recuerdo el día que un capataz me dio a escondidas un trozo de pan, seguramente de su propia ración del desayuno. Y me obsequió con algo más, *algo* más humano que me hizo saltar las lágrimas: la palabra y la mirada con que acompañó el regalo (Frankl, 2024, pág. 115)

Al fin, llega nuevamente a plantearse: “¿Qué es en realidad el hombre? Es el ser que siempre *decide* lo que es. Es quien ha inventado las cámaras de gas, pero también el que ha entrado en ellas con paso firme, musitando una oración” (Frankl, 2024, pág. 115).

Y sin embargo, debemos advertir que con frecuencia Frankl confunde el *sentido* con el *propósito*⁹, por ello veía adecuado proponerse siempre un objetivo que funcionara como acicate o estímulo para la vida (Frankl, 2024, pág. 105). La añoranza de un futuro proyectado por la imaginación, mantuvo a varios con vida, pero esa añoranza, ciertamente, no da *sentido* a la vida, el mismo Frankl declara: “¡Desdichado quien descubrió una realidad totalmente distinta a la añorada en los años de cautiverio! (2024, pág. 121).

Tenemos por seguro que hubo quienes lucharon por sobrevivir con el propósito de reunirse con sus familias después del cautiverio, y que se vieron desilusionados al encontrarse con una realidad totalmente distinta a la que esperaban. Ya sea porque su familia no había logrado sobrevivir, ya sea porque al volver, eran recibidos, “nada más que con un encogimiento de hombros y frases rutinarias” (Frankl, 2024, pág. 121). La efectividad de esta capacidad de proyectar lo esperado, para dar un incentivo para seguir viviendo, no debe confundirse con la capacidad de dotar de *sentido* a la vida.

El *sentido* posibilita la apertura hacia el futuro, pero no se halla en el futuro, sino en las realidades de niveles superiores que encauzan y ordenan la vida de una persona. Cuando Frankl decide, apostando por la generosidad, quedarse con los enfermos en lugar de huir, se muestra resuelto para lo que vendrá, a pesar de que él mismo confiesa desconocerlo. El *sentido* viene dado porque apela a realidades de niveles superiores: a la libertad, a la generosidad; eso explica sus actos. De otro modo, ¿no sería un insensato alguien que, teniendo la oportunidad de huir de esas condiciones de vida, rehúsa esa posibilidad para permanecer voluntariamente en esa pesadilla?

El *sentido* no se halla en el futuro, como en el caso del *propósito*, pero sí nos prepara para él, pues una vez que, apelando a realidades superiores, respondes a las condiciones que te presenta la vida, entonces te hallarás bien dispuesto para afrontar lo que venga, pues una vez que has elegido tu dirección primordial, te será más sencillo

⁹ Propósito proviene del latín *propositum* formado por *pro* (hacia adelante) y *positum* participio de *ponere* (poner). Vendría a significar algo así como poner por delante; y esto a fin de alcanzarlo.

disponer por ese camino a cada paso que des. Por eso, el profesor Quintás nos dice que: “Una acción tiene sentido cuando está bien orientada”, esto es, cuando se sitúa con orden hacia las realidades superiores a las que apelamos. Por eso es que Frankl, cuando generosamente decide quedarse, no sólo lo hace, sino que pronto se dispuso a consolar y calmar los delirios de sus pacientes. Una vez que ha optado por la generosidad, le es posible orientarse con facilidad, ahora sabe el camino por el cual cada gesto, palabra o acción, cobrarán *sentido*.

El *sentido* no es un contrapeso, algo como: sufriré esto pero en el futuro valdrá la pena una vez que llegue a mi objetivo. Ser contrapeso es algo más propio del *propósito*. Y esta confusión lleva al mismo José Benigno Freire, a quien se le ha encargado el prefacio de la edición que hemos venido trabajando, a concebir el *sentido* como una palanca para la acción concreta y cotidiana (Frankl, 2024, pág. 24), analogía que surge por concebir el *sentido* como un contrapeso del sufrimiento o de las dificultades de la vida. Pero el *sentido* no se trata tanto de la recompensa futura, sino de orientarse a través de realidades valiosas. Si se elige ser bondadoso, o justo, o generoso, o si se elige amar verdaderamente, entonces tus acciones pueden cobrar *sentido* porque apelan a ese valor y tienes la posibilidad de orientar tu vida; te hayas bien dispuesto para afrontar el futuro, no para evadirte de él con ensoñaciones, proyectando tus deseos, sino porque la irrupción de lo valioso en tu vida te dará, en todo momento, la pauta para actuar siempre con *sentido*.

Por último, aludamos a un pasaje de la vida de Viktor Frankl que no se narra en su famosa obra, pero José Benigno Freire hace alusión a él, aunque en el prefacio de la edición del 2004. El pasaje tiene que ver con el momento en que Frankl, antes de la invasión alemana, consigue un visado de los Estados Unidos, y con ello, la posibilidad de escapar de la inminente captura nazi. Para ese momento ya se conocía, con cierta certeza, las atrocidades que se estaban cometiendo, por lo cual, la decisión que debía tomar le procuraba una verdadera prueba, tomando en cuenta que sus padres no había corrido con la misma suerte, y no habían podido asegurarse la documentación adecuada para escapar de la invasión.

Con esa profunda prueba en el corazón, Frankl decide dar un paseo por la ciudad, hasta llegar a la catedral de San Esteban, donde meditó su situación en medio de una profusa música de órgano. El dilema de Frankl era tal, que no hallaba manera de

definir lo que debía hacer, si aprovechar el visado y viajar a Estados Unidos, donde además se le abriría la posibilidad de su futuro profesional, pero eso sí, teniendo que abandonar a sus padres a un futuro incierto y desconcertante. Al volver a casa, encontró un pequeño pedazo de mármol, cuyo origen desconocía. Su padre le explicó que pertenecía a una sinagoga que habían quemado, y que era un pedazo perteneciente a las tablas de los mandamientos de la ley de Dios, específicamente la inicial de uno de ellos: “Honra a tu padre y a tu madre para que vivas muchos años en la tierra” (Ex 20, 12).

Frankl supo lo que debía hacer, dejó vencer su visado y permaneció con sus padres. Luego, cuando ya cautivo, pudo administrarle una ampollita de morfina a su padre que agonizaba, por los síntomas de un edema pulmonar, evitándole así, el dolor en sus momentos finales, Frankl nos refiere haber experimentado una maravillosa sensación, fruto de la certeza de que había hecho lo que debía: el haber permanecido con sus padres hasta el fin (2004, págs. 11-13).

Frankl abandonó sus propias aspiraciones, apelando a realidades de niveles superiores, en este caso: la fidelidad, el respeto por la vida de sus padres, el amor de quien acompaña hasta el fin, sin importar las consecuencias. Todo ello expresado en ese cuarto mandamiento de la ley de Dios: “Honra a tu padre y a tu madre para que vivas muchos años en la tierra” (Ex 20, 12). He ahí que irrumpe el *sentido*, por ello esa sensación maravillosa de haber hecho lo que debía, que es fruto de quien está bien orientado; aquel que halla, a cada momento, un orden propuesto por la realidad que se volvió motor de su actuar. Esta misma experiencia, Frankl la redescubriría más adelante en el campo de enfermos de tifus.

7. El desarrollo personal implica el sacrificio más no una represión

Para abordar con claridad la diferencia entre un *sacrificio* y una *represión*, hemos de hacer algunas precisiones acerca de lo que implica la libertad y la responsabilidad que ésta conlleva.

En primer lugar, hemos de diferenciar acertadamente entre la *libertad de maniobra* y la *libertad creativa* (Quintás, 2014, pág. 53). La primera condición para llegar a ser libres verdaderamente es la de poder elegir entre distintas posibilidades (*libertad de maniobra*). Si bien, la *libertad de maniobra* es la condición primaria de la

libertad, no llegaríamos a alcanzarla en su plenitud sin la complementación de la *libertad creativa*.

Cuando elegimos, nuestra actitud puede tomar dos caminos: el del egoísmo o el de la generosidad. Si lo hacemos por la vía del egoísmo, nos inclinaremos a elegir aquello que vaya en conformidad con nuestros propios intereses. El egoísta se guía por el valor de lo que le resulta agradable, busca las gratificaciones inmediatas y en ello pone singular empeño. De este modo, el egoísta se procura siempre estar bien provisto de *libertad de maniobra*, pero su actitud le cierra el camino que le llevaría a su plenitud personal, la cual sólo es alcanzada cuando la *libertad de maniobra* se complementa con la *libertad creativa*. ¿De qué modo se lleva a cabo esta complementación o, para expresarlo mejor, esta *integración*?

El segundo camino que podemos tomar a la hora de elegir, es el de la generosidad. El que es generoso, es decir, el que no toma su propia satisfacción inmediata como valor supremo para guiar su vida, es capaz de tomar distancia de la realidad y desprenderse de lo que le resultaría más gratificante en primera instancia. Podemos enunciarlo de este modo: “La generosidad nos libera la mirada, nos capacita para ver, al mismo tiempo, una acción concreta y el ideal que la inspira y le da sentido” (Quintás, 2017, pág. 164).

El egoísta se hace presente con un tipo específico de ceguera, por eso, al estar en una situación concreta, es incapaz de ver más allá de lo que le resultaría provechoso, no puede tomar distancia de la realidad, ni tiene la capacidad de ver en perspectiva la situación toda. Podemos resumir su condición de esta manera: el egoísta se vuelve esclavo de su propia satisfacción y es la propia actitud con la que está en la realidad, la que le acorta la mirada. Con esto, debe quedar bien claro que la actitud egoísta no relativiza la realidad, sino que precisamente le hace imposible a la persona ver todas las implicaciones de la misma; pues el egoísta queda pasmado en sus propios intereses, perdiendo de vista la cualidad relacional, más no relativista, de lo real. No es extraño que el egoísta tienda con naturalidad a moverse hábil y preferentemente en el nivel 1 de la realidad, pues de lo único que podemos aspirar a obtener provecho y satisfacción inmediata es de los *objetos*.

En cambio, el que asume una actitud generosa es amplio de miras, con facilidad puede ver en una situación concreta lo que le resultaría más agradable, lo entiende como

un valor, incluso como algo deseable, pero no repara sólo en ello, sino que va más allá, la distancia de perspectiva que toma respecto de la situación se lo posibilita. Entiende que lo agradable no es, por sí mismo, el valor propicio para llevarle a la plenitud personal, ni a la libertad verdadera (*creativa*), pues sabe lo peligroso que es tomar como guía únicamente la satisfacción propia. De este modo, al estar en una situación concreta, es capaz de desprenderse de sus propios intereses y tomar como guía y fuerza de su actuar un valor superior (*ideal*), que vaya conforme a la situación particular, de ese modo, la *libertad de maniobra* (posibilidad de elegir entre distintas opciones) se *integra* a la *libertad creativa*, la cual implica elegir de entre esas opciones, la que mejor corresponda al *ideal* que se elige como móvil del actuar. Así puede renunciar a su satisfacción inmediata para ser justo, o solidario, o respetuoso, etc. Con ello, no sólo *integra* la *libertad creativa* con la de *maniobra*, sino que se mantiene abierto y bien dispuesto para captar la realidad ampliamente.

¿Pero qué significa esta renuncia a las apetencias inmediatas? ¿Qué significa este movimiento que apela por un valor en favor de otro? Es en esta *renuncia* donde podemos hallar la diferencia entre un *sacrificio* y una *represión*. López Quintás es claro: “Reprimirse significa prescindir de algo atractivo para quedarse en vacío. Sacrificarse implica preferir un valor superior a otro inferior y elevarse con ello a un nivel de realización personal más alto” (2017, pág. 199). A poco que prestemos atención, nos damos cuenta de lo importante que es ejercitar nuestra capacidad de adaptarnos al modo jerárquico de la realidad. Sólo de este modo, nuestras *renuncias* se expresan propiamente como *sacrificios* y nos ponen en vías de plenitud. Sólo así, nuestras elecciones son verdaderamente ejercidas con libertad (*creativa*) pues somos capaces de aquilatar la realidad en su amplitud, dinamismo y hondura. El egoísta sólo se ve a sí mismo, no puede más que aspirar a la *libertad de maniobra* y reclamarla aiosamente a cada momento, sin advertir que con ello se halla a contravía de su plenitud, dada por una *libertad creativa*.

Debemos ahora hacer una precisión, que tal vez nos dote de mejores posibilidades para descubrir la unidad como valor supremo. Como dijimos, la *libertad creativa* se expresa cuando preferimos un valor superior a uno inferior, como es el caso de alguien que prefiere ser solidario a procurarse un placer inmediato. Pues bien, no siempre esta preferencia deja de lado el valor al que se renuncia, así lo expresa acertadamente López Quintás: “Otras veces, la preferencia no supone dejar de lado un

valor, sino ensamblarlo en otro más elevado, asumirlo en su área de sentido, orientarlo en la dirección del mismo, otorgarle un campo de acción más relevante” (2017, pág. 199).

Pensemos en alguien que *sacrifica* lo que le sería agradable para ser solidario, en ese caso puede presentarse la siguiente situación: Al *sacrificar* lo agradable se privó seguramente de un *goce*, que le procuraría casi inmediatamente cierta satisfacción, si no hubiera renunciado a ella, esa satisfacción sería tan efímera que nuestro personaje tendría que ir, casi al instante siguiente, en la búsqueda de una nueva, convencido incluso de que puede aspirar a una mejor. He aquí la prisión del gozador voluble.

En cambio, al *sacrificar* lo agradable, puede suceder que en su acto de solidaridad descubra ese valor al que creyó renunciar, esta vez potenciado y expresado no en *goce* sino en *gozo*. Su acto solidario lo pone en relación con los demás, pues ya se ha desapegado de sí mismo, es capaz de ver, en sentido amplio. Entrar en relación es fuente de *gozo*, que a diferencia del *goce*, aquel no se desvanece como producto de una ilusión, pues esta vez, su acto le revela el esplendor de la cualidad jerárquica de la realidad, que es capaz de *integrar* diversos valores, si se decide por los de mayor rango (*ideales*). Lo agradable a lo que renunció en principio le fue devuelto, pero esta vez, potenciado y dotado de *sentido*.

Capítulo II: El amor en Del sentimiento trágico de la vida

1. El hermano de carne y hueso

Pues bien, estamos convencidos de que Miguel de Unamuno fue un pensador con gran capacidad de intuición. Es por eso que hacemos este trabajo, con la certeza de que esas intuiciones se potenciarán y robustecerán al entrar en diálogo con las categorías y los conceptos propios de una *Filosofía ambital*. Comencemos pues por explorar su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, y dejemos que el propio autor nos despliegue sus posibilidades.

Tantas veces se ha dicho que a Unamuno no le interesaba ni la idea de hombre, ni su sustantivo abstracto: la humanidad. Su interés es el hombre de carne y hueso; por tanto, para este trabajo resaltemos el interés de Unamuno en estos términos: A don Miguel de Unamuno no le importaba ni el abstracto de hombre, ni el de humanidad,

pues a él, a don Miguel, lo que le importaba era “el hermano, el verdadero hermano” (Unamuno M. D., 1984, pág. 25).

Ese hermano es el hombre concreto que, para ser capaces de conocerlo realmente, hemos de unirnos a él, de tal modo, que un día no tengamos más remedio, por no hallar mejor expresión, que llamarlo: hermano. ¿Ha de sorprendernos que la primera intuición a la que referiremos sea aquella en la que Unamuno pone a este hermano como supremo sujeto y objeto de la Filosofía? (Unamuno M. D., 1984, pág. 26)

Así, al recordar lo expuesto acerca de la *Filosofía ambital*, nos damos cuenta de que Unamuno vio acertadamente que el despliegue de la Filosofía debe mantenerse a nivel *ambital*, donde verdaderamente fructifica, a través del *encuentro*, que es en donde se hacen patentes todas sus implicaciones.

La Filosofía, expresa Unamuno, “responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción” (1984, pág. 26). Es por esta razón que Unamuno, reivindica al autor por sobre su obra, al autor como hombre concreto, pues para él, guarda mayor peso la parte afectiva o sentimental del hombre que la racional.

Podemos notar que estando inmerso en un mundo en donde se da prevalencia a la capacidad racional del hombre, Unamuno lo que intenta es llevar a cabo el esfuerzo de equilibrar la balanza, señalando y poniendo el peso en la constitución afectivo-sentimental del hombre, aunque a veces caiga en una oposición que se vuelve insostenible. Pues si acentuar la razón con radicalidad se convierte en un extremo, hacer lo propio con el sentimiento es igualmente inadecuado.

Unamuno crítica y acusa a la razón por desarraigarse completamente de la vida, por volverse pura definición, puro concepto. Es por eso que acude al hombre concreto, a la biografía del autor en cuestión; y así, se da cuenta de que en Kant, por ejemplo, hay un salto entre la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*, donde pasa a reconstruir al Dios abstracto de la primera, en el Dios de la conciencia de la segunda (Unamuno M. D., 1984, pág. 27), algo que sólo puede darse por medio del corazón y no de la razón.

Y al decirnos que descubre en el hombre Kant una honda preocupación por nuestro destino individual y personal, por la inmortalidad del alma, lo que intenta es alumbrar el hecho de que la Filosofía parte del hombre que vive, el que siente congoja, el que se preocupa ante lo irremediable de la muerte, el que le busca sentido y claridad. Por eso, la Filosofía busca una concepción unitaria del mundo, concepción que para Unamuno brota del propio sentimiento respecto a la vida misma (1984, pág. 27). Para Unamuno se piensa lo que se vive. Radicalidad que podemos entender pero no apoyar, pues desgajar de ese modo la vida de la razón nos lleva a posturas inadecuadas, por no ajustarse a lo real, ¿O es que alguien es capaz de separar su capacidad racional al sentir congoja o a la hora de sumergirse en una experiencia significativa? Nuestra facultad racional y la sentimental son ciertamente distintas, pero complementarias, y al intentar desgajar una de otra, caemos fácilmente en un error.

Luego de partir del hombre concreto, como cosa (res), del “hermano”, como sujeto y objeto de la Filosofía, Unamuno acude al hombre Spinoza, específicamente a su famosa proposición sexta de la parte III de su *Ética*, en donde plantea que cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser (Spinoza, 2011, pág. 112). Aunado a la proposición séptima y a la octava (Spinoza, 2011, págs. 112-113), permite concluir en el centro de su pensamiento lo siguiente: ese esfuerzo con que cada cosa tiende a perseverar en su ser no implica tiempo finito. Por tanto: nuestra esencia es ese anhelo por no morirnos nunca¹⁰ (Unamuno M. D., 1984, pág. 30). Y he aquí que damos con el centro y la inquietud máxima que edifica la agonía Unamuniana.

Pero a pesar de ello, a consideración de Unamuno, Spinoza no pudo llegar a creer en la inmortalidad de su alma y su filosofía se le volvió una consolación para su falta de fe (1984, págs. 30-31).

Ese anhelo de inmortalidad es muy específico porque se dirige al hombre concreto, a lo que lo hace ser uno y no otro; Unamuno plantea que “lo que determina a un hombre es un principio de unidad y un principio de continuidad” (1984, pág. 31). El principio de unidad lo asocia a la dimensión espacial, por medio del cuerpo, y luego en la acción por medio del propósito; mientras que al principio de continuidad lo asocia

¹⁰ Unamuno enfatiza el anhelo de inmortalidad; en las proposiciones de Spinoza se resalta, en cambio, esta tendencia de las cosas singulares por permanecer en la existencia pero por su capacidad propia de expresar las potencias de Dios, que es eterno e imperecedero.

con el tiempo, de manera que la memoria se vuelve la base de la personalidad individual.

De modo que, si se rompe uno de estos principios, tanto el de la unidad como el de la continuidad, entonces dejamos de ser lo que somos: el hombre concreto, y si esto sucede, dejamos de existir. “El hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser lo que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no, ¡todo antes que esto!” (Unamuno M. D., 1984, pág. 34).

Y ante este escenario, Unamuno, muy a su modo, expresa: “¿Que otro llenaría tan bien o mejor que yo el papel que lleno? (...) Sí pero yo no” (1984, pág. 34). Incluso, para responder a todos aquello que le acusen de estar enfermo de la yoídad, acude al Obermann y a Kant para expresar lo que busca; primero contesta con Obermann a la insidiosa pregunta de: y ¿quién eres tú?: “para el universo nada, para mí todo” (Unamuno M. D., 1984, pág. 34).

Después, con Kant, aclara que debemos considerar a nuestros prójimos, a los demás hombres, no como medios sino como fines: “No se trata de mí tan solo: se trata de todos y de cada uno” (Unamuno M. D., 1984, págs. 34-35) .

Pero hemos de ponernos en sintonía y preguntarle a don Miguel, del mismo modo en el que él mismo preguntaba a su don Quijote, que venga y nos confiese si logró superar su egoísmo; díganos don Miguel si para usted estas líneas: “no se trata de mí tan solo”, no se volvieron para usted sólo una consolación.

Nos percatamos de esta doble dimensión que Unamuno pone en el centro de su pensamiento: por un lado el yo, y por el otro, el yo de todos y de cada uno. Con esto se propone al hombre como fin y no como un medio (Unamuno M. D., 1984, pág. 35), llegando a aquello de que el mundo se hizo para la conciencia, para cada una de ellas, pues precisamente este “para”, esta noción de finalidad, sólo nace en donde hay conciencia.

Y si prestamos atención, la conciencia va unida al yo, al hombre concreto, y en un mismo tiempo, se afirma la conciencia personal y la de todos y cada uno. Por eso, afirma Unamuno que: “Si la conciencia no es (...) nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia” (1984,

pág. 36). Pero Unamuno, al final de cuentas, nota que todo esto le viene más del sentimiento y no de la razón.

La razón con la que Unamuno pelea una y otra vez es la razón de la definición abstracta, es la razón desgajada de la vida, de tal modo que sólo es eso: una razón. “Las razones no son más que razones, es decir, ni siquiera verdades” (Unamuno M. D., 1984, pág. 37).

El ejemplo que el mismo Unamuno pone, nos lo aclara un poco mejor: Nos cuenta la historia de un pedante que, para consolar a un padre por la muerte de su hijo, lo hace diciendo que se debe ser paciente y enhebrando lo siguiente: todos tenemos que morirnos (Unamuno M. D., 1984, pág. 37). Acertadísima razón, irrefutable, nadie puede contravenir tan elevada sentencia, es casi tan precisa como estéril, y por ello, una impertinencia.

Era precisamente eso lo que definía el disgusto de Unamuno ante esta clase de definidores que no usan más que la razón para vivir, la razón que reduce para no equivocar, ¿pues acaso no es preciso el hecho de que todos hemos de morir? Y sin embargo, dicha razón no cambia ni muda el dolor de un padre que pierde a su hijo, no le dice apenas nada acerca de la muerte, es estéril, no es más que una razón. “Hay personas, en efecto, que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar” (Unamuno M. D., 1984, pág. 37). Hablamos de la razón que guarda su éxito a costa de reducir la realidad al punto de desgajarla. “Y las gentes que no piensan, más que con el cerebro, dan en definidores” (Unamuno M. D., 1984, pág. 37), esto es, en aquellos que para explicar reducen, abstraen y matan, con ello, la vida.

Toda esta parte del texto de Unamuno es expresiva de esta reducción que lleva a cabo el tipo de razón que él ataca. Alude a los que piensan sólo con el cerebro en contraposición a aquello que lo hacen “con todo el cuerpo” (Unamuno M. D., 1984, pág. 37). Refiere el ejemplo del boxeador, un profesional de los golpes, que termina por movilizar la menor cantidad de músculos posibles para tirar un puñetazo, mientras que un novato acciona todo su cuerpo para llevar a cabo la misma acción. El primero, nos dice Unamuno: “es un puñetazo de boxeador, el otro de hombre” (1984, pág. 28).

Vemos el esfuerzo de Unamuno por mostrarnos los peligros de decantarnos por una razón desgajada, tanto de las demás facultades del hombre, como de los estratos de la realidad que no son tan definibles, sino más bien ambiguos, aunque no por eso exentos de la posibilidad de conocimiento. Esto es lo que apunta Unamuno cuando enfatiza que: “Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo (...) un remedo de hombre” (1984, pág. 38), o también que: “la filosofía (...) o es obra de integración (...) o no es sino filosofería” (1984, pág. 38).

Unamuno es capaz de percibir la dificultad en la que se halla la Filosofía cuando intenta “conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas” (Unamuno M. D., 1984, pág. 38), pues a cada momento lo que encontramos es contradicción, es justo aquello de: contradicción, “¡La de mi corazón, que dice que sí, mi cabeza, que dice que no!” (Unamuno M. D., 1984, pág. 36). Si volvemos al ejemplo del pedante, hemos dicho que su respuesta es certera, una razón de peso e irrefutable el decir que todos hemos de morir, pero hace falta tener el corazón endurecido para que esa respuesta le resulte suficiente a alguien que pierde a un ser querido. Y es insuficiente, no por una cuestión de sentimentalismo, sino porque la muerte no se reduce a su inevitabilidad, y saber algo acerca de la muerte, dar una razón de ella, nos revela tan solo parcialmente lo que la muerte es.

Pero parece que en esto hay algo más, intentemos precisarlo. Unamuno vuelve a plantear un ejemplo similar al anterior: esta vez un pedante que vio a Solón llorar la muerte de su hijo le pregunta: “¿para qué lloras así, si eso de nada sirve?”, de modo que el sabio le respondió: “por eso precisamente, porque no sirve” (1984, págs. 40-41). La respuesta de Solón es precisa, porque capta muy bien el sentido en el que el pedante lanza su insidiosa pregunta, pues para él, es claro que el llanto no sirve de nada, el pedante no está inmerso en la experiencia de la muerte, tal y como sí lo está Solón; y es precisamente esa condición, la de no estar inmerso en la experiencia, la que les gana en precisión a todos aquellos pedantes que terminan de definidores, creyendo captar de un solo golpe lo real.

Antes vimos lo que eran las experiencias reversibles, López Quintás nos recuerda que una de las cualidades de estas experiencias es la ambigüedad, puesto que en ellas entran en relación diversos *ámbitos*, por eso nos dice: “Una cosa aislada es fácil de conocer con precisión. Una realidad que se está entreverando con otra sufre cambios

constantes y es muy difícil de captar de forma bien definida” (Quintás, *Inteligencia creativa*, 1999, pág. 180). El profesor Quintás va a insistir en aprender a mantener presente que el conocimiento debe aceptar la idea de lo *ambiguo*, no como un defecto, sino como una condición de lo real, que no se presenta de una vez y para siempre, cerrado en sí mismo, sino como una fuente de posibilidades. Y es precisamente esa condición *ambigua* de los *ámbitos* la que hace posible fundar con ellos modos de *encuentro* y, por ende, de unidad.

Comenzamos a ver lo acertado de la postura de Unamuno, que rechaza el conocimiento de una razón que gana en precisión, por mantenerse al margen de la experiencia, por reducirla hasta la nimiedad. El pedante cree saber lo suficiente sobre la experiencia de la muerte porque conoce su inevitabilidad, pero ahora sabemos, desde la *Filosofía de los ámbitos*, que la realidad tiene una condición relacional permanente, y de ello se desprende que los *ámbitos* se nos presentan siempre como fuente de posibilidades, como realidades abiertas. De modo que, debemos acostumbrarnos a aceptar lo *ambiguo* si queremos abrir la senda a un conocimiento más profundo de lo real, un conocimiento que mantenga y se mueva en esa condición relacional que caracteriza a los *ámbitos*, sin caer en reduccionismos por afán de precisión.

Por eso, Unamuno nos dice que un filósofo debe ser ante todo, un hombre, esto es, una realidad abierta, un *ámbito* que entrevera sus posibilidades con otros *ámbitos*, que se interna y compromete por entero en experiencias reversibles, y que no sólo se encarga de formular sentencias y definiciones, creyendo agotar la riqueza de lo real, por mantenerse al resguardo de una actitud incomprometida. De ahí que el profesor Quintás insista: “Filosofar significa comprometer la vida espiritual enérgicamente en la búsqueda de la verdad, con el ánimo dispuesto a dejarse sobrecoger por su fuerza” (2015, pág. 322).

Ahora podemos acudir al ya conocido estudio de Julián Marías donde se nos plantea que para Unamuno la razón era: “la facultad de apresarse en fórmulas fijas y universales sus objetos” (1960, pág. 31). Y por ende, se llegaba a un escenario en el que la vida y la razón se oponían, pues vista de ese modo, la razón no tiene cabida cuando intenta ajustarse a lo viviente, sujeto al cambio continuamente. Y esta oposición se vuelve tan álgida que el mismo Unamuno la expresa de este modo: “hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no sólo irracional, y

todo lo racional, antivital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida” (1984, pág. 57).

Este tan conocido sentimiento trágico de la vida surge como una consecuencia, la consecuencia de una confrontación, una lucha que no cesa, entre una razón que es precisa a costa de reducir lo real, y una vida que no se ajusta a sus exigencias de permanencia inamovible, por estar sujeta al cambio de continuo. Y es que las grandes cuestiones, las realidades entitativas de mayor riqueza, no responden a una razón que empobrece su objeto de conocimiento para pretender conocerlo.

Y no queremos menoscabar la importancia de este tipo particular de razón, que ha producido sus resultados y los seguirá produciendo, pero advertamos que al abandonar sus propios límites, se vuelve obsoleta e, incluso, impertinente, esto por su propio modo y rango de acción. Y cuando dejamos que esta clase de razón rebase su propio campo de acción, y de pie al empobrecimiento de la vida, entonces viene el sentimiento trágico de la vida, al percatarnos que la razón, tal y como un prestidigitador habilidoso, nos trueca la realidad por conceptos, nos roba la vida y nos devuelve definiciones.

Hay que señalar las veces que sean necesarias, que no pretendemos con ello arrojarnos a una especie de disolución del pensamiento, propio de conceptos y definiciones, en pos de una vitalidad desnuda; sino advertir, al igual que lo hizo Unamuno, a aquellos que pretendan dar en definidores a través de una razón desgajada del propio hombre concreto y de lo que le envuelve, en toda su riqueza. Por eso, defendemos la postura de una *Filosofía ambital* que nos descubre el modo en que entran en diálogo lo permanente con lo perecedero, para llegar a un conocimiento de la realidad que no la empobrezca, ni intente reducirla, a costa de perderla.

Unamuno, hemos dicho, quiere vivir, incluso su razón le revela lo absurdo que sería no ser más que un resplandor de conciencia entre dos eternidades de tinieblas. De manera intuitiva y por medio de la experiencia descubre la inmensa riqueza que se forja en la unicidad de cada uno de nosotros, irrepetibles, irremplazables, cada uno es sí mismo y esto es un misterio tan maravilloso, como espantosa resulta la idea de su disolución. Y en ese amasijo de dudas, de razones, de anhelos, fue que se forjó el hombre Unamuno, nuestro hermano, aquel que, como dice Marías, no buscaba fuentes de autoridad en aquellos hombres que citaba, sino fuentes de personalidad: “Los cita, sí,

para apoyarse en ellos, pero no lógicamente, sino de un modo vital: para hacer que todo lo dicho lo sea por un hombre, en relación con una determinada historia o vida humana, y además para revivirla” (1960, pág. 39).

¿Y no es justo lo que pretendemos con este trabajo? No fue que leyendo a don Miguel nos ocurrió lo que a él mismo le pasó con Pascal, con San Agustín, con Kierkegaard y con otros, y es que en determinado momento resonó en nuestro corazón nuestra propia voz que decía: “¡Pero éste he sido yo!” (Unamuno M. D., 1951, pág. 955). Porque buscamos a Unamuno, al hombre, al hermano y verdadero filósofo, porque al ver sus anhelos y sus frustraciones no le reprendemos, ni nos burlamos, ni le juzgamos; antes bien, le acompañamos y buscamos qué hacer por él, que si no hay nada por hacer, entonces nos contentamos con acongojarnos a su lado, mientras revivimos y renovamos su lucha. “Y he revivido en Pascal, en su siglo y en su ámbito, y he revivido con Kierkegaard en Copenhague, y así con otros. ¿Y no será esta acaso la suprema prueba de la inmortalidad del alma?” (Unamuno M. D., 1951, págs. 955-956)

¿Y cómo no iba a ser una prueba? Y acaso más fidedigna que cualquier silogismo o premisa lógica, porque era una prueba que palpaba con su humanidad toda y no sólo con su razón. Unamuno descubría en Spinoza y en otros tantos, más de lo que podía aprehender siguiendo sus postulados lógicos.

Antes hablamos de las realidades *superobjetivas*, aquellas que no se encuentran sujetas al espacio ni al tiempo, hablamos del hombre piadoso que participa de la piedad, pero no la crea; realidades pues, que tienen la capacidad de perdurar por tener esta cualidad de dominio sobre el tiempo y el espacio.

Cuando Unamuno acudía a Kant, a Spinoza, a Leopardi, lo hacía buscando al hombre, al hombre Kant, al hombre Spinoza, al hombre Leopardi; y al buscarlos, grande era su sorpresa y exclamaba: ¡pero éste he sido yo! Descubría acaso algo que no estaba sujeto al tiempo, ni al espacio, realidades de las que participaba, como en su momento participaron Kant, Spinoza y Leopardi, y así, al revivir con su vida todas aquellas realidades, al prestarles cuerpo para que fueran en él como un día fueron en aquellos, les conocía y les compadecía, y al conocerlos, ya sin remedio, les llamaría hermanos. Y si no todo está condenado a hundirse en las tinieblas de la nada, si hay realidades que permanecen y de las que tenemos capacidad de participar, entonces la idea de la inmortalidad del alma se vuelve, al menos, posible.

El profesor Quintás nos cuenta que el mismo Fichte pedía a sus alumnos que llevaran a cabo, junto con él, la experiencia personal de todo cuanto les exponía, de manera que pudieran lograr una “visión genética” de la verdad (Quintás, 2015, pág. 320). De este modo, cuando el profesor Quintás propone su método de interpretación literaria, se mantiene en esta línea recordando siempre que: “una obra literaria es el *fruto* de los campos de juego creados por el autor con la realidad circundante. En consecuencia, interpretar esa obra significa *entrar en juego*” (2014, pág. 21).

El profesor nos invita a recordar la cualidad *ambital* de la obra literaria, que a su vez, es la expresión en la que se reflejan los *ámbitos* con los que un día el propio autor trocó su personalidad. Por eso nos dirá más adelante que: “Interpretar la obra significa, por ello, revivir dos tipos de *génesis*: la génesis de la personalidad del autor y la de la obra” (Quintás, 2014, pág. 21). Insistirá en diversas ocasiones en la necesidad de hacer un acercamiento genético de las obras literarias, es decir: como si las fuéramos creando por primera vez, por eso la clave de este método radica en: “la capacidad de hacer la *experiencia de acceso a lo real* que hizo en su día el autor” (Quintás, 2014, pág. 21). Volvemos a Unamuno y entendemos mejor a qué se refiere cuando dice: “Y he revivido en Pascal, en su siglo y en su ámbito, y he revivido con Kierkegaard en Copenhague, y así con otros” (1951, pág. 955).

Si Unamuno resalta tanto la importancia del hombre concreto, es porque de algún modo descubre su cualidad *ambital*, su capacidad para configurarse a partir de otros *ámbitos*, la manera en la que participa de realidades que tienen dominio sobre el espacio y el tiempo, y sobre todo, el modo de unidad que nos corresponde por ser realidades abiertas y que expresa en su: “¡Pero éste he sido yo!” (1951, pág. 955), y es que, al participar de las mismas angustias, de las mismas dudas, pero también de las mismas alegrías, y revivirlas, recreándolas, llegó a tal unión con el hombre Pascal, con el hombre Spinoza, con el hombre Agustín, que no pudo más que llegar a llamarles hermanos.

Y para apoyar todo esto que vamos presentando, acudamos al hombre Agustín, al santo de Hipona, que en sus *Confesiones* nos cuenta la vida de su piadosa madre y con gran generosidad nos comparte lo que ocurrió el día en que ésta murió. Ante el dolor y el desconcierto de su pérdida, el hombre Agustín se mantenía sin ser capaz de soltar una sola lágrima: “Llegóse el tiempo de llevar el cadáver y no lloré en todo el

camino, ni a la ida ni a la vuelta” (*Confesiones*, Libro IX, XII, 31), luego continua: “ya puesto el cadáver junto a la sepultura antes que se enterrase, como allí se acostumbraba hacer, ni en aquellas preces me enternecí llorando” (*Confesiones*, Libro IX, XII, 31).

De algún modo él mismo se recriminaba su aparente falta de afecto, que no correspondía a su estado interior: “estuve todo el día poseído interiormente de una gran tristeza” (*Confesiones*, Libro IX, XII, 31). Suplicante, pedía a Dios que sanase su dolor, mientras ensayaba remedios para aliviar su tristeza. Primero, le fue conveniente tomar un baño¹¹, con el cual pudiera expeler la tristeza y amargura de su alma (*Confesiones*, Libro IX, XII, 31). Como no lo logra, entonces se entrega a la fuerza reparadora del sueño, recordando unos versos de Ambrosio¹², que precisamente hablaban del poder del sueño para mitigar las penas. Pero al poco tiempo volvía a recaer en la misma congoja.

Y no fue sino hasta que, apartándose a la presencia de Dios, San Agustín trae al corazón nuevamente el recuerdo de su madre, y sólo en ese momento es que puede alcanzar el regalo de las lágrimas:

Acordándome de aquella vuestra sierva, de su vida y conducta fiel, tan piadosamente ordenada a Vos (...) y no pudiendo reprimir el sentimiento de verme privado de ella repentinamente, me dio ganas de llorar delante de Vos por ella y por mí (...) Así solté el dique a mis lágrimas, que hasta entonces tenía represadas, dejándolas correr cuanto quisiesen, hasta que nadase y descansase mi corazón en ellas, como efectivamente descansó (*Confesiones*, Libro IX, XII, 32).

Una vez compartido su dolor, una vez que le revela al lector el raudal de congoja que atravesó su corazón, nos habla a todos aquellos que acudimos a él por medio de sus *Confesiones*, y nos dice, eso sí, poniendo a Dios como justo intermediario, lo siguiente: “le pido que no se ría de mi llanto; antes bien, si tiene bastante caridad, llore él también por mis pecados delante de Vos” (Libro IX, XII, 32). Y si tenemos bastante caridad, y si revivimos el dolor del hombre Agustín, el que perdió a su piadosa madre, la misma que nunca desfalleció en su oración, pidiendo la salvación y la vida eterna para su hijo,

¹¹ El mismo San Agustín explica la raíz latina balnea, del nombre griego balanion (βαλανείον), que significa que expele y echa fuera toda aflicción y tristeza del alma.

¹² Transcribimos los versos finales:
Asimismo las almas angustiadas
Con cuidados, disgustos, sutilezas,
Mediante el sueño, miran aliviadas
Sus penas, aflicciones y tristezas.

entonces lloraremos con él y le conoceremos, y le llamaremos hermano, y acaso descubramos lo que descubrió don Miguel, quien tenemos por seguro, prestó lágrimas renovadas al dolor de su hermano Agustín.

Y ante la posibilidad de que los hombres, al oír sus *Confesiones*, no le entiendan e incluso le juzguen con prontitud, acusándole de mentiroso, San Agustín se mantiene confiado y resuelto: “estoy seguro de que me creerán todos aquellos a quienes la caridad anima y les abre los oídos” (*Confesiones*, Libro X, III, 3). Y el santo de Hipona confía en la caridad, porque le posibilita ser bien entendido e incluso conocido; él mismo dice: “como es propio de la caridad hacer que todos los que ella une de modo que tengan un solo corazón, se crean todas las cosas mutuamente unos a otros” (*Confesiones*, Libro X, III, 3).

Es así que, San Agustín, logra encauzar la finalidad de sus *Confesiones*, al dirigirlas hacia sus hermanos lectores, confiando en que, por la caridad, le creerán, y a través de la lectura de su testimonio se llegue a: “excitar precisamente el corazón humano, para que no se deje oprimir del letargo de la desesperación, ni diga: No puedo ya ser otro” (*Confesiones*, Libro X, III, 4). El hombre Agustín, revela y entrega las venturas y desventuras de su propia vida, sus errores y sus aciertos, sus alegrías y desdichas, por caridad; a sabiendas de que alguien podría necesitarle, confiando en que quizá, un día, algún desventurado podría recobrar el ánimo al leerle, y creyéndole, exclame: ¡pero éste he sido yo!

Finalmente, San Agustín exhorta a sus lectores a que se alegren con el bien que Dios ha hecho en su vida y se entristezcan con su mal, el mismo que él se provocaba al rechazar la senda de su plenitud, pero que en el fondo, ya sea que se deba aprobar o reprender su conducta, siempre le amen (*Confesiones*, Libro X, IV, 5). Así formula su petición: “Haga esto el que me ame como verdadero hermano suyo, no aquel que por falta de caridad y de fe me sea extraño” (*Confesiones*, Libro X, IV, 5).

Vemos que la agudeza de San Agustín ya relacionaba al amor (caritas), con la hermandad, misma que se nos presenta como un tipo de unión profunda, y que nosotros hemos referido, en parte, con el término del *encuentro*. Vemos que, según la petición hecha por el santo, mientras el amor nos hermana, la falta de éste nos hace extraños unos de otros. Que mientras que el amor dotaría a sus lectores de la confianza necesaria para creerle, la falta de éste, los volvería desconfiados y prejuiciosos. Y sin embargo, a

pesar de los riesgos y a pesar de la vergüenza propia de quien pone su vida al alcance del escrutinio y del vituperio de todos, el hombre Agustín, movido por el amor, decide, aun así, escribir sus *Confesiones*, que no son otra cosa sino su forma de compartir lo más valioso que pudo conocer en su vida: la Gracia, Misericordia y el Amor de Dios. El mismo amor que ejercitaba y del que participaba escribiendo y entregándose generosamente a través de sus *Confesiones*, invitando a sus lectores a hermanarse con él, a través de una unidad que domina el tiempo y el espacio.

Hemos de enfatizar que San Agustín cumple las exigencias del encuentro, es generoso, asume el riesgo que conlleva, guarda respeto al lector, pues en ningún momento intenta imponer sus propias ideas, sino más bien, sus *Confesiones* aparecen como una *invitación*, comparte lo valioso de su vida e invita a que sus hermanos le crean, por la caridad, y le sigan por el mismo camino, esto es, el de asumir y participar del mismo valor en la propia vida. Y esto último, él mismo lo experimentó, y se lo declara a Dios diciendo: “Para que yo lo pudiese ejecutar, no me bastaría que vuestra palabra sólo hubiera precedido ejecutando lo mismo que había mandado. Pues también yo hago esto que me mandáis con mis hechos y con mis dichos” (*Confesiones*, Libro X, IV, 6). El Amor de Dios vino a él como una *invitación*, pues Dios *le amó primero*; San Agustín asume comprometidamente dicha *invitación* y ahora, luego de descubrir lo valioso de ello, invita a otros a asumir ese mismo valor; esa es la intención que le mueve a escribir sus *Confesiones*.

La invitación que hace no procede únicamente de una serie de premisas lógicas, sino que es hecha por su vida toda, que ha comprometido, poco a poco, asumiendo los valores con los que Dios le confirió un nuevo ser. Si nuestro hermano Agustín invita al amor, es porque ha comprobado con su vida misma sus frutos; es porque él mismo ha cumplido, antes, sus exigencias. Y es por eso que Unamuno le llama hermano; y ahora podemos entender mejor, al menos como por un pequeño vislumbre, el porqué este hermano debería ser el puerto del que parta la Filosofía. Pues no se conoce desde una razón reduccionista, sino entreverando nuestras posibilidades con la de otros *ámbitos*. Sólo aquel que se compromete y asume las exigencias de lo real es capaz de llegar a formas eminentes de conocimiento.

Y ahora continuemos por el camino que sigue Unamuno en su *Sentimiento trágico de la vida*. Lo que hasta ahora hemos planteado, nos ayuda a comprender mejor

el espanto y la zozobra que experimentaba don Miguel de Unamuno, ante la idea de que con la muerte llegaba la aniquilación, a que después de la muerte nos esperaba la nada. Como podemos notar, Unamuno llega, como por golpes de intuición, a descubrir el misterio de la vida humana, de la vida de cada hombre, de cada hermano, en el sentido tanto por ser irreductible como por ser única e insustituible. Y sólo alguien que logra captar esta riqueza y experimentarla, puede comprender el espanto ante esa profunda contradicción que sería que todo eso, no fuera más que un destello en medio de las tinieblas de lo no existente. Y esa es la congoja que fructifica en pasajes como este:

Ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia. Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente, y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra ¡dejarás de ser! (Unamuno M. D., 1984, pág. 62)

La clave está en comprender que Unamuno no es un tipo de gozador voluble, que se empasta con su ambiente y que disfruta el instante de contemplación de un bello paisaje o de unos ojos claros, y que por ello, su deseo de no morir sería sostenido por el espanto de dejar de disfrutar de lo pasajero y efímero. No. Su ansia de inmortalidad no es capricho, ni rebelión ante la realidad, sino más bien intuición surgida de su ajuste a la misma.

La agudeza del hombre Unamuno, le llevó a descubrir que no todo está sujeto al espacio y al tiempo, que hay realidades que tienen dominio sobre ellos y que el hombre tiene la capacidad, tanto de captarlas, como de participar de dichas realidades. Además, ese descubrimiento le posibilitaba formas de unión eminentes y con ello, la oportunidad de conocer de verdad a sus hermanos. Unamuno es capaz de ver la riqueza del hombre concreto, o por lo menos intuirlo en un primer momento; de ese modo se maravilla ante el valor único e insustituible de cada uno, y hoy, mediante la *Filosofía de los ámbitos*, podemos precisar esa riqueza con *categorías* más adecuadas.

Sabemos que una persona es una realidad *ambital* de gran calado entitativo, cuyo ser no está dado del todo, sino que se va configurando a medida que llega a grados eminentes de unión con otros *ámbitos*; a esta unión íntima, siguiendo al profesor Quintás, la hemos llamado *encuentro*. De manera que, la unión íntima a partir del

entreveramiento de posibilidades, mediante una actitud reverente, es la que le corresponde a las realidades *ambitales*. Formarnos para ello (necesidad que se ha acentuado tras una época en donde nos hemos decantado por el conocimiento objetivo-reductor) es necesario, si se quiere promover un conocimiento y una Filosofía más ajustada a lo real.

Don Miguel se rebela, como dijimos antes, no ante la realidad, sino ante la razón objetivo-reductora, que presume de conocimiento preciso a costa de la realidad misma. Por eso, al contemplar unos ojos claros, en donde se le asomaba una alma hermana, se le hinchaba la conciencia, brotaba la esperanza y creía en su porvenir, creía que acaso no todo había de extinguirse. Y es que, sólo podemos llegar al punto de descubrirnos como hermanos, esto es, unidos íntimamente, cuando participamos de realidades cuya densidad entitativa es tal, que dominan el espacio y el tiempo. Y así, un mismo amor, una misma esperanza, un mismo dolor, es compartido a pesar de la distancia, a pesar del tiempo, a pesar de que se exprese de modo distinto en cada uno de nosotros. Sólo entonces exclamamos: ¡Pero éste he sido yo!, y nos reconocemos, y amándonos dejamos de ser extraños para volvernos próximos.

Y así, don Miguel, llega a la intuición de la riqueza de cada hombre y entonces, es capaz de aquilatar y distinguir lo que vale una sola vida humana. De tal modo que lo que a primera vista parece egoísmo, o incluso, que quizá en primera instancia lo fue, se transforma en entrega y generosidad:

¡No hay otro yo en el mundo! Cada cual de nosotros es absoluto. Si hay un Dios que ha hecho y conserva el mundo, lo ha hecho y conserva para mí. ¡No hay otro yo! Los habrá mayores, mejores y peores, pero no hay otro yo. Yo soy enteramente nuevo; en mí se resume una eternidad del pasado y de mí arranca una eternidad de porvenir. ¡No hay otro yo! Ésta es la única base sólida del amor entre los hombres, porque tampoco hay otro tú que tú, ni otro él que él (Unamuno M. d., 2006, pág. 192).

¡No hay otro yo en el mundo! Es la consigna que, siguiendo a don Quijote (Cervantes, 2020, pág. 866), resume el descubrimiento del que parte el deseo de no morir de Unamuno. He ahí la contradicción, “La de mi corazón que dice que sí, mi cabeza que dice que no” (Unamuno M. D., 1984, pág. 36), y es que, mientras la razón parecía demostrarle la imposibilidad de la inmortalidad del alma, incluso de lo absurdo

que parecía pensarlo; su corazón, esto es, el hombre Unamuno, descubría en su vida propia, vislumbres de algo más, estratos de la realidad que la razón parecía anular con su proceder. Por eso, hallaba como prueba de la inmortalidad del alma su capacidad para unirse a Pascal, a Kierkegaard, etc., a pesar de no haberlos visto jamás en persona, y esto sólo posible por descubrirlos hombres de carne y hueso, tal como él, que participan de realidades que no se extinguen, sino que parecen renovarse con el correr de los siglos. “¡Eternidad!, ¡eternidad! Éste es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres; y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es real” (Unamuno M. D., 1984, pág. 62). Pero dejemos esto aquí y entremos de lleno a lo que Unamuno postula acerca del amor.

2. El amor sexual

Miguel De Unamuno comienza de este modo el capítulo 7 de su *Del sentimiento trágico de la vida*:

Es el amor, lectores y hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana (1984, pág. 149).

Intuitivamente, don Miguel nos revela una serie de elementos, con los cuales, guarda el amor cierta relación: el engaño, el consuelo, la muerte, el sentimiento trágico de la vida. Intentemos pues, ahondar en estas relaciones, siguiendo el camino de descubrimiento del amor que siguió don Miguel, a través de las categorías que hemos erigido de la mano de López Quintás y su *Filosofía de los ámbitos*.

Y el primer paso para descubrir el amor es este: “El amor busca con furia a través del amado algo que está allende éste, y como no lo halla, desespera” (1984, pág. 149). Y ya aquí podemos percatarnos de dos elementos que nos saltan a la vista: en primer lugar, esto del “a través de”, el hacer del amado un medio para un fin, fin que se encuentra “allende este”, y en segundo lugar, la consecuencia de ello: la desesperación. Antes vimos que la desesperación es una de las fases del proceso de vértigo (Quintás, 2004, pág. 180), proceso que nos lleva a la destrucción personal y cuyo signo es una actitud egoísta. Y sin embargo, ¿cómo se puede asociar la idea del amor con la destrucción personal, con la desesperación? Don Miguel precisa: hablamos del “amor

sexual”, el que perpetúa el linaje humano (1984, pág. 149), nos movemos en el nivel 1 de la realidad, y comprendemos bien que este mal llamado amor se asocie con la desesperación que viene de tomar al otro como medio.

Don Miguel habla de la relación sexual desarraigada del amor, de la cual ciertamente pueden engendrarse hijos en los cuales “nos perpetuamos sobre la tierra” (Unamuno M. D., 1984, pág. 150). Debemos advertir, desde este momento, que don Miguel estará fluctuando entre diversos temas y desde diversos niveles de realidad de manera constante, veremos que hace precisiones del amor desde distintos niveles, dando paso también a la relación que tiene el amor con sus otras grandes inquietudes, en este caso, su ansia de inmortalidad, la cual, a su vez, también irá vacilando entre distintos niveles de realidad, seamos entonces pacientes y guardemos la debida atención en todo momento.

Con este primer amor sexual, don Miguel parece aludir a lo meramente biológico, a la capacidad reproductiva del hombre y de la mujer, capacidad que ciertamente es parte constitutiva del amor, pero que lo es, sólo cuando se integra el conjunto de las otras realidades que lo conforman, por eso es peligroso interpretar esto de: “El amor sexual es el tipo generador de todo amor” como si el amor surgiera de esta facultad reproductiva del hombre, pues como ya sabemos, lo que ordena, lo que dota de capacidad integradora, son las realidades de niveles superiores (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 401). No es la capacidad reproductiva del hombre lo que encauza el amor, es el amor el que ordena esa capacidad, la ajusta, le da sentido.

Con lo que plantea, don Miguel parece moverse mayormente en el nivel 1, y con esto podemos comprender mucho de lo que expresa en este punto: Alude, por ejemplo, a las formas de vida elementales, cuya multiplicación se logra “partiéndose, dejando de ser lo que eran” (1984, pág. 150). Y con ello relaciona al amor sexual, visto desde el nivel 1, con la muerte:

Y todo acto de engendramiento es un dejar de ser, total o parcialmente, lo que se era, un partirse, una muerte parcial (...) Nos unimos a otro, pero es para partirnos; ese más íntimo abrazo no es sino un más íntimo desgarramiento (Unamuno M. D., 1984, pág. 150)

Con ello, constatamos que nos movemos en el nivel 1 de la realidad, así se explica que don Miguel conciba el engendrar como un “partirse”, la unión no como “íntima” y libre, sino como un entregarse para poder vivir, o más acertadamente: para poder perpetuarse, a costa del otro, pues perseguimos algo que está “allende” este, ¿y qué es esto que perseguimos? Nuestros propios intereses. El propio Unamuno se lo preguntaba en su *Diario*: “Esta constante preocupación de mi destino de ultratumba, del más allá de la muerte, esta obsesión de la nada mía ¿no es puro egoísmo?” (2007, pág. 93). Pero seamos pacientes, pues incluso este deseo de no morir llegará a mejor puerto, cuando ya no sea producto de un afán egoísta. Por ahora, notemos esta relación entre la reproducción, la muerte, el amor, el deseo de inmortalidad. Y veamos cómo estos conceptos se irán *transfigurando* a medida que subamos, junto con don Miguel, a niveles superiores de realidad.

Desde el nivel 1, es natural hablar de partirse, de deseos egoístas de perpetuación, de desesperación, y somos capaces de comprender que Unamuno haga la siguiente afirmación: “Hay, sin duda, algo trágicamente destructivo en el fondo del amor” (1984, pág. 150). Destrucción claro que sí, porque cuando nos entregamos producto de un afán egoísta, entonces sentimos perdernos, sentimos el “desgarramiento de la propia esencia vital” (Unamuno M. D., 1984, pág. 150). La entrega que no se hace en libertad, se experimenta literalmente como un partirse, un “dejar de ser, total o parcialmente, lo que se era” (Unamuno M. D., 1984, pág. 150), por eso, este impulso no es amor, sino un interés egoísta disfrazado de amor que nos arroja a la destrucción personal.

Es incluso de llamar la atención la forma en que Unamuno describe al acto sexual, aunque, visto desde el nivel 1 de la realidad, es totalmente comprensible: “el invencible instinto que empuja a un macho y a una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de furia” (1984, pág. 150). Desde este nivel de realidad, recordemos, sólo podemos aspirar a una *unión fusional*: “Lo mismo que confunde a los cuerpos, les separa, en cierto respecto, las almas; al abrazarse se odian tanto como se aman, y sobre todo luchan, luchan por un tercero aún sin vida” (Unamuno M. D., 1984, pág. 150).

Si se apela a este tipo de *unión fusional* entonces se acrecienta entre los amantes, no el amor, sino el odio, el resentimiento acaso, producto de ver rebajada su condición a mero objeto de complacencia, esto ante la angustia y el desespero de ver truncadas sus

aspiraciones de realización personal; lo que se acrecienta con las relaciones sexuales desgajadas del amor, no es el amor, sino la discordia, y por ello Unamuno concluye: “El amor es una lucha” (1984, págs. 150-151).

3. El amor como lucha

Partiendo de una postura egoísta, donde se busca algo que está más allá del amado, llegamos pues a la desesperación, al amor visto como una lucha. Incluso, para resaltar esto, don Miguel refiere a algunas especies animales “que al unirse el macho a la hembra la maltrata, y en otras en que la hembra devora al macho luego que éste la hubo fecundado” (1984, pág. 151).

Ahora que hemos hecho un recorrido por los distintos niveles de realidad, podemos comprender con facilidad, cómo, si se parte desde las propias apetencias se corre el riesgo de caer a los niveles -2, con todo tipo de maltratos y vejaciones; y el nivel -3, llegando al máximo acto de posesión que es el asesinato. Como vemos, don Miguel intuye a la perfección, algo que podemos constatar por sus ejemplos, las consecuencias a las que se llega al concebir el amor como una búsqueda, incluso como una justificación de nuestras apetencias.

Pero esto de la lucha, lo profundiza Unamuno en otro de sus ensayos filosóficos: *La agonía del cristianismo*. Es ahí donde recupera la etimología de la palabra agonía, que proviene del griego *αγωνία* y que quiere decir: lucha (2012, pág. 234), y luego plantea: “Agoniza el que vive luchando contra la vida misma. Y contra la muerte. Es la jaculatoria de Santa Teresa de Jesús: *Muero porque no muero*” (Unamuno M. d., 2012, pág. 234).

Pero con todo esto debemos de ser excesivamente cuidadosos, porque cuando don Miguel afirma que la “Vida es lucha” (2012, pág. 236) y concibe al amor como una lucha, lo hace en un principio porque no encuentra la manera de conciliar aspectos de la realidad que no se presentan como dilemas, sino como *contrastes*: el alma y el cuerpo, la razón y el sentimiento, la entrega desinteresada y la voluntad, etc. Pero esta no es la verdadera lucha, porque esta la perdemos al permanecer en el nivel 1 de la realidad, donde estos *contrastes* nos aparecen como dilemas insalvables, he ahí que surge la angustia y la desesperación.

La verdadera lucha, la lucha a la que refiere tanto Santa Teresa de Jesús como San Juan de la Cruz con su: Muero porque no muero, es la lucha por permanecer en los niveles superiores de realidad; lo expresado en su Muero porque no muero, no es la desesperación propia del egoísta que escinde lo que debe permanecer unido, sino una desesperación esperanzadora de quien ha descubierto el valor de realidades inmensamente superiores, pero con el riesgo permanente de perderlas, cayendo nuevamente de nivel, como señala el profesor Quintás: “Por diversos motivos, perdemos a veces voltaje espiritual y sentimos nostalgia por la comodidad del nivel 1” (2004, pág. 225), San Juan de la Cruz lo expresa así: “en ver que puedo perderte se me dobla mi dolor; viviendo en tanto pavor, y esperando como espero, muérome porque no muero” (1976, pág. 44).

Su muerte (la que refiere al primer “muero” del “muero porque no muero”) es la imposibilidad de la certeza completa de permanecer en el Amor, mientras el segundo “muero”, supondría la entrega total, la renuncia total al egoísmo. La lucha surge, en este caso, porque una vez experimentada una vida plena en el Amor, propio del nivel 4, la vida del nivel 1, se presenta ya como muerte, por la diferencia entre niveles y entre las realidades propias de cada uno, y ante el riesgo inminente de volver a descender de nivel: “Lloraré mi muerte ya, y lamentaré mi vida, en tanto que detenida, por mis pecados está” (Cruz, 1976, pág. 44). Pero Unamuno, fluctúa todavía entre la lucha entre dilemas y la lucha entre niveles: “Porque nada nos penetra más de la esperanza y la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique de veras en este mundo de carne y de apariencias” (1984, pág. 152).

La lucha no se da porque el cuerpo imposibilite el amor o lo frene, o lo haga imperfecto; la lucha se da al permanecer en un “mundo de carne y de apariencias”, “por ser el egoísmo el sentido común moral” (Unamuno M. D., 2021, págs. 19-20). La lucha se da porque en plena unidad de tus facultades rehúsas a la discordia y optas por la generosidad, en un mundo que propone constantemente, y en forma de alaridos, lo contrario; un mundo que incita a tomar lo que es nuestro, a costa de los demás, a costa de nosotros mismos. Por eso, nos atrevimos a afirmar que a Frankl se le forzaba a que escapara, pues era a lo que se veía dirigido con ese cautiverio tan atroz (todo dentro del campo de concentración respondía a niveles negativos de la realidad): a escapar, ya fuera con el suicidio o con la hazaña de la huída. Y no es hasta que opta por luchar

contra su actitud, propia del nivel 1 (escapar, morir), que descubre la verdadera libertad, ob-ligándose a la generosidad, y disponiendo su vida para aquellos que le necesitaban.

Pero el descubrir esas realidades, el ser generosos, bondadosos, justos, no nos libra totalmente de la posibilidad de volver a caer en niveles inferiores, volver a ser egoístas, soberbios, violentos. Esta es la verdadera lucha, ese es el combate al que refiere San Pablo en la segunda carta a Timoteo, antes de morir: “Yo estoy a punto de ofrecer mi vida, y el momento de mi partida es inminente. He combatido el buen combate, he concluido mi carrera, he conservado la fe” (2 Tim 4, 6-7).

El buen combate no se da entre la duda y la razón, o la razón y el sentimiento, o entre el cuerpo y el alma. El buen combate es el que se da entre el amor y el odio, entre la generosidad y el egoísmo, entre la posesión violenta y la entrega en libertad. Y el desespero de aquellos que como Santa Teresa y San Juan de la Cruz, mueren por no poder morir, es fruto de una intuición: la posibilidad de permanecer plena y eternamente en el Amor. Ante esa posibilidad, esta vida, ciertamente, donde el amor se enciende y se apaga según medida, se nos presenta como una nada. “¡Oh mi Dios! ¿Cuándo será cuando yo diga de vero: vivo ya porque no muero?” (Cruz, 1976, pág. 44).

De este modo, cuando escuchamos que el cristianismo lucha contra lo carnal, no se refiere a que se apele a la escisión entre el alma y el cuerpo, dejando a este último la carga de ser el elemento podrido en el conjunto de nuestro ser. Lo que se persigue y contra lo que se lucha es por evitar precisamente esa escisión, por hacer de nuestros semejantes un objeto de nuestras apetencias (nivel 1 e inferiores): literalmente, tratarle y verle como un pedazo de carne, dispuesto únicamente para nuestra satisfacción. La lucha es contra lo carnal, no contra lo corporal, pues no debemos olvidar que nuestra corporalidad es en donde se expresa el amor: una caricia, un gesto, un abrazo, una palabra, sobre todo una palabra, pero que se dirige a la persona toda, sin escisiones, en unidad integral. “El cuerpo es expresión de la persona entera” (Quintás, 2017, pág. 89)

Pero, para los que no estamos formados para el amor, su descubrimiento pleno sigue un camino más sinuoso, a trompicones. Acompañemos a don Miguel y hagamos de su descubrimiento el nuestro propio. Hasta aquí hemos constatado que si intentamos plantear la cuestión del amor desde el nivel 1 de la realidad, llegamos irremediabilmente al amor como una lucha, una lucha, ciertamente, entre dos egoísmos.

4. El amor egoísta

“Hase dicho del amor que es un egoísmo mutuo. Y de hecho cada uno de los amantes busca poseer al otro, y buscando mediante él (...) su propia perpetuación, que es el fin” (1984, pág. 151), de este modo continúa don Miguel su exposición. En el nivel 1, el amor toma forma de egoísmo mutuo, y cada uno de los amantes se toma como medio para su propio fin, que es la perpetuación, por medio, a su vez, de los hijos. Inmortalidad por descendencia, tipo de inmortalidad sujeta al nivel 1. Pero al movernos en este nivel, no sólo se perpetúa nuestra sangre, nuestros genes, si se quiere, sino que, al mismo tiempo, “lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne de dolor, es el dolor, es la muerte” (Unamuno M. D., 1984, pág. 151). Lo que se perpetúa es el egoísmo.

López Quintás hace una observación que debemos abordar con detenimiento, y es que, una de las condiciones que promueven el *encuentro* es el hecho mismo de provenir de una relación de *encuentro*: “La relación no es algo *consecutivo* a nuestro proceso de configuración como personas. Es *constitutivo* del mismo. El ser humano procede de una relación amorosa y está llamado, por su mismo ser, a fundar nuevas relaciones de amor” (1999, pág. 182). Ser el fruto de una relación amorosa, de verdadero *encuentro* fecundo y generoso, es la apelación primera que nos incita a *responder*, fundando nuestras propias formas de *encuentro* con otros *ámbitos*. “Si falta este primer ámbito de amor en la vida del niño, éste corre peligro de desarrollarse de forma patológica” (Quintás, 1999, pág. 182).

Si Unamuno habla de perpetuar el dolor y la muerte es porque la relación que plantea no es de *encuentro*, sino una fundada en posturas egoístas. De modo que, quien nace en estas condiciones no se siente *apelado* por el amor, no siente la llamada a fundar modos fecundos de *encuentro*, la vida tiende a reducirse al dolor, al sinsentido, al placer, a la muerte. Por eso en *Amor y Pedagogía*, el demonio de don Avito Carrascal le dice que su hijo, Apolodoro, trae el pecado original por haber nacido del “amor”, es decir, del egoísmo de don Avito, de su afán de hacer de su hijo un genio como si de un objeto se tratara (Unamuno M. D., 2021, pág. 30).

Por eso, el mismo Apolodoro contradice a su padre cuando éste afirma haberlo engendrado en amor: “¿En amor? ¿engendrado en amor yo? te equivocas” (Unamuno M. D., 2021, pág. 106). La desgracia de Apolodoro fue haber sido engendrado, no en el

amor, sino en el egoísmo de su padre, el pedagogo, el que pretende fabricar genios: “Conozco mi enfermedad” le dijo Apolodoro a su padre, “Sí, el amor”, le respondió éste; “No, la pedagogía” sentenció el muchacho (Unamuno M. D., 2021, pág. 104) . El profesor Quintás delimita este entramado de cuestiones de este modo:

De ahí la dificultad que tienen para abrirse al entorno de forma creativa quienes no han vivido su infancia en un verdadero hogar y no han encontrado ninguna institución -por ejemplo, un centro escolar- que haya desempeñado su función de algún modo (Quintás, 2004, pág. 204).

Aunque es también importante precisar que, para los que no provienen de una relación de verdadero *encuentro*, de unión amorosa, no todo está perdido, pues sólo es necesario ser acogido generosamente, basta que alguien nos despliegue su campo de posibilidades con la intención de fundar nuevos *ámbitos* a nuestra vera, basta vivir tan sólo una vez la llamada del amor, para que ésta se mantenga como *apelación* constante durante toda nuestra vida; invitándonos, a pesar de nuestros errores, a pesar de nuestro egoísmo, a responder a su llamado, a entrar en su campo de configuración y de expresión fecundo.

Además, lo fundamental no radica en las posibilidades que se ofrecen, si son ostentosas o sencillas, lo fundamental se halla en la actitud de la que se parte, pues mientras el egoísta procura todo para sí, “el que ama da lo que tiene” (Quintás, 2017, pág. 94). Lo más importante es la actitud, pues las posibilidades ofrecidas vienen a constituirse como la expresión de esa actitud de generosidad. En el fondo, esta generosidad es la expresión de ese tan anhelado: lo que me importa eres tú; que se traduce en la fundación de nuevos *ámbitos* de *encuentro*, de unión íntima; pues “el amor verdadero procede de una *persona* y se dirige a otra *persona*” (Quintás, 2004, pág. 210), mientras que el egoísta sólo atiende a los aspectos particulares de la persona que desea poseer, poniendo en juego sólo el sentimiento de su propio espíritu (Quintás, 2004, pág. 210) que se le aviva cuando entra en contacto con su objeto de deseo. El egoísta quiere por vanidad, por interés, por presunción, por placer, pero nunca por una decisión libre y personal que integre todo cuanto él es.

La palabra generosidad, procede del verbo latino *generare*, que significa: engendrar. “Es generoso el que se olvida de sí para dar vida a otros seres, en el sentido biológico y en el espiritual” (Quintás, 2004, pág. 314). Vemos que la vida y la muerte,

cuando se conciben desde niveles superiores de realidad, ya no refieren únicamente a las funciones orgánicas de nuestro cuerpo, sino a nuestra capacidad personal de crear *ámbitos*, de colaborar ofreciendo y entreverando nuestras posibilidades; esto es la vida, por eso el generoso da vida, porque brinda oportunidad de vida creativa-creadora. En cambio, una vida agostada por una actitud egoísta, encerrada en sí misma, sin capacidad ni oportunidad creadora, propugna la muerte, una muerte lúdica.

Por eso, Unamuno intuye que el egoísta lo que perpetúa es el dolor, la muerte, la carne (en el sentido de las apetencias desordenadas), y podríamos agregar: la decepción, la tristeza, la angustia, la desesperación y la soledad que asfixia, la destrucción personal, el odio. Por el contrario, el generoso, alumbra la vida, la colaboración, el encuentro, la alegría, el entusiasmo, la felicidad, el amor.

4.1. La virginidad

Don Miguel habla acerca de la virginidad en estos términos: cuando habla de los egoístas que toman al otro como medio para perpetuarse, que vendría a ser el fin, apunta: “Y es posible que haya quien para mejor perpetuarse guarde su virginidad. Y para perpetuar algo más humano que la carne” (1984, pág. 151). En este sentido nos refiere a un tipo de virginidad por egoísmo: “Y en el culto a la virginidad, ¿no habrá acaso una cierta oscura idea de que el perpetuarse en otros estorba a la propia perpetuación?” (Unamuno M. D., 1984, pág. 91).

Conocemos bien, aquel celo que se propago en las primeras generaciones de cristianos por la virginidad y las prácticas ascéticas, que tuvieron como consecuencia una fuerte depreciación de la concepción del valor del matrimonio (Crisóstomo, 2013, pág. 23). De antiguo se considera a la virginidad como un bien mayor al del matrimonio (Crisóstomo, 2013, pág. 47), pero ¿en qué sentido se puede considerar como un mayor bien?

Entendamos la virginidad cristiana como una renuncia definitiva al matrimonio y a las relaciones sexuales, pero también es cierto que, en la práctica, ha tenido distintas variaciones, en cuanto al modo y a los periodos de tiempo que son considerados para ello. Sin embargo, con independencia de las variaciones en el proceder, el objetivo es el mismo: “el deseo de darse definitivamente a Dios en cuerpo y alma” (Llopis & Garcés, 2019, pág. 136). Se esforzaban pues por mantener la integridad tanto corporal y

espiritual que los constituía, siguiendo el ejemplo de Cristo. Tertuliano es el que finalmente termina por precisar un aspecto importante al ver la virginidad como un “desposarse con Cristo en la Iglesia” (Llopis & Garcés, 2019, pág. 138).

La virginidad representa, entonces, el camino de aquellos que, por su amor a Dios, deciden entregarse por completo a Él, renunciando al matrimonio y a las prácticas sexuales, no como una represión, sino como un sacrificio, para adquirir una forma de vida de amor más completo hacia el Creador. En ese sentido, es que podemos interpretar que sea un bien mayor al matrimonio, pues el sacrificio y las renunciaciones que se asumen en ello son, ciertamente, de aprecio considerable, pero los frutos también apuntan a una recompensa mayor: la nobleza y rectitud del amor hacia Dios.

Sin embargo, Unamuno intuye la posibilidad de aquellos que optan por la virginidad, no por amor, ni por el deseo y la libertad de entregarse por completo a Dios, sino por intenciones egoístas. De tal modo que, el que juzga despreciable la vida de matrimonio y conserva su virginidad, no por ennoblecer su entrega, sino por evitar lo que desprecia, entonces lo que realmente le mueve hacia la práctica de la virginidad es el egoísmo y “así, y de antemano, se privan de las recompensas de la virginidad, lo justo es que los que evitan el mal no sean coronados, sino únicamente no castigados” (Crisóstomo, 2013, pág. 34).

La cuestión aquí es que, para que esa renuncia tenga sentido, se debe optar por la virginidad, asumiéndola como un valor más alto, que ordene cada acción que conlleve esa renuncia inicial. Recordemos que la unidad que se logra por medio de la *integración*, es posible, en gran medida, porque la realidad presenta un *orden jerárquico*, por ende, si se elige una realidad más valiosa y de rango superior, se posibilita el que nuestros actos sean asumidos por dicha realidad y los encauce, les dote de sentido. Optar por estas formas de vida, tanto por la vida de matrimonio o por la virginidad, conlleva sus exigencias, sus sacrificios, sus renunciaciones, pero todo ello en pos de una realidad más valiosa: el amor y su capacidad para configurar nuestra vida y llevarla a plenitud.

Y si se considera a la virginidad como una forma de amor más plena es porque se dirige hacia Dios, porque lo que pretende es entregarse totalmente al Creador y a su Voluntad. Las dificultades que de esto se puedan derivar, serán asumidas por el mismo *ámbito* que se despliegue en esta unión Creador-creatura, y de ese modo, cada renuncia,

convertida en sacrificio, abonará a la intención inicial de ennoblecer el amor para, en este caso, devolverlo al que es el Amor.

Unamuno, propone que puede haber quien, por un afán de egoísmo extremo, opte por este modo de vida virginal, pues aún el buscar la perpetuación por medio de los hijos exige la participación, aunque fuera tangencial, de otro. Por eso, habrá quienes en este afán de perpetuarse mejor, evitarían incluso esa participación, “para perpetuar algo más humano que la carne” (Unamuno M. D., 1984, pág. 151), esto es, el egoísmo. Podemos decir, que en ese caso, no sería propiamente hablar de virginidad sino de celibato, ya que este: “se refiere a una condición social que podría carecer de significado religioso, puesto que uno puede permanecer célibe por egoísmo o debido a las circunstancias” (Llopis & Garcés, 2019, pág. 134).

Como podemos percatarnos, el sentido de lo que hacemos se define, en un primer momento, por la actitud de la que partimos, ya sea la generosidad o el egoísmo. La cuestión no se define en la forma de vida que elegimos, pues tanto dentro del matrimonio como dentro de una presumible vida religiosa profunda, se pueden esconder los propios intereses, disfrazados de presunto amor y entrega. Tanto la virginidad como el matrimonio, conllevan la integración de diversas realidades, en una tensión constante que reclama unidad, misma que sólo proviene de las realidades de mayor calado entitativo. De este modo expresa San Juan Crisóstomo estas exigencias con respecto a la virginidad: “Necesitamos un corazón diamantino, un ojo que jamás se cierre, mucha paciencia, muros firmes, contrafuertes exteriores y cerrojos, centinelas vigilantes y valientes, y, ante todo, la fuerza de lo alto” (2013, pág. 70).

San Agustín, que por otra parte ya no aspiraba a la virginidad, pues al momento de su conversión al cristianismo ya había engendrado un hijo, sí que procuró la práctica de la continencia, esto es, la misma renuncia que en el caso de la virginidad aunque no de manera absoluta, sino después de un momento determinado. Y en sus *Confesiones* nos descubre algo que queremos traer a cuento, y es que concibe la continencia como: “la virtud que nos reúne y nos reduce a ser una sola cosa; de cuya unidad habíamos degenerado haciéndonos de uno muchos, y dividiendo nuestro corazón en multitud de cosas” (Libro X, XXIX, 40).

Vemos que las exigencias propias de la continencia o de la virginidad, no son arbitrarias, sino que son el camino propio que se desprende de la intención que se tiene.

Así, San Agustín pretendía amar a Dios, por lo que elige el camino de la continencia, que le permitió no sólo unificar y dotar de sentido a sus acciones, sino que también le hizo posible la unificación de sus facultades, de todo cuanto era, y sólo en esa unidad se hace posible la entrega total del amor, pero esto fue gracias a que tenía la mira puesta en Dios, Quien era su fin: “y menos, Señor, os ama el que juntamente con Vos ama alguna otra cosa, que no la Ama por Vos” (*Confesiones*, Libro X, XXIX, 40), siendo que, aun amando algo que no fuera Dios directamente, sí que su amor se sustentaría por el hecho de que todo proviene de Él, y así, convierte la dispersión de los apetitos en verdadero amor por y para Dios.

La generosidad, tanto en la vida religiosa, como en el matrimonio, o en cualquier modo de vida, no es la única exigencia y elemento que entra en juego, y sin embargo, sí es el cimiento de lo que viene después, pues sólo a partir de la generosidad se desprende la posibilidad de la apertura hacia el tú, hacia realidades de niveles superiores, que rehúyen al proceder reduccionista del egoísmo. Y esto fue lo que descubrió don Miguel en lo que él llama: el amor espiritual o doloroso.

5. El amor espiritual y doloroso

La muerte como sabemos, fue para don Miguel, no ya una preocupación, sino una experiencia vital que le marcó hasta lo hondo, y que, en gran medida, configuró su pensamiento y su propia vida. Su padre murió cuando él apenas contaba los cinco años de edad, y la cosa no para ahí, pues entre 1867 y 1871, se suscitaron tres muertes en el hogar de la familia; durante este breve espacio de tiempo, no sólo perdió a su padre sino a dos de sus hermanos (Juaristi, 2012, pág. 58).

No debemos hacer un esfuerzo demasiado grande para imaginar lo que esto pudo suponer para su vida, el estar expuesto tan rápidamente al desazón que puede provocar la muerte: la incertidumbre, el desconsuelo, el decaimiento espiritual, todo esto aunado, además, a los problemas económicos en la familia, que poco antes de la muerte de su padre se venían agravando (Juaristi, 2012, pág. 58). Recordemos la importancia de las relaciones de *encuentro* en los primeros años de vida, pues estas primeras experiencias dan pie a la apertura, a la creación de nuevas relaciones de entreveramiento fecundo. No damos por supuesto nada, pero un hogar azotado por la muerte y la incertidumbre, no es, precisamente, el ámbito propicio para formar la disposición a la apertura y a la confianza.

Jon Juaristi hace puntualizaciones bastante llamativas a este respecto, dice que por las descripciones de su infancia en Bilbao, a pesar de que sean ejemplo de una gran lucidez y rica expresión de la cultura popular de la infancia, Unamuno parece más bien partir de: “una experiencia que tuvo más como observador atento que como participante” (2012, pág. 61). Debido a que su padre había muerto de Tisis y aunado a la complexión débil del pequeño Miguel, no nos sorprende confirmar que éste “fue objeto de un aislamiento profiláctico excesivo, un niño de mirador, que es casi como decir una planta de invernadero” (Juaristi, 2012, pág. 61). Si esto tuvo que ver con el egoísmo con el que tanto luchó años después, no es algo que podamos asegurar, pero sin duda que estos años tempranos debieron configurar en gran medida al don Miguel de los años venideros.

Pero ahora tornemos nuestra atención a un momento determinante en la vida de don Miguel, suscitado varios años después. He aquí que en 1896 nace su tercer hijo, de nombre Raimundo, quien a los pocos meses contrajo una meningitis, misma que posteriormente, provocaría una hidrocefalia tal, que amenazaba con provocarle daños y “sumirlo de por vida en un estado de idiotez” (Juaristi, 2012, pág. 239). Sin embargo, “Miguel, que sintió siempre por sus hijos verdadera pasión, volcó en Raimundín toda la ternura y cariño de que era capaz, pero deseando a la vez que la muerte ahorrara al pobre niño un futuro (...) de sufrimiento sin remedio” (Juaristi, 2012, págs. 239-240). Nuevamente, la fragilidad de la salud de su hijo, los problemas económicos y el impacto que comenzaba a provocar su ensayo *En torno al casticismo*, derivaron en la conocida crisis de la noche del 21 al 22 de marzo de 1897, en la que, después de un severo ataque de pánico, dando fuertes gritos terminó por despertar a su esposa, Concha, quien con caricias intentaba calmarle mientras le apaciguaba con un dulce “hijo mío” (Juaristi, 2012, pág. 240).

De aquí vino su también conocida crisis espiritual que se prolongó durante unos años y de la cual resultó la escritura de su *Diario Íntimo*, texto descubierto por Armando Zubizarreta y publicado en 1970. Durante esta época (1897-1902) parece que “Miguel volvió durante un tiempo a las prácticas piadosas de su infancia, que se entregó a la lectura y meditación de clásicos de la espiritualidad cristiana” (Juaristi, 2012, pág. 241) y además se empeñó en: “una obsesiva búsqueda de la fe sencilla de antaño y el rechazo del *intelectualismo*, o sea, del racionalismo compulsivo que le habría llevado, desde sus años de estudiante, a una sequedad nihilista del espíritu” (Juaristi, 2012, pág. 241). Hay

incluso quienes encontraban una analogía entre su hinchazón racionalista y la condición física de su hijo¹³ (Juaristi, 2012, pág. 242).

Esta crisis provocó un ambiente de rechazo, de ironía y de burla entre sus propios amigos e intelectuales de la época. Resulta incluso hilarante ver la cantidad de intelectuales que se dieron el tiempo de explicarle su propia condición a don Miguel, y mostrarle que, recurrir a la fe, en ese estado era, aunque comprensible, de ningún modo adecuado.

Incluso, hay variaciones en cuanto a la explicación que dan los unamunólogos, sobre el sentido y resolución de su crisis. ¿He dicho unamunólogos? Pues eso. Que estos no concuerdan en si Unamuno admitió finalmente la imposibilidad de creer, si se adhirió al cristianismo pero sin llegar al catolicismo, si se rindió de plano al irracionalismo o si paulatinamente volvió al racionalismo del que partió (Juaristi, 2012, pág. 244).

Hay un peligro siempre latente: aquel de buscar no ya categorías que nos orienten, sino etiquetas con las cuales encasillar a los demás, y no verle ya a cada uno, sino reducirle, abstraerle, juzgarle presurosamente y sin caridad. Cómo no recordar aquel pequeño ensayo de don Miguel en el que les respondía a todos aquellos que le preguntaban: “Y bien, en resumidas cuentas: ¿cuál es la religión de este señor Unamuno? (Unamuno M. d., 1951, pág. 369). Y para responder avivaba el ansia de los que le interpelaban con aquello de: “Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva” (1951, pág. 370).

Don Miguel, sabía de antemano que la pregunta que le dirigían tenía el propósito de colgarle de una vez por todas, una etiqueta que les ahorra el trabajo de estar escudriñando en sus escritos la que mejor le fuera en boga. Pero colgarle una etiqueta definitiva a don Miguel no era sencillo, su estilo definitivamente lo dificultaba, por eso es que aquellos “preguntones de espíritu perezoso” (Unamuno M. d., 1951, pág. 370) pretendían ahorrarse el trabajo, haciendo que el mismo Unamuno fuera el que se colgara la etiqueta con la que habrían de asociarle para ya no tener que lidiar con él: “«Es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico», o cualquier otro

¹³ La hidrocefalia es causada por una acumulación excesiva de líquido cefalorraquídeo en el cerebro, lo cual produce una inflamación en la cabeza.

de esos motes, cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensa de pensar más” (Unamuno M. d., 1951, pág. 371).

No cometamos nosotros el error de querer reducir a nuestro hermano Unamuno, al de carne y hueso, no pretendamos colgarle una etiqueta para volverlo blanco de nuestros juicios sin caridad: “De lo que huyo, repito, como de la peste, es de que me clasifiquen” (Unamuno M. d., 1951, pág. 374). Y así, imitándole, deberíamos huir todos, acaso pelear para que no se nos reduzca, para que no se nos etiquete, así como, análogamente, se les asignaba un número a los presos de los campos de concentración, para ya no tener que lidiar con el nombre, esto es, con el hombre.

Volvamos pues al hombre Miguel, acompañémosle en aquel momento decisivo, en el cual, la enfermedad de su hijo, le mantiene el corazón embebido de congoja. Su poema *En la muerte de un hijo* escrito en 1902, año de la muerte de Raimundo, expresa con notoria claridad aquellos días aciagos. Como dijimos anteriormente, la enfermedad de su hijo amenazaba tanto con acabar con su vida, como con dejarle vivo pero en un permanente estado de idiotez, esto aunado a que fue casi seguro que el pobre de Raimundo no desarrolló la capacidad de hablar. Esta condición supuso una fuerte impresión en las convicciones de don Miguel, e inevitablemente, surgían los planteamientos que más iban a marcar su pensamiento, así lo expresa en su poema:

Aún me abrume el misterio de aquel ángel
encarnado, enterrado en la materia,
y preguntando, con los ojos trágicos
de mirar, al Señor, por la conciencia.

Aún recuerdo las horas que pasaba
de su cuna a la triste cabecera
preguntándole al Padre con mis ojos
trágicos de soñar, por nuestra meta.

“El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia” (1984, pág. 35), nos diría luego don Miguel. Esta noción de finalidad no surge sino donde hay conciencia y a esto le llamaría sentimiento teológico, es así que la conciencia y la finalidad eran una misma cosa (Unamuno M. D., 1984, pág. 36). Y don Miguel al ver a

su hijo sufriente, incapaz de articular palabra, totalmente indefenso y menesteroso, se preguntaba por la finalidad, por el fin de aquel chiquillo, y de a poco lo descubría:

Y su entreabierta boca siempre henchida
de un silencioso grito de protesta
que a la mudez del cielo respondía
con su mudez de aborto de profeta.

Don Miguel alude al silencio, a la mudez, pero al mismo tiempo a la respuesta. Veamos si somos capaces de clarificar un poco estas relaciones que a primera vista parecen no tener sentido. De la palabra, el profesor Quintás nos dice lo siguiente: “La palabra no es un mero *continente estático* de una significación, sino la *intercomunicación viva* de dos sujetos a través de la transmisión de un contenido significativo” (2009, pág. 78). Lo importante cuando hablamos de la palabra no es el significado de esta, sino la intención de fundar *ámbitos* de interrelación con el tú; cuando esta intención es nula, entonces cobra cierta relevancia la significación superficial de lo que se dice, pero si la intención de interrelacionarse es firme, bastaría incluso con un “silencioso grito de protesta”. Si entendemos la palabra de este modo, entonces no nos cuesta trabajo dilucidar la estrecha relación que guarda con el amor, pues no busca tanto la transmisión de contenidos, como la fundación de *ámbitos* y de *unidad íntima*. Así, el amor da sentido a la palabra.

Acerca del silencio podemos plantear lo siguiente: “El silencio verdadero no es la falta de palabras; es la atención *simultánea* a las realidades que confluyen en un determinado momento” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 198). Esta atención simultánea a los elementos que confluyen en un momento dado es lo que hemos de llamar *recogimiento* (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 200). Cuando mediante el silencio y el recogimiento se ven los elementos que integran la realidad en bloque, se produce el *sobrecogimiento* ante lo valioso, que resplandece cuando somos capaces de ver sinópticamente.

Al entrar en relación con una persona, podríamos atender simultáneamente al conjunto de aspectos que entran en juego, si lo hacemos así, recogiéndonos, entonces se alumbrará el valor inestimable de la persona, y sólo entonces se posibilita la palabra que tienda a la creación de un vínculo personal. Sólo a través del silencio es que resuena

verdaderamente la palabra, pues lo valioso invita a fundar *ámbitos* de unión fecunda. No es de extrañar que el profesor Quintás proponga: “el silencio es una actitud de aceptación de la palabra divina” (2009, pág. 80). El *sobrecogimiento* posibilitado por el silencio, implicaría la aceptación plena de lo que hay, y si hablamos de un Creador que crea por medio de la Palabra, entonces el silencio sería, ciertamente, la aceptación de lo creado. Lo creado por la Palabra, vendría a ser la invitación a la *unidad íntima* del Creador con su creatura, el silencio vendría a ser el primer paso de la respuesta a esa invitación.

La recta palabra es la que invita o responde a la fundación de *ámbitos* de unión personales, y de ello no depende, como ya dijimos, la significación transmitida, sino la intención personal de llevar a cabo esa interrelación. Ahora que hemos abonado el terreno, podemos entender mejor aquello del silencioso grito de protesta “que a la mudez del cielo respondía”. En la precariedad del estado de su hijo, don Miguel, podía vislumbrar el modo propio que el pequeño Raimundín tenía de responder a la invitación del Amor. El pequeño Raimundín murió, pero fue él, quien alumbró el corazón de don Miguel, que sobrecogido ante lo valioso escribió:

Pero en mí se quedó y es de mis hijos
el que acaso me ha dado más idea,
pues oigo en su silencio aquel silencio
con que responde Dios a nuestra encuesta.

Así es que llegamos a lo que Unamuno llamaba amor espiritual, el que nace del dolor, de la muerte del amor carnal, y sobre todo, del sentimiento de protección que experimentan los padres ante los hijos desvalidos (Unamuno M. D., 1984, pág. 151). Una vez más, debemos prevenirnos ante el uso de las categorías de las que se sirve Unamuno para describir este amor espiritual, pues hace alusión a la muerte del amor carnal, a la fusión de almas y no ya de los cuerpos; “el amor sensual confundía sus cuerpos, pero separaba sus almas, manteníalas extrañas una a otra” (Unamuno M. D., 1984, pág. 151).

Hemos señalado, y volvemos a reiterarlo, que lo que nos mantiene extraños unos de otros, no es propiamente lo que refiere a nuestros cuerpos, sino nuestra actitud hacia los demás: el egoísmo, la *actitud de dominio* es lo que verdaderamente nos separa.

Unamuno usa el término fusión, forma de unión propia que le corresponde a los *objetos* (nivel 1), no a los *ámbitos* (nivel 2), y expresa un nuevo tipo de unión, la del amor espiritual, pero usando, para mala fortuna, una forma de expresión que parece asumir la separación del cuerpo y el alma.

De este amor sensual, nos dice Unamuno, nació un hijo, “y este hijo engendrado en muerte, enfermó acaso y murió” (1984, pág. 151). Lo que describe es una unión sexual fundada en la apetencia, por eso se refiere a un tipo de amor pasional o sensual, la unión imperfecta del egoísmo mutuo. De esa pasión puede, ciertamente, nacer un hijo. Luego nos plantea un caso hipotético, pero que resuena totalmente en su vida misma: ese hijo, engendrado por la pasión, enferma y muere. De pronto, ante la irrupción del dolor, del sufrimiento, Unamuno continúa:

Y sucedió que sobre el fruto de su fusión carnal y separación o mutuo extrañamiento espiritual, separados y fríos de dolor sus cuerpos, pero confundidas en dolor sus almas, se dieron los amantes, los padres, un abrazo de desesperación y nació entonces de la muerte del hijo de la carne, el verdadero amor espiritual (1984, págs. 151-152)

Don Miguel nos plantea el dolor por la muerte del hijo como el inicio de una unión distinta entre los amantes.

El profesor Quintás remite con frecuencia a algunos pasajes de los libros de Antoine de Saint-Exupéry, cuya profundidad y conocimiento del hombre es expresado bellamente en su literatura. Pues bien, Exupéry escribe, en su maravillosa obra *Tierra de hombres*, lo siguiente:

Sólo cuando estamos unidos a nuestros hermanos por un objetivo común, ajeno a nosotros, respiramos, y la experiencia nos demuestra que amar no es mirarse el uno al otro, sino mirar juntos en la misma dirección. No hay camaradas que unidos en la misma cordada, hacia la misma cumbre, no se encuentre en ella (2018, pág. 148).

Amar no es mirarse el uno al otro, esto hace el egoísmo reductor, amar es abrirse a la búsqueda de lo valioso, aquello que va más allá de los amantes. Antes hablamos de la capacidad que tenían las realidades propias de los niveles superiores (3,4) para fructificar en una *unión íntima*. Cuando los amantes ponen sus ojos en esas realidades,

que van más allá de sus intereses particulares, cuando las persiguen olvidándose de sí, siendo generosos, entonces se unen verdadera e íntimamente. “Amarse es mirar juntos en la misma dirección” dice Exupéry. Y don Miguel lo expresa de este modo:

Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se consintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron (1984, pág. 152).

El dolor común, el padecer la misma pérdida del hijo desvalido, el quebranto del corazón que busca al niño amado se vuelve el *ámbito* en donde florece un amor y una unidad renovada, libre de egoísmo; porque los amantes ya no se miran el uno al otro, sino que ahora, juntos, aran la tierra pedregosa del dolor en una misma dirección, y por fin se aman, se conocen, “porque amar es compadecer, y si a los cuerpos lo une el goce, úneles a las almas la pena” (Unamuno M. D., 1984, pág. 152).

Abrázame, mi bien, se nos ha muerto
el fruto del amor;
abrázame, el deseo está a cubierto
en surco de dolor (Unamuno M. d., 1999, pág. 212).

Es el dolor lo que, para don Miguel, termina por extinguir el egoísmo, llevar el peso de un mismo dolor es una de las maneras en que puede abrirse, para los amantes, un *ámbito de unión íntima*. Por eso, Unamuno llega a aquello de: amar es compadecer, es decir, amar es compartir el dolor, pero no sólo sintiéndolo emotivamente, no sólo siendo empático, sino viviéndolo comprometidamente con todo cuanto eres, junto a la persona con la que pronto comenzarás a unirte verdaderamente.

Exupéry a propósito de la compasión dice lo siguiente: “Compadecer es seguir siendo dos. Es seguir estando divididos. Pero existen unas relaciones profundas en las que tanto el agradecimiento como la piedad pierden su sentido. Es allí donde se respira como un prisionero liberado” (2018, pág. 147). Al compartir una misma pena, se sigue siendo dos, no hay fusión, y sin embargo, el ámbito de colaboración que se abre entre los dolientes actúa como una forma de unión, tan fuerte, y propia de realidades *ambitales*, que Exupéry lo expresa diciendo que, en esos casos, ya ni la piedad ni el

agradecimiento tienen sentido, pues, sujetos al mismo yugo, el esfuerzo de uno es el esfuerzo del otro, el dolor de uno es el dolor del otro, las obras del primero son las obras del segundo, ¿qué hemos de agradecer? ¿Dónde cabría ya la piedad?

Por eso, Unamuno, nos dice que los amores desdichados tienen buen acicate para acrecentar el amor entre ellos, pues “cuantas más murallas pongan el Destino y el mundo, y su ley entre los amantes, con tanta más fuerza se sienten empujados el uno al otro” (1984, pág. 152). El dolor y la desdicha de no poder quererse libremente, y el tener que pelear juntos contra lo que se les opone, verdaderamente puede ser incentivo para la *unión íntima* entre los amantes; pero, debemos mantener presente en todo momento que no es el dolor como tal lo que nos lleva a esa unidad; pues mientras no se tienda a vencer el egoísmo, no puede haber unión fecunda. Se puede participar de un mismo dolor y seguir siendo egoísta; incluso, bien pensado, el ver frustrados nuestros intereses nos hace prisioneros de grandes dolores.

En la novela *Amor de perdición*¹⁴, Camilo Castelo Branco nos narra la desdicha de Simón y Teresa, cuyas aspiraciones de verse juntos, son frustradas por una fuerte oposición y disputa entre sus familias. Ambos parecen luchar valerosamente, con entereza y virtud, haciendo frente a los obstáculos de los que son blancos por parte de sus propias familias. Simón termina encerrado en la cárcel (por matar al que pretendía la mano de Teresa), y Teresa recluida en un convento. Ávidos de cumplir sus aspiraciones, y a pesar de su valentía, terminan dinamitando su vida y la de otros, y la aparente unidad entre ambos termina cayéndose a pedazos, pues ante el inminente encierro que le esperaba a Simón (le sentencian a diez años), éste termina confesando a Teresa: “La lucha con la desgracia es inútil, y yo no puedo luchar ya. Fue un atroz engaño nuestro encuentro. No tenemos nada en este mundo” (Branco, 2010, pág. 184).

Y es que, a veces las aspiraciones frustradas de los amantes, no sólo se vuelven un dolor mutuo, sino un egoísmo mutuo, ¿y cómo termina la historia? Con la muerte de Teresa, de Simón, y de la compasiva Mariana, quien al ver muerto a Simón, enamorada esta de él, termina por arrojarle al mar. El egoísmo, aunque sea compartido, lleva a la muerte.

¹⁴ Novela que tuvo cierto influjo en Unamuno.

Don Miguel nos dice que los amores desdichados, terminan por poner su amor fuera de este mundo, en algún otro en donde no hubiera barreras por no haber carne, y así esperan que su amor fructifique de verás por verse imposibilitado en este mundo de “carne y apariencias” (1984, pág. 152). Pero, muchas veces, no es el amor lo que persiguen, sino su capricho, y si buscan otro mundo es porque esperan que en aquel, su capricho se les cumpla. Lo que les estorba no es la carne, es su egoísmo.

Por eso, es indispensable distinguir entre *lo deseable* y *lo deseado* (Quintás, El conocimiento de los valores, 1999, pág. 134), lo primero nos lleva a plenitud, mientras lo segundo sólo busca la propia satisfacción, por más que se disfrace de virtuosismo. Si lo deseado no va en consonancia con lo deseable entonces se está persiguiendo un capricho. Simón veía la vida de Teresa dinamitada por su deseo mutuo, y aún así, siguieron persiguiendo lo que deseaban, creyendo abrir camino a su amor, cuando en realidad le cerraban cada vez más la posibilidad de que fructificara. El amor abre posibilidades, no las cierra, el amor lleva a la vida, no a la muerte.

Lo que decimos pues, es que, no es el dolor lo que nos lleva propiamente a una unión íntima, sino la generosidad, pues el generoso opta primero por lo deseable aunque no sea al mismo tiempo lo deseado, y siguiendo por ese camino, siempre opta por abrir posibilidades y no por dinamitarlas, sólo así el amor puede fructificar. El dolor puede ser para algunos, como lo fue para don Miguel, el inicio del camino hacia la generosidad, expresada en la compasión, pero no siempre es así.

Como complemento de la compasión, en el camino hacia el amor espiritual, Unamuno hace mención del ahondamiento en la propia miseria, en la propia aparencialidad, como una condición, para luego, volviendo los ojos hacia los demás, reparando en sus limitaciones y miserias, llegar a compadecerles y amarles (1984, pág. 153). Es reparando en nuestra propia fragilidad, es sabernos menesterosos, es descubrirnos necesitados, lo que nos insta a colaborar, lo que nos mueve a ser generosos, a abrirles a otros posibilidades para su plenitud personal, como antes alguien, lo hizo con nosotros. Generosamente nos compadecemos de otros porque reparamos en su valor a pesar de sus limitaciones, lo mismo que ocurre con nosotros, ocurre en aquellos, nuestros hermanos. Sólo te acompaña en tu dolor aquel que se descubrió necesitado de compañía cuando le visitó la pena. Así, esta generosidad compasiva, o

compasión generosa abre posibilidad para que se suscite el *encuentro*, y con ello, el amor y la unidad.

5.1. La compasión y el amor maternal

Y no hay menesterosidad más grande, más evidente, que la de un recién nacido. Por eso, Unamuno asocia el amor espiritual con el amor maternal: “Y el amor maternal, ¿qué es, sino compasión al débil, al desvalido, al pobre niño inerme que necesita de la leche y del regazo de su madre?” (1984, pág. 152). Desde aquí hemos de advertir que, para no caer en error, debemos siempre mantener presente la relación que Unamuno plantea entre el amor espiritual, la compasión y el descubrimiento de nuestra nulidad, de nuestra miseria, sólo así podremos advertir la hondura de los postulados que plantea para dar cuerpo expresivo a sus intuiciones.

Dicho lo anterior, no es difícil descubrir la expresión de este amor espiritual/maternal en una madre que contempla a su pequeño hijo recién nacido. Las facultades apocadas del pequeño conmueven el corazón de la madre, quien le mira y le compadece, acerca los labios de la criatura a su seno para calmar su hambre, le acoge con dulces palabras para darle aliento, quizá incluso, con el espíritu rebosante de alegría le cante y, ¡he aquí que el niño vive!

En un niño la fragilidad humana se hace transparente, salta al primer golpe de vista, por ello es que esta imagen del niño y la madre se adecua tanto a la expresión del amor espiritual que surge por la compasión. El llanto del niño es lo único que tiene para manifestar su dolor, su hambre, su necesidad; la madre acude con prontitud, pues a pesar de su propia fragilidad, aunque no tan evidente como la de su pequeño hijo, es capaz de apagar sus dolores, su hambre; y es que la madre tiene, o quizá sea mejor decir que la madre es, aquella que el niño necesita. Y la madre se entrega con generosidad, y vaya milagro, ¡he aquí que la madre ama!

Mantengamos extremo cuidado en esto que don Miguel llama amor maternal, pues si bien él mismo nos dice que: “En la mujer todo amor es maternal” (1984, pág. 152), no lo hace por ser exclusivo de la mujer, sino más bien, porque a través de la mujer, el amor cobra una fuerza expresiva singular. Por eso, don Miguel alude a

Isabel¹⁵, a Julieta¹⁶ y a Francisca¹⁷, quienes, a su juicio, se rindieron a sus amantes por sentirles sufrir con el deseo (1984, pág. 153).

Y es también por esto que Unamuno nos trae a cuento a Maritornes¹⁸, la moza asturiana que servía en la venta que don Quijote tomaba por castillo, y que se refocilaba con arrieros (Unamuno M. d., 2006, pág. 55), pero de cuyo noble corazón nació la intención de socorrer a Sancho después de haber sido manteado, ofreciéndole primero agua, que éste terminó rechazando, para luego llevarle vino que ella misma pagó, de buena voluntad, con su dinero; y es que Maritornes “aunque estaba en aquel trato, tenía unas sombras y lejos de cristiana” (Cervantes, 2020, pág. 128).

Es por este capítulo del libro de Cervantes que don Miguel descubre en Maritornes un fondo de buena intención, de bondad, de generosidad, que le lleva a plantear aquello de que si Maritornes, y todas cuantas Maritornes hay en el mundo, se entregan, es más buscando dar placer que recibirlo, que si se entregan es porque ven penar y consumirse a los hombres en sus deseos desordenados, buscando pues, con esa entrega, la purificación de éstos y así, conseguir dejarlos libres y limpios para el trabajo. Que lo que quieren las Maritornes es apagar los deseos que otras encendieron (Unamuno M. d., 2006, pág. 55).

Y don Miguel ve así, en Julieta, en Francisca, en Isabel y en todas las Maritornes, una expresión del amor maternal/espiritual, de quienes, viendo consumir al hombre en su deseo, le compadecen, y al compadecerse se entregan, se rinden ante el amante para calmar su sufrimiento: “La mujer parece decir ¡Ven pobrecito, y no sufras tanto por mi causa!” (Unamuno M. D., 1984, pág. 153).

Vemos con claridad la expresión de este amor maternal/espiritual: la mujer que se compadece del hombre apocado por su deseo, que sufre las penas de un esclavo y los delirios de un loco ante la magnitud de sus vanos ensueños. Del fondo del corazón de la mujer brota la buena intención de socorrer al hombre, creyendo, como Maritornes, tener el agua que puede apagar la sed de su deseo. Ofrecen pues el jarro con agua que ellas mismas han traído del pozo (Cervantes, 2020, pág. 128), y lo hacen con generosidad,

¹⁵ De la historia de Isabel y Lorenzo de la cuarta narración de la cuarta jornada del *Decamerón* de Boccaccio.

¹⁶ De la afamada obra de Shakespeare *Romeo y Julieta* que ya fue referido en este trabajo.

¹⁷ Referente a la historia de Francisca y Pablo del canto V del Infierno de Dante en su *Divina Comedia*.

¹⁸ Maritornes aparece en los capítulos XVI y XVII de la primera parte del *Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*.

hay que decirlo, pues su intención no es otra que la de acabar con ese sufrimiento. Pero es en ese momento, cuando la moza extiende su brazo y ofrece su agua, que a lo lejos escuchamos el grito de nuestro caballero de la Triste Figura que nos advierte con amor maternal, como lo hizo con Sancho: “¡Hijo Sancho, no bebas agua! ¡Hijo, no la bebas, que te matará!” (Cervantes, 2020, pág. 128).

Ya hemos dicho que hay quienes, como Maritornes, compadeciéndose de los hombres que sufren por su deseo, les brindan de buena voluntad, aquello que es menester para apagarlo, siendo que, como dice don Miguel: “Hay un fondo de pureza en su grosera impureza” (2006, pág. 56). Y sin embargo, lo cierto es que Maritornes desatina, no por codicia, no por lujuria, sino acaso por ignorar que el remedio que ofrece, no hace sino avivar un deseo que sólo apaga momentáneamente, para luego verlo regresar con mayor ímpetu. Con lo cual, intentando apagar el deseo de los arrieros con sus refocilamientos, no hace sino atizar más el fuego, dejando a los arrieros en sus devaneos, con la imposibilidad de nacerse hombres. Por eso, don Quijote le advierte a Sancho, diciéndole que no beba de aquella agua que, con generosidad pero con desatino, le ofrece Maritornes, pues ciertamente ha de morir.

Y muere por no atinar al remedio de sus fatigas y desdichas. Y es que la cura de su mal no está en el agua que le ofrecen, ni en el vino que él mismo hace traer por Maritornes, una vez que advirtió que el agua no le era tan grata al paladar. El remedio está pues en ese famoso bálsamo de Fierabrás, que como le advierte el mismo don Quijote: “con dos gotas que dél bebas sanarás sin duda” (Cervantes, 2020, pág. 128). Era pues ese amarguísimo bálsamo su verdadero remedio. Pero cuántas veces, al igual que Sancho, rehusamos nuestra medicina, para contentarnos con el dulzor momentáneo de lo que no puede curarnos. Y así los arrieros, y así Sancho, pero no así nuestro caballero de la Triste Figura, quien bebió de aquel santísimo bálsamo, verdadero remedio, aunque amargo, y tan fue así, que pronto “se tuvo por sano” (Cervantes, 2020, pág. 125).

Y aunque Maritornes desatina, también es cierto que se compadeció de Sancho. Ella ofrecía lo que tenía y no hemos de juzgarla, pues: “decía ella que desgracias y malos sucesos la habían traído a aquel estado” (Cervantes, 2020, pág. 118). Siendo así, sin duda podemos descubrir destellos de ese amor maternal en Maritornes, quien desatina pero queriendo atinar, pues se compadecía. Y su mérito es más grande por

querer aliviar el sufrimiento ajeno con remedios pasajeros, que no de aquellos que teniendo el remedio se mantienen indiferentes, o peor aún, quienes se dedican a esparcir la enfermedad. Hasta aquí con la piadosa Maritornes.

Si vamos de acuerdo con don Miguel, en lo que refiere a Maritornes, no lo hacemos en el caso de Francisca ni el de Isabel, pues en su historia no hallamos indicio de esa compasión. De Isabel se nos dice que siendo de familia de mercaderes se enamora de Lorenzo, un joven que trabajaba para sus hermanos, ambos se gustaron y “en poco tiempo obtuvieron lo que deseaban” (Bocaccio, 1972, pág. 274). El caso es que los jóvenes “se dedicaban a refocilarse, pero no supieron hacerlo secretamente” (Bocaccio, 1972, pág. 274). Los hermanos de Isabel los descubren y matan a Lorenzo, luego éste se le aparece a Isabel en sueños para indicarle el lugar donde yacía su cuerpo sin vida. Isabel recoge los restos de su compañero y entierra la cabeza en una albahaca, sobre la cual vertía sus lágrimas continuamente. Al fin es descubierta y sus hermanos le quitan la maceta, e Isabel muere al poco tiempo. En su historia no advertimos la compasión de Maritornes, sino sólo un deseo mutuo que sepulta la vida de dos jóvenes.

La historia de Francisca es un tanto distinta, no se nota tanto el deseo como la imprudencia de los protagonistas. Dante baja al segundo círculo del infierno, en el que se hallan los lujuriosos, y ahí conoce la historia de Francisca y Paolo. La simplicidad de la historia tiene una fuerza expresiva singular: Cierta día Francisca y Paolo leían por recreo del gentil Lanzarote¹⁹ y lo hacían “sin afán de devaneo” (Infierno V, 129). El caso es que discurriendo por las páginas, palideciendo continuamente el rostro, dan con el momento en el que la risa de la amada se quiebra ante el beso del amante, Paolo temblante se lanza a los labios de Francisca y termina la narración señalando que de aquel libro alcahuete “la lectura no siguió adelante” (Infierno V, 138).

Una vez más no hallamos rastros de compasión, sino de poca prudencia, la cual lleva a un deseo y a una pasión tan grande que termina por condenarlos a ambos al castigo destinado a los lujuriosos. La fuerza expresiva de la historia radica en que no se nos muestra el desarrollo de esa pasión, sino sólo su comienzo, con tintes de ser inofensivo, por eso Francisca declara que: “fue un punto el que indujo la locura” (Infierno V, 132).

¹⁹ Héroe de la tabla redonda, quien fue famoso por sus amoríos con la esposa de Arturo la reina Ginebra.

Por último, tenemos a Julieta. Ya hemos dicho anteriormente que Romeo es aquel que está sujeto a sus deseos en el nivel 1 de la realidad, por tanto, toma como prenda de amor aquella complacencia que se desprende de la belleza física de sus amadas. De modo que, al ver a Julieta, deslumbrado por su belleza, no tiene más que transparentar sus intenciones y expresarlas de este modo:

Romeo. —Rece el labio y concededme lo que pido.

Julieta. —El santo oye con serenidad las súplicas.

Romeo. —Pues oídmeme serena mientras mis labios rezan, y los vuestros me purifican. (La besa) (Shakespeare, 1969, pág. 768).

Vemos que Julieta responde a los ardores de Romeo pero no tanto, o al menos no por lo que se expresa, por compasión, sino por el halago que le reporta la presencia de Romeo y sus gratas muestras de cariño. Y es de ese modo que ambos quedan prendidos de una pasión cuyo final casi todos conocemos. Esta historia merecería ser tratada con mayor espacio de miras, sin embargo, este trabajo no puede permitírselo, por lo que sólo diremos que, si Romeo reduce a Julieta al deleite que le procura su belleza, ésta le devuelve el favor apenas unos momentos después cuando se cruzan en su balcón y Julieta le dice: “No eres tú mi enemigo. Es el nombre de Montesco que llevas (...) ¿por qué no tomas otro nombre? (...) Deja tu nombre Romeo, y en cambio de tu nombre, que no es cosa alguna sustancial, toma toda mi alma” (Shakespeare, 1969, pág. 772). Y así, al igual que la historia de Francisca y la de Isabel, “fue un punto el que indujo la locura” (Infierno V, 132). Y bien le dijo Julieta a Romeo, cuando este escalaba las cumbres del deseo que no las del amor: “aquí podrás tropezar con la muerte” (Shakespeare, 1969, pág. 773).

Es así que, a nuestro parecer, y guiados por lo expresado en las distintas historias, es tan solo Maritornes de la que se nos da indicio de que se conduce por compasión, por aquello que Unamuno llama amor maternal, aunque como ya dijimos, desatina en el remedio que ofrece, aunque lo haga generosamente, a diferencia de la madre, volviendo a la analogía planteada al inicio, que ofrece precisamente la medida exacta de lo que el chiquillo necesita para vivir.

Y digamos un poco más a este respecto. Antes hicimos mención de la madre que, a pesar de su propia menesterosidad, es capaz de aliviar el sufrimiento y la

necesidad de su pequeño, es capaz de darle vida a través de su entrega. Pues bien, si miramos con atención, vemos que esa entrega desinteresada termina por devolver algo a la madre, algo inmenso pero sutil; hablamos de un misterio que se expresa en esa diferencia abismal entre la precariedad de la vida humana y el alcance que tiene cuando se entrega, cuando es generosa. La madre al entregarse, al dar vida, al alentar al pequeño, termina descubriendo algo de sí misma, ese valor que no es vanidad de vanidades, sino plenitud que se ilumina a los ojos de los sencillos. Y algo de ese valor, de esa plenitud relumbrará en el corazón de Maritornes a pesar de su desatino, y sin duda que relumbraría en la vida de Julieta, de Isabel y Francisca si, en lugar de haber corrido por los senderos del deseo reductor, hubieran optado por los caminos de una unión fecunda y verdaderamente íntima.

Una cosa más, hasta aquí ya hemos contemplado la gran fuerza expresiva que tiene la figura de la madre y el niño para comprender lo originario de este amor espiritual/maternal, que, como dijimos no es exclusivo de la madre, ni de la mujer, como el mismo Unamuno lo advierte en otro lugar cuando habla del amor como: “caridad, compasión, amor fraternal, que es a la vez maternal. O paternal, en otro caso” (1996, pág. 474). Este amor maternal, o fraternal, o paternal es el amor de entrega desinteresada, es el de todo aquel que es generoso, el de todo aquel que da vida, ánimo y aliento, es el amor del que se compadece, del que busca el bien de otro aunque desatine, el amor del que busca aliviar el dolor y el sufrimiento de otros. Es pues, el amor en cuyo misterio nos encontramos todos y quien participa de Él, puede entrever su esplendor originario. Por ahora, sigamos el camino que propone Unamuno para ahondar más en este misterio.

6. Egotismo

Ahora nos es posible notar que hemos pasado del amor como lucha, cuando se propone en niveles inferiores, donde rige el egoísmo y lo que llaman instinto de supervivencia, hacía el amor espiritual, el de la compasión y entrega, donde nace la generosidad desinteresada y entonces comienza a disiparse la niebla.

De modo que, si en el nivel 1 de la realidad nos valemos de otros para colmar nuestras aspiraciones, y con ello se suscita la deformación de los demás al verlos como medios y no como *ámbitos*, como personas. Pero la cuestión no termina ahí, pues esa deformación se suscita también en el egoísta, al ser incapaz de concebirse como una

realidad *ambital*. El egoísta se concibe más como una cosa, como un *objeto*, no como una persona, porque no colabora, sino que se sirve de los demás, y el mismo uso que saca de otros, lo saca de sí mismo. Así, el egoísta pierde algo muy propio del ser humano, su capacidad de desplegar y ofrecer colaborativamente lo que es, a través de sus posibilidades.

En el nivel 1, alguien egoísta se asemeja más a una máquina²⁰, que necesita ser alimentada y que tiene una lógica propia (la de sus apetencias), que a un ser humano con capacidad de participación y de unión íntima con otras realidades. Cuando somos egoístas perdemos el contacto con lo real, con lo que son los demás, con lo que somos nosotros mismos. Si el amor del nivel 1 era lucha, y al escalar a niveles superiores sufre una transfiguración hasta volverse el amor espiritual de compasión; el egoísmo, se transfigura de igual modo, y aparece lo que don Miguel denomina: egotismo.

Y el egotismo se descubre más o menos de este modo: “Según te vas adentrando en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que no eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nada” (Unamuno M. D., 1984, pág. 154). Y al tocar este fondo de tu nulidad surge la compasión dirigida a uno mismo, y a esto Unamuno lo llama egotismo y lo contrapone al egoísmo, por ser el paso previo de la compasión a los demás, del amor a los demás (Unamuno M. D., 1984, pág. 154).

¿Habrá alguien que pueda tener por mentira la nulidad del ser humano? Incluso pensando en los grandes genios, tan populares a partir del Renacimiento, decimos: ¿qué sería de ellos sin todo el nudo de relaciones que implica vivir colaboradoramente con un sinfín de realidades *ambitales*? Ni que decir de un empresario, un político, o cualquier otro hombre que cobre cierta relevancia y poder público. Si nos detenemos a meditarlo tan sólo un poco, la nulidad del ser humano, por sí misma, se vuelve patente. Y esto se manifiesta con mayor claridad si además vemos desde las experiencias límite: la muerte de un ser querido, el quebranto de una relación personal, la irrupción de una enfermedad, la quiebra de las relaciones económicas, un desastre natural, etc.

²⁰ Esta concepción de la máquina es abordada por Theodor Haecker en su libro *¿Qué es el hombre?* (pág 103-108). Donde la diferencia del instrumento, pues mientras éste se une al espíritu y a la intención del hombre, la máquina tiende a ser autómatas, a producir sus productos con lógica propia, sin depender del hombre, sin su espíritu y sin su gracia. Por ello nos atrevemos a hacer la analogía.

El profesor López Quintás nos comparte una anécdota (2016, págs. 188-190) que puede sernos de ayuda para reflexionar acerca de la precariedad del hombre. Es así que el profesor, en cierta ocasión, llegó a pasar la noche en la bella pero gélida Bad Gastein en los Alpes de la Baja Baviera. Con la preocupación de encontrar un lugar para poder protegerse del frío, llegó a un humilde restaurante donde le ofrecieron una habitación con una estufa antigua, que no parecía funcionar bien. Al darse cuenta de ello, el profesor, alterado, pues afuera la temperatura era de unos 25 grados bajo cero, preguntó si al menos habría alguna mantita eléctrica con la cual poder calentarse. Así fue que se la proporcionaron, y el profesor expresa su experiencia de este modo: “Al meter el enchufe, entré en contacto con una sociedad acogedora que proveyó a tiempo todo lo necesario para resguardarme (...) Toda una sociedad estaba alerta para hacer posible mi reposo y mi sueño” (Quintás, 2016, pág. 189). En aquel momento, ante la inclemencia del tiempo, que hacía patente su fragilidad, brotó una profunda reflexión en un acto tan sencillo como el conectar una mantilla a la red eléctrica. Se mantenía con vida gracias a cientos de personas que le posibilitaban abrigarse de un frío que podría matarlo rápidamente. Así, la sensibilidad del profesor le permitió descubrir el nudo de relaciones en el que se hallaba y que lo mantenían con vida.

Al día siguiente, pudo cumplir con sus deberes, pudo decir Misa por la mañana, en una iglesia sin calefacción. De tal suerte que, al no llevar guantes, sus manos comenzaron a dolerle y el profesor tuvo que limitarse a frotarlas constantemente para generar algo de calor. Después de terminar de decir Misa, hallándose ya en la sacristía, el párroco notó su error: “—Pero criatura—me dijo, cariñoso, el viejito—, ¿cómo se le ocurre decir la Misa sin guantes? Venga a calentarse a la estufa, sin acercarse mucho, para que la reacción se haga lentamente” (Quintás, 2016, págs. 189-190). ¡He aquí la compasión!, pero sigamos adelante con la anécdota y veamos cómo este acogimiento amoroso va elevando de nivel a un espíritu sensible como el del profesor.

Momentos después, al profesor le fue posible contemplar la pericia de unos jóvenes que se deslizaban por una montaña cubierta de nieve, y era tal su destreza, que se llenó de asombro, tanto por la habilidad de aquellos muchachos, como por la belleza y potencia de aquellos riscos empinados sobre una cordillera, ante los cuales posaba su mirada. Una vez más su sensibilidad le permite ascender de nivel y evocar, como él mismo lo relata, el salmo 8 que dice: “Señor, dueño nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra!” (Quintás, 2016, pág. 190). Por último, el profesor concluye su

viaje con esta reflexión: “¿Ves? Viajando se pasan calamidades, pero aprende uno a curtirse y afinar la sensibilidad para ver, por encima de todas las veladuras, el resplandor de la gloria del Creador” (2016, pág. 190).

Pues bien, gracias a esta anécdota que el profesor nos comparte, podemos vislumbrar no sólo la fragilidad humana, sino cómo a partir de ella, se puede elevar hasta el nivel 4 de la realidad un espíritu sensible, capaz de mirar a profundidad cuanto le rodea. La historia del padre Quintás nos muestra la fragilidad del hombre, incluso se nota su desconcierto ante una situación adversa y ciertamente peligrosa, pero pronto lo que relumbra no es esa fragilidad, sino la alegría de estar acogido en una urdimbre de generosidad, de amor. La sensibilidad del profesor deja clara esta certeza: a pesar de nuestra fragilidad, estamos sostenidos por algo más grande, primero por una sociedad, hombres de carne y hueso que trabajan generosamente y nos proveen de cuanto necesitamos al colaborar unos con otros, y luego, cuando nota aquello que excede la mano del hombre y su poder colaborador, entonces descubre la mano de Dios, que lo sostiene todo. Y tenemos que decirlo, sin duda son bienaventurados los limpios de corazón (Mt 5:8), puesto que ellos son capaces de ver a Dios, de descubrir su mano que todo lo sostiene a cada momento.

Vemos cómo la fragilidad de un hombre le apertura, primero hacia los demás y luego hacía Dios. Este es el camino que sigue el profesor, cumpliendo a cabalidad con su propuesta de los niveles de realidad. Pues este camino sigue don Miguel, a su modo, con este énfasis más marcado en la miseria de cada uno, la misma que nos posibilita compadecernos de otros y amarlos. Vaya paradoja esta donde el hombre saca sus mayores alegrías y su mayor fuerza de su fragilidad. El que se tiene en nada se alegra de poder colaborar, de poder ofrecer su mano con lo poco que tiene, y su corazón descansa cuando alguien le ofrece la suya y le acompaña. Nuestra fragilidad, es *verdad*, nos hermana.

La verdad, la *Verdad*, ¿qué es la verdad? Se cuenta en los evangelios que esto fue lo que Pilato le preguntó a Jesús cuando Éste, le dijo que había venido a dar testimonio de la Verdad. Y luego, sin esperar respuesta, Pilato salió a decir que no hallaba culpa en aquel hombre, y aún así, fue azotado y crucificado. Evitemos esto, no preguntemos ¿qué es la verdad? Para luego, sin esperar respuesta, ir a resolernos en la mentira (Unamuno M. D., 1951, pág. 797). No podemos además, abordar nada

filosóficamente sin preguntarnos: *¿qué es la verdad?* Esa pregunta es el centro de nuestro trabajo, sin pretenderlo o pretendiéndolo, es el centro alrededor de la cual giran nuestras reflexiones, nuestros intentos, nuestros atinos y desatinos.

Haecker, desde 1949, ya preveía y notaba una época de caos, y esto por la pérdida paulatina de una *visión jerárquica* de la realidad, en la cual: “lo superior puede explicar lo inferior, lo inferior no puede nunca explicar lo superior” (1961, pág. 27). Y luego, no hemos de sorprendernos, asocia el caos con la falta de amor:

El origen del caos de este tiempo radica en la subjetivización y desorientación del entendimiento humano, la claudicación del corazón, la falsedad y superficialidad del conocimiento, la perversión y debilidad de la voluntad y, por supuesto, en primer término, en la falta de amor (1961, pág. 66).

Y luego señala: “El caos de este tiempo comienza con el desconocimiento de lo que es la auténtica libertad. Esta época opina que la libertad se torna tanto más perfecta cuanto más se acerca a la anarquía” (Haecker, 1961, pág. 66). Por ello, fue menester aclarar la diferencia entre la *libertad de maniobra* y la *libertad creativa*. Pero Haecker sigue: “La libertad del hombre tiene un trasfondo intelectual, que es el conocimiento de la verdad, o dicho con más precisión, el conocimiento del orden verdadero. Y el orden verdadero es un orden sagrado, es jerarquía” (1961, págs. 66-67). Por lo tanto: “el caos de este tiempo es una perversión del *ordo*” (Haecker, 1961, pág. 71).

Es por esto que hemos insistido tanto, junto con el padre Quintás, acerca de lo necesario que es el *orden jerárquico*, tanto para el amor, como para la libertad, y ahora, podemos ver que entran también en juego la verdad y su conocimiento. Y bien, ¿cómo se manifiesta ese caos en la Filosofía? Haecker responde: “Será siempre reconocible por el hecho de que desvirtúa el concepto central de la Filosofía: la verdad. Si se modifica lo más mínimo la actitud fundamental del pensador de filosofar ante todo y *solamente* por amor a la verdad” (1961, págs. 75-76).

Pero ¿por qué vamos tejiendo todo esto? Pues bien, es porque esta fragilidad del hombre, esta su inanidad, parece ser una clave para internarnos en el misterio de esa pregunta: ¿Qué es la verdad? Santa Teresa de Ávila lo dice de este modo: “que lo es muy grande no tener cosa buena en nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira” (1976, pág. 233). La verdad no depende de tenernos por

poco, sino en notarlo, en descubrirlo, no se trata sólo de sentirlo tal, sino de saberlo cierto. Así fue que el profesor Quintás se alegró de sentirse acogido por una urdimbre de relaciones, de personas, que le posibilitaban la vida; así fue que se maravilló ante la obra del Creador. Y es por eso que Santa Teresa expresa: “Dios es suma verdad, y la humildad es andar en verdad” (1976, pág. 233). Y sólo descubriendo esta nuestra suma fragilidad, brota la generosidad, la compasión, la alegría del acogimiento, la libertad de colaborar comprometidamente con otras realidades, el resplandor de la mano divina que todo lo sostiene por amor. Y resuena aquello que dice la Escritura: “y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres” (Jn 8:32).

¿Y quién si no nuestro hermano San Agustín para abonar a esto? En sus *Confesiones* reflexiona acerca de su vida mortal o su muerte vital, diciendo que ignora de dónde le haya venido aquella vida, y que no obstante, fue recibido con los favores y consuelos de la misericordia de Dios (Libro I, VI, 7). Muestra un asombro total ante, y volvemos de nuevo a ello, sus primeros años, cuando sus amas le criaban, teniendo por don de Dios:

El que yo no quisiese más que aquello que me dabais; y que las amas que me criaban quisiesen también darme lo que para mí las dabais, dándome con mucho afecto y amor bien ordenado lo que habían recibido de Vos con abundancia (*Confesiones*, Libro I, VI, 7).

Que bella imagen esta de la humildad de un chiquillo que quiere y recibe lo que le dan, con perfecto amor ordenado, y siendo que además es justamente lo que necesita, y bello es pensar en amas que lo entregan sin remilgos ni vaciles. Entregan lo que a su vez les fue dado: su propia vida. Y es así que San Agustín llega a lo que él llama el *verdadero conocimiento*, algo que además dirige no sólo toda su obra, sino su vida: “De Vos venía aquel Bien por ministerio de ellas: porque todos los bienes, sean corporales o espirituales, vienen siempre de Vos, Dios y Señor mío, de quien depende toda la salud y felicidad de mi cuerpo y alma” (*Confesiones*, Libro I, VI, 7). De tal modo que a la pregunta que nuestro hermano San Agustín dirigía a Dios de: ¿Qué es lo que sois para mí?, Él responde: “Yo soy tu salud eterna” (*Confesiones*, Libro I, V, 5).

Nuestra salud eterna porque al enjuagarnos los ojos con la *Verdad*, nos muestra que todo aquello que somos lo hemos recibido, que nada es nuestro, y por tanto, ser

capaces de alegrarnos de recibir lo que nos ha sido dado, con la humildad de un pequeño que acude al pecho generoso de su madre. Tal y como reza el salmo 130:

Señor, mi corazón no es ambicioso, ni mis ojos altaneros; no pretendo grandezas que superan mi capacidad, sino que acallo y modero mis deseos como un niño en brazos de su madre; como un niño saciado así esta mi alma dentro de mí.

Al advertir esto, don Miguel escribió: “El que quiere todo lo que sucede consigue que suceda cuanto quiera. Omnipotencia humana por resignación. Mas no comprendía que a tal resignación sólo por la gracia se llega, por la fe y la caridad” (2007, pág. 7).

La fragilidad humana es una vía de acceso que nos devuelve la capacidad de ver el orden del mundo, nos devuelve su *jerarquía*; no es extraño que tanto el padre Quintás, como Santa Teresa, como nuestro hermano San Agustín, llegaran a la cumbre del nivel 4 y descubrieran la mano del Creador al vivir conforme a la *verdad*, es decir, conforme a este orden verdadero.

Hasta aquí con el egotismo, opuesto ciertamente al egoísmo y que llevó a don Miguel al descubrimiento de la nulidad humana, y al mismo tiempo al de la posibilidad de hermanarnos a partir de esa nulidad, de compadecernos, y querernos, y amarnos. Ya dijimos que por este camino muchos antes que Unamuno descubrieron la mano del Creador en todo, ¿a dónde pues fue a parar don Miguel siguiendo el camino de este egotismo?

7. El amor universal

Don Miguel, ahondando en el egotismo propone lo siguiente: “De este amor o compasión a ti mismo (...) pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparentialidad miserables sombras que desfilan de su nada a su nada” (1984, pág. 154). Y así, compadeciéndote de todos, hermanándote con ellos a fuerza de admirarles su fragilidad, pasamos a compadecer incluso a lo que no vive pero existe: “Aquella lejana estrella que brilla allá arriba durante la noche se apagará algún día y se hará polvo, y dejará de brillar y de existir. Y como ella, el cielo todo estrellado. ¡Pobre cielo!” (Unamuno M. D., 1984, pág. 154).

¿Y cómo es que llegamos a compadecernos de lo que ni siquiera vive, aunque exista? Don Miguel da la clave: personalizándolo todo, y personalizar es saberlo semejante a nosotros, “porque el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece. Sólo compadecemos, es decir, amamos, lo que nos es semejante” (Unamuno M. D., 1984, pág. 155). De tal modo que, si nos compadecemos de lo que existe, pero que no tiene vida, es porque podemos sentir en ello una conciencia que sufre, algo más o menos de este modo: sentimos sufrir aquella estrella porque un día dejará de existir, dejará de ser. Una vez más es la participación y hermandad por vía de la conciencia de nuestra propia fragilidad ontológica.

Así como a don Miguel le dolía en el alma un día dejar de ser, así también se compadecía incluso de la materia sin vida, que un día también dejaría de existir, y ¡pobre estrella! Y así, desbordado de amor, personalizando y amando todo cuanto hay, don Miguel: “descubre que el total Todo, que el Universo es persona también, que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esta Conciencia (...) es lo que llamamos Dios” (1984, pág. 155).

¡Vaya sorpresa! ¿Y a dónde hemos llegado con don Miguel? Escalando los niveles de realidad buscando el amor, pasando por el amor como lucha, por el egoísmo, por la fragilidad humana, por el egotismo, por la compasión, finalmente llegamos a la personalización del universo, para dar nuevamente con Dios. Y lo mejor de todo, es que don Miguel llega a ello no como el padre Quintás, más por el asombro; ni como Santa Teresa, más por la fe; ni tampoco como su hermano San Agustín, más por vía de una mirada profunda; sino que, irónicamente, al menos en esta parte del texto, lo hace más por la razón. Lo expresa, que no lo vive ciertamente, más como una fórmula matemática. Pero este es don Miguel, el mismo que en otro lado escribe: “Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja” (1984, pág. 207). Y así queda claro aquello de: “Mal que pese a la razón, hay que pensar con la vida, y mal que pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento” (Unamuno M. D., 1984, pág. 161).

Y una vez en este punto, don Miguel se enfrenta nuevamente al problema de la aparencialidad, con aquel terror que le invadía el pensar que no era más que un fantasma insustancial que terminaría por desaparecer algún día. Mientras que su intuición le mostraba que hay realidades que permanecen, que no obedecen a las leyes del espacio

ni del tiempo. Y ante ese dilema, Dios se vuelve la piedra angular de su sufrimiento existencial, “pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente, no es nada más que apariencia” (Unamuno M. D., 1984, pág. 169). Así, si Dios es esa conciencia que por ser consciente de serlo es persona, y sufre y se compadece y ama, entonces debe ser eterno, pues de otro modo, sería apariencia. Y don Miguel llega a aquella frase que retumba en el pecho de cualquiera: “El amor es un contrasentido si no hay Dios” (1984, pág. 169).

Vemos que don Miguel agoniza, es decir, lucha ante la imposibilidad de conciliar una postura racional y otra sentimental de la existencia de Dios. Como bien indica el profesor Quintás: “Unamuno oscila de la posición objetivista a la posición subjetivista” (1990, pág. 58). De aquella agonía brotarían intuiciones verdaderamente fecundas, si se logran matizar con las categorías adecuadas.

La lucha en la que se enfrasca don Miguel se debe, en buena parte, por no poder integrar las potencias del ser humano, y peor aún, creer que son excluyentes. El profesor Quintás lo indica de este modo: “Unamuno no logró desembarazarse de su primera idea (...) de que el conocimiento racional distancia al hombre de la realidad conocida con una *distancia de alejamiento*, y el sentimiento une con una *unidad de fusión*” (Quintás, 1990, pág. 95).

La clave para acabar con esa lucha está en un nuevo modo de conocer. Uno que integre nuestras potencias y que no las excluya unas de otras. Esto es posible, como lo hemos defendido a lo largo de este trabajo y de la mano del padre Quintás, por medio de una unión fecunda, una *unión de intimidad*, y no de *fusión*, con las realidades circundantes; una unidad que se lleva a cabo por medio de una *distancia de perspectiva* y no de *alejamiento*. Unidad que integra las potencias del ser humano: las intelectivas, las volitivas y las sentimentales.

Y la clave de este tipo de unidad, la que nos lleva a un nuevo modo de conocer, es el amor. Y aquí otra bellísima intuición de don Miguel: la de invertir el famoso aforismo “*nihil volitum quin praecognitum*”²¹ por el de “*nihil cognitum quin praevolitum*”²². Y dice don Miguel: “No se conoce nada que de un modo o de otro no se

²¹ Nada se puede querer si antes no se ha conocido.

²² Nada se puede conocer si antes no se ha querido.

haya antes querido, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame, que no se compadezca” (1984, págs. 153-154).

Pero, ¿qué quiere decir Unamuno con esto? Aunque no contaba con las categorías adecuadas, don Miguel sí que tenía una mirada profunda, y por ello advierte que, sólo cuando descubrimos el valor del otro, sólo cuando renunciamos a nuestro afán de poseer y procedemos por vía de la colaboración, sólo con una actitud reverente ante las demás realidades, sólo cuando las respetamos y asumimos su condición *ambital*, sólo cuando nos comprometemos generosamente, entonces nos es posible la unión con las realidades circundantes, y con ello, la posibilidad de conocerlas.

El amor y el conocimiento se implican mutuamente, pero sin amor, no es posible el conocimiento profundo de nada. El amor, el conocimiento, la unidad íntima, y por ende, nuestro desarrollo cabal y pleno, se hayan estrechamente relacionados. Así lo dice el padre Quintás: “El amor nos hace plenamente libres (...) y nos permite hacer justicia al otro en lo que es y no tender a dominarlo sino a enriquecerlo, asumiendo sus iniciativas” (2009, pág. 106). Es por ello que hemos insistido tanto en las exigencias que implica el amor, es por eso que hemos dejado patente que es necesaria una formación para el amor, pues no sólo abrimos con ello la posibilidad del conocimiento cabal, sino también el de nuestro desarrollo pleno como personas. El padre Quintás coincide con don Miguel y le enriquece cuando plantea lo siguiente:

Para conocer los seres más valiosos, hay que comenzar por amarlos, por aceptarlos en su condición relevante, que implica serias exigencias para el cognoscente. Este reconocimiento es condición indispensable para hacer juego e instaurar un campo de interacción existencial en el cual la escisión entre dentro y fuera, interior y exterior, lo mío y lo tuyo, el yo y el otro quedan superadas, si bien no anuladas (Quintás, 1990, págs. 86-87).

Debemos, además, insistir en que: “al relacionar conocimiento y amor no se renuncia a la razón, se la plenifica” (Quintás, 2023, pág. 14). Aquí ya no hablamos de la razón y el sentimiento por separado, tal y como lo intentaba don Miguel, sino de un tipo de conocimiento que se adecua a las realidades meta-objetivas, o como bien nos hemos referido a ellas: *realidades superobjetivas*. Estamos hablando de lo que se conoce como *conocimiento en fe*.

Cuando Unamuno intentaba llegar a Dios, fluctuaba entre la razón desgajada que se lo negaba y el sentimiento arrebatado que le daba indicios de su existencia, pero sólo de forma pasajera. Esto se debe a que la razón desgajada tiende a la *distancia de alejamiento*, mientras el sentimiento a solas, pretende una *unión de fusión*. En cambio, el *conocimiento en fe* se dirige a las realidades ontológicamente ricas, que no deben ser reducidas a los clásicos modelos de conocimiento científico-objetivo. Por tanto, el profesor Quintás señala la necesidad de considerar una teoría del conocimiento que se ordene desde arriba, esto es, “desde un nivel de profundidad entitativa, dando predominio y primariedad a los objetos-de-conocimiento entitativamente más nobles, para integrar de ese modo lo inobjetivo y lo objetivo en un proceso único de expresión” (2023, págs. 145-146).

Podemos corroborar la importancia del *conocimiento en fe*, sobre todo, cuando se dirige a las realidades de gran calado entitativo, calado que se revela por la capacidad que tienen estas realidades de autorrevelarse libremente. Pensemos en las personas, y sobre todo, en Dios. Pero, ¿cómo procede este tipo de *conocimiento en fe*? Así lo indica el padre Quintás:

La circunstancia verdadera del hombre (...) viene dada más por un *entorno de presencias* que de *objetos opacos*, y ello confiere a la actividad humana un tono dramáticamente creador, pues el *conocimiento* de una realidad que se autorrevela libremente es un modo de *conocimiento en fe* que exige el *reconocimiento* de la nobleza entitativa de la misma y la decisión de aceptar el reto que constituye la apelación al diálogo convivencial (2015, pág. 138).

El *conocimiento en fe* se funda sobre el postulado de que las realidades de gran calado entitativo, las que tienen poder de autorrevelarse, sólo pueden ser conocidas si se asume el riesgo de comprometerse a fundar un campo de juego²³ común y creador con ellas, en lo que el profesor Quintás denomina una *inmersión confiada* (2015, pág. 264). Por eso, el profesor aclara que cuando hablamos de fe, nos referimos a esta “respuesta a la apelación que implica toda autorrevelación libre” (Quintás, 2015, pág. 264). No hablamos de un modo de conocimiento irracional, ni de un modo de conocimiento

²³ El profesor Quintás nos dice que: “el juego es una actividad dotada de finalidad interna, de estructura constelacional, y en la misma medida constituye una fuente de gracia y espontaneidad. Todo juego es creador de campos de posibilidades de acción dentro del cauce operacional de unas normas” (1998, pág. 45).

puramente subjetivo, sino un modo de *conocimiento integral* por vía de compromiso fecundo, por medio de una *actitud comprometida* y del amor.

Don Miguel vivía esa apelación, por ello escribió: “¿Quién sino Dios mismo me ha movido a que le busque?” (2007, pág. 82). Y sin embargo, no lograba responder adecuadamente a esa llamada, no lograba llegar a una *unión íntima* que le diera un modo aquilatado de acercarse a Dios, y acabar así con su lucha dilemática entre razón y sentimiento. El profesor Quintás nota que Unamuno, a pesar de intuir la importancia de la unidad para una vida plena, no logra inmergirse confiadamente, por ejemplo, en la Iglesia, vista como “el *lugar viviente de encuentro* de los creyentes entre sí y con Dios” (Quintás, 1990, pág. 91).

Don Miguel no logra darse cuenta de la importancia de los “elementos *mediacionales* en orden a lograr modos de *presencia* con las realidades más altas” (Quintás, 1990, pág. 91). Es su afán de tener una certeza absoluta, es su lucha tenaz por mantener su yo y al mismo tiempo querer serlo todo, y es, sobre todo, la falta de una postura reverente ante lo real, lo que imposibilita a don Miguel el llegar a la “aceptación humilde de los elementos mediacionales” (Quintás, 1990, pág. 91), y esto por “el temor injustificado de que constituya una pérdida o alienación de yo” (Quintás, 1990, pág. 91). Son sus propias exigencias las que terminan por atormentarlo, las que terminan por cegarlo (en el sentido de no poder aceptar los elementos que median entre las realidades más altas y el ser humano), y así, Unamuno lucha: “Esto es insufrible. Pido una señal, una sola señal evidente, y preveo que si la obtuviera me metería a analizarla y aquilatlarla” (Unamuno M. d., 2007, pág. 81).

Don Miguel busca voluntariosamente a Dios por la razón, lo anhela con el sentimiento, y de algún modo, es su propio esfuerzo lo que lo aleja. No descubre a Dios en elementos mediacionales, esto es, en su Palabra, en su Iglesia, en su Creación; sino que, cegado por sus exigencias, no es capaz de responder a la apelación que Dios mismo le hace. Don Miguel mismo lo intuye, por eso expresa: “Úngeme, Jesús mío, de lodo los ojos y mándame ir al lavadero de tu enviado, a la confesión, para que vuelva viendo. Dame fuerzas que no tengo voluntad” (2007, pág. 61), esto haciendo alusión al evangelio (Jn, 9), donde Jesús cura a un ciego de nacimiento. Don Miguel puede entrever que es acudiendo a elementos mediacionales, en este caso la confesión, que

puede recobrar la vista; podría entonces ver a Dios, en el sentido de reconocerle, de entrar en su campo de juego por vía de una *inmersión confiada y comprometida*.

Pero, ciertamente, es más fácil pedir una señal antes de comprometerse, es más fácil querer ser amados que amar; y cuántos nos conformamos con nuestro egoísmo, nos jactamos de él y declaramos que vemos (Jn 9, 41). En cambio, don Miguel sabe que está ciego y lo confiesa: “Después de todo es poco pura esta constante preocupación mía por mi propio fin y destino. Es tal vez una forma aguda de egotismo²⁴. En vez de buscarme en Dios busco a Dios en mí” (2007, pág. 92).

Este afán de inmortalidad tan característico de don Miguel se fundó, la mayor de las veces, en el terreno de los niveles de realidad inferiores. Buscó su inmortalidad en su obra, en los hijos, en la fama, en la vanagloria. Y sin embargo, sus aspiraciones nunca eran colmadas. Le ocurría precisamente como a aquel malhechor que fue crucificado junto con Jesús, que al verse pronto a morir, compadeciéndose de sí propio le exigió de este modo: “¿No eres tú el Mesías? Pues sálvate a ti mismo y a nosotros” (Lc 23, 39). Sus propias pretensiones le impedían reconocer la divinidad de Cristo. En cambio, el llamado “buen ladrón” le reprende y con humildad reconoce a quien tiene delante: “Lo nuestro es justo, pues estamos recibiendo lo que merecen nuestros actos, pero éste no ha hecho nada malo” (Lc 23, 40). Y es reconociendo que aquel hombre no ha hecho nada malo, que revela el reconocimiento de su divinidad, pues sólo Dios es el único que no hace mal (Unamuno M. d., 2007, págs. 41-42).

La actitud reverente del buen ladrón le posibilita ver y reconocer a Cristo, al Hijo de Dios. Y así, en lugar de exigir la inmortalidad, simplemente se entrega, diciendo: “Jesús, acuérdate de mí cuando vengas como rey” (Lc 23, 42). Y que bella manera de expresar esa entrega confiada: “acuérdate de mí”. Y el buen ladrón gana la inmortalidad no al buscarla voluntariosamente exigiéndola, sino con una entrega total y confiada. “Jesús dijo: Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lc 23, 43). Y ese anhelo de inmortalidad se transfigura y se vuelve no ya una vana aspiración egoísta, sino un acto de entrega y apertura al otro, y esto porque apela a la actitud propia para acceder a los niveles superiores de realidad, una *actitud reverente y de entrega confiada*.

²⁴ El egotismo visto como pura autocompasión, no como motor de entrega desinteresada hacia los demás, tal y como lo plantea luego en su *Sentimiento trágico de la vida*.

Hay algo que el padre Quintás nota en la obra de don Miguel y que nos deja conmovidos, al tiempo que da indicio de que su proceder no estaba bien encaminado: “En la personalidad de Unamuno resaltan notables cualidades (...) pero se echa en falta el destello de la alegría” (Quintás, 1990, pág. 115). Don Miguel mismo podía vislumbrarlo cuando se veía atormentado por su actitud egotista: “Ya no volveré a gozar de la alegría, lo preveo. Me queda la tristeza por lote mientras viva” (Unamuno M. d., 2007, pág. 92).

Para resumir, digamos que para conocer profundamente una realidad hay que entreverar nuestras posibilidades de forma fecunda con ella, fundando campos de acción compartidos. Esto se logra sólo cuando antes asumimos una *actitud comprometida y reverente*, lo cual nos permite entrar en juego con dicha realidad en una inmersión confiada. Sólo entonces el *encuentro* con la realidad fructifica en su conocimiento y por ello es que, como indicaba don Miguel, no podemos conocer nada que no hayamos amado antes (1984, págs. 153-154). Esto es lo que se ha perfilado como *conocimiento en fe* y en donde vemos cumplido aquello que ya proponía nuestro hermano San Agustín:

Esta es la fe que debe resumirse en pocas palabras y que se entrega a los nuevos cristianos. Estas pocas palabras son conocidas por los fieles, para que, creyendo, se sometan a Dios; sometidos, vivan rectamente, viviendo rectamente, purifiquen su corazón; y purificando su corazón, comprendan lo que creen (*La fe y el Símbolo de los Apóstoles* 10,24).

Por lo tanto, para conocer a Dios, hay que empezar por amarle, y para amarle hay que comenzar por *encontrarnos* con Él. Esto aceptando de forma reverente su libertad para autorrevelarse, capacidad propia de lo entitativamente más noble, y sobre todo, asumiendo comprometidamente sus posibilidades expresadas en elementos mediadores: su Palabra, su Iglesia, su Creación. “El que me ama, se mantendrá fiel a mis palabras. Mi padre lo amará, y mi Padre y yo vendremos a él y viviremos en él” (Jn 14, 23). Y así llegamos a un nuevo modo de personalización, no aquella que, por medio de la razón desgajada, hace a Dios semejante a nosotros, sino una por vía de *unión íntima*, pues cuando respondemos comprometidamente a la apelación de Dios, entonces nos hacemos semejantes a Él, así lo dice don Miguel: “¡Ser bueno! ¡Ser bueno es hacerse divino, porque sólo Dios es bueno!” (2007, pág. 70).

Sólo el que ama a Dios cumple su palabra y cumpliéndola, se une a Él y se asemeja a Él, y por ende le conoce. Sólo el amor nos procura una vía de unión propia a lo que somos, sólo el amor nos hace semejantes unos con otros: “Comunidad de bienes con un corazón y un alma, he aquí el ideal. Buscar la comunidad sin la unidad de espíritu es buscar disensión y muerte” (Unamuno M. d., 2007, pág. 102). ¿Y de dónde proviene la medida de este amor? De Aquel que dijo: “Como yo los he amado, así también ámense los unos a los otros” (Jn 13, 34), y que en diciendo esto, convirtió el modo de amar de Dios, en la medida del amor humano (XVI, 2006, pág. 30). Y por eso mismo es que “El amor es un contrasentido si no hay Dios” (1984, pág. 169).

Capítulo III. Unamuno y el amor en su literatura.

1. Amor y pedagogía

En *Amor y pedagogía*, Unamuno nos narra la historia de don Avito Carrascal, un “joven entusiasta de todo progreso y enamorado de la sociología” (2021, pág. 9), un hombre que ha procurado “enderezar con la reflexión todo instinto y hacer que sea en él todo científico” (2021, pág. 9). Y si con estas primeras descripciones no nos ha bastado para hacernos una idea de lo que alberga el corazón de don Avito, quizá tengamos mejor suerte si atendemos a su más grande aspiración: llegar a producir genios mediante lo que él llama: la pedagogía sociológica (2021, pág. 9). Y esta idea, ciertamente científica, le viene porque sabe bien que las abejas, a la hora de escoger a su abeja reina, toman un huevecillo cualquiera y mediante un régimen estricto de cuidado y alimentación distintiva, determinan y eligen a la que será su reina. De ese modo, de manera análoga, se podría tomar un niño cualquiera, aplicarle un estricto régimen de pedagogía sociológica y se obtendrá: un genio (Unamuno M. D., 2021, pág. 10).

Con esto en mente, don Avito decide hacerse padre, así que piensa de inmediato en casarse, aunque eso sí, por ser hombre de ciencia, su matrimonio debe ser deductivo, por lo que se pone a redactar una serie de cuartillas con “los caracteres antropológicos, fisiológicos, psíquicos y sociológicos que la futura madre del futuro genio ha de tener” (Unamuno M. D., 2021, pág. 12). Una vez que hubo terminado, don Avito concluye que aquellos aspectos necesarios en la futura madre se hallan en nadie mejor que en Leoncia Carbajosa, la sólida muchacha dólico-rubia. Emprende entonces el camino de la conquista de la madre del futuro genio y redacta, en un total de seis noches, no una carta

de declaración, sino más bien un informe amoroso. Con el documento listo, don Avito se dirige a toda prisa a la casa de la dólico-rubia.

Hasta aquí hagamos una pausa en la historia y detengámonos en la actitud de don Avito, indudablemente está persiguiendo sus propios intereses, sin detenerse en nada que no vaya en relación a la meta de producir un genio. Busca el matrimonio por un afán egoísta y no persigue la colaboración, ni siquiera le importa Leoncia, sino sólo las características que ésta pueda brindarle al futuro genio.

Por eso, no sorprende lo que ocurre en casa de Leoncia. Cuando don Avito llega, bien dispuesto a conquistarla, se encuentra con la amiga de Leoncia, Marina del Valle, y sus “tersos ojazos” (2021, pág. 13), y ante el contraste entre ambas, vino la disyuntiva, y don Avito, aminorando con excusas las posibles consecuencias de desviarse de su plan original, decide que el matrimonio no vendría por vía deductiva, sino que sería inductivo. Y propone, a manera de excusa, el equilibrio entre dos polos opuestos: “El arte, la reflexión, la conciencia, la forma lo seré yo, y ella, Marina, será la naturaleza, el instinto, la inconciencia, la materia” (Unamuno M. D., 2021, pág. 16). Se decanta pues por la belleza de Marina y le manda el mismo informe amoroso que iba para Leoncia, sin cambiar una coma; incluso intuyendo que Marina ni siquiera podrá entenderlo. Marina devuelve una carta en la que acepta las relaciones que don Avito le propone, y éste, con intenso interés por lo que ella tenía que decirle, exclama: “La carta dirá lo que quiera, ¿pero los ojos...? ¡Oh, los ojos!” (Unamuno M. D., 2021, pág. 17).

Debemos identificar que, aunque el proceder de don Avito parece haber cambiado totalmente, pues de orientarse por medio de la reflexión pasa a dejarse gobernar por el instinto, su actitud, en el fondo, sigue siendo la misma, sólo que, el interés por el genio se vio un tanto modificado por el interés por la belleza de Marina, y hago énfasis en “la belleza” de Marina, porque ella no le importa en lo absoluto, por eso ni siquiera atiende a su carta, tan sólo le importan ¡los ojos!, esto es, las características físicas de Marina que le procuran halago, a eso se ve reducida su belleza.

Y si es necesario para el amor el entreveramiento de posibilidades, esto es, verdadero *encuentro*, es necesaria la *distancia de perspectiva*, para evitar el empastamiento con la realidad, esa distancia es fruto de una *actitud reverente*, de quien respeta la libertad del otro para autorevelarse con el tiempo. Pues bien, ¿qué hace don Avito la primera vez que se haya a solas con Marina? Se empeña en romper las

distancias: “Háblame de tú” “Deja ese impersonal porque aquí todo es personal, personalísimo” (Unamuno M. D., 2021, pág. 18), incluso, tomándola a la fuerza, la besa. Marina, presa de la fascinación del goce del momento, “busca con su formal boca la boca material y ambas bocas se mezclan” (Unamuno M. D., 2021, pág. 19). Don Avito fascina a Marina, pero no la enamora, y si aludimos al beso en que ambas bocas se mezclan, no es por ser imprudentes, sino por poner especial atención a los verbos que Unamuno usa para expresar lo que ocurre, mezclar no es un verbo que se use para manifestar la unión personal entre dos *ámbitos*, sino más bien, la fusión entre dos *objetos*.

Así, ante el impulso egoísta de don Avito, ambos se ven degradados de condición; incluso, cuando Fructuoso se entera de la intención de don Avito de casarse con su hermana, piensa antes en la fortuna de Carrascal y expresa: “Y después de todo, para lo que ella vale” (Unamuno M. D., 2021, pág. 19). Unamuno hace una precisión al final de este capítulo que nos da una pista de no andar tan desatinados en lo que vamos elaborando: “Fructuoso que como saco de sentido común es profundamente egoísta, por ser el egoísmo el sentido común moral” (Unamuno M. D., 2021, págs. 19-20). ¿Sabremos adivinar hacia dónde nos lleva el egoísmo?

Es así que Materia y Forma se casan, pero “pasada la embriaguez de los primeros días (...) empieza a vislumbrar la verdad” (Unamuno M. D., 2021, pág. 21), don Avito comienza a pensar en Leoncia, la dólico-rubia: “¡Si cupiera fundirlas en una? (...) ¿Por qué el goce de lo poseído ha de encendernos el apetito de lo que no poseemos?” (Unamuno M. D., 2021, pág. 21). Casi de inmediato, don Avito, descubre que, una vez saciado su apetito, entre él y Marina no queda mucho, él mismo lo dice de este modo: “Marina no me entiende; no hay un campo común en que podamos entendernos; ni ella puede nadar en el aire, ni yo volar en el agua” (Unamuno M. D., 2021, pág. 21). Como sabemos, el egoísmo lleva al empastamiento con la realidad, no crea un espacio lúdico en donde se entreveren posibilidades y se suscite el *encuentro*. El estado de Marina no es mejor, la descripción que de ella se hace parece provenir de una forma de vida infra-creadora: “anda, come, bebe y pronuncia extrañas palabras” (2021, pág. 21) y aparece la figura del sueño, tan importante en Unamuno, pues dice que Marina se duerme y en sueños continua viviendo (2021, pág. 21). Ya intentaremos ahondar en esto del sueño.

Y en medio del egoísmo de don Avito se gesta el embrión, y con ello, la maternidad de Marina. Recordemos que para Unamuno: “en la mujer todo amor es maternal” (1984, pág. 152). Y es por la maternidad que el amor da indicios de hacer su aparición, tan es así que, al estar a punto de dar a luz, Marina, sujeta a dolores terribles, siente morir, más aún, “quiere morir” (2021, pág. 25). Don Avito como buen científico, propone el cloroformo como medida para aminorar los dolores, Marina lo rehúsa y continúa su batalla contra la muerte. De modo que, al nacer el genio, por nombre Apolodoro (padre de la verdad y la vida), el médico le pregunta a la madre: “Y ahora, ¿quiere usted morir?”, a lo que ella responde con un: “¡Pobrecito;” (2021, pág. 26) que dirige tiernamente al recién nacido. Marina se compadece de su hijo, y comienza a amarle, pues mientras el egoísmo borra al tú, la compasión lo pone en primer lugar, de modo que tiende a provocar la disposición generosa.

El conflicto seguirá entre don Avito, que se mantiene en niveles inferiores de realidad, y Marina que, en el sueño de su vida, parece elevarse a niveles más altos. Mientras Avito procura para el genio lo necesario para llevar a cabo su propósito, la madre, le cría con tiernos cuidados y lo hace partícipe de lo que ella ha descubierto valioso. Es así que lo lleva a que lo bauticen, y ante el reclamo de su marido, porque ciertamente, la religión no es vía de conocimiento propia de un genio, Marina le reprocha a don Avito su pretensión egoísta: “Tú no quieres más que poner leyes nuevas” (Unamuno M. D., 2021, pág. 30).

La contrariedad entre ambos se desborda hasta el punto en el que don Avito toma por el brazo a su esposa y la sacude, protestando. Ya repuesto y reconociendo su proceder poco razonable, se pregunta, con respecto a lo del bautizo: “¿Y bautizarle? ¿Para qué? ¿Para limpiarle del pecado original? ¿Pero tú crees que esta inocente criatura ha pecado?” (Unamuno M. D., 2021, pág. 30), y la voz del demonio²⁵ que le entró cuando vio a Marina le contesta: “Sí, no ha pecado, pero trae pecado, trae pecado original: el de haber nacido de amor, de enlace de instinto, de matrimonio inductivo” (Unamuno M. D., 2021, pág. 30). Del amor no, hemos de agregar, sino del egoísmo, haber nacido del egoísmo.

²⁵ Dicho demonio es una voz, al modo del daimon socrático, que se le presenta a Don Avito cada vez que deja de lado su proceder reflexivo para dar paso al instinto. Por eso, en la historia se considera que le entró cuando vio a Marina, en el primer momento de esa disyuntiva.

Y así, al pobre Apolodoro, su padre lo toma como objeto de estudio y experimentación, mientras su madre le canta en sueños. Y he aquí que el niño comienza a andar; su padre le dispone un cuarto lleno de objetos que le sirvan de agarre, mientras la madre, al verlo vacilar, intenta acudir a él para auxiliarlo, don Avito lo impide arguyendo que del suelo no pasará, en caso de caída, claro. La madre en cambio, le coge en brazos y le anima a hablar: “Di mamá, querido, di mamá” (Unamuno M. D., 2021, pág. 42). Así, don Avito parece encargarse de que el niño se habitúe al nivel 1 de la realidad, el de los *objetos*, mientras la madre le eleva a niveles superiores por medio de la palabra.

A este respecto, López Quintás recupera a un autor austríaco: Ferdinand Ebner, quien en su obra *La palabra y las realidades espirituales* hizo una revalorización de la palabra, dando nuevos alcances al Personalismo Dialógico. El profesor Quintás nos propone lo siguiente:

La capacidad de hablar presupone la espiritualidad y, a su vez, la funda; es fruto de la creatividad humana y, al mismo tiempo, vehículo de la misma; se da en el ámbito de la comunidad humana que ella misma contribuye a crear (1997, pág. 18).

La cuestión con la palabra es que, no sólo se encarga de expresar la relación que hay entre dos o más ámbitos, sino que al mismo tiempo, la crea. Algo que Unamuno supo intuir muy bien: “El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne” (1984, pág. 313). Y luego continua con algo revelador: “El amor no se descubre a sí mismo hasta que no habla, hasta que no dice: ¡Yo te amo!” (1984, pág. 313). Cuando alguien dice verdaderamente ¡Yo te amo!, no sólo expresa el campo de realidad que se ha forjado entre él y la persona amada, sino que al mismo tiempo, la palabra se vuelve un ámbito nuevo, que los amantes pueden, desde ese momento, habitar. Dicho de otro modo, la palabra se vuelve un campo de relación común, en el que se despliegan las posibilidades de entreveramiento entre los ámbitos/personas. De tal modo que, cuando Marina insta al pequeño Apolodoro a que le llame “mamá”, no sólo le está revelando tal relación, sino que la crea, desplegando, a partir de la palabra, un campo de relación madre-hijo. Con ello Marina le inicia en la vida creadora, la vida relacional de *encuentro*.

Ebner, hablando con respecto al yo, dirá que: “su existencia no radica en su relación consigo mismo, sino (...) en su relación con el tú” (Ebner, 1995, pág. 25). Por lo tanto, insistirá en que el hombre sólo encuentra su vida realmente espiritual en esa relación del yo con el tú (Ebner, 1995, pág. 31). Relación que no sólo se expresa, como ya advertimos, sino que se constituye a través de la palabra. Así lo plantea el mismo Ebner:

Lo que constituye la esencia de la lengua —de la palabra— en su espiritualidad es que se trata de algo que se realiza entre el yo y el tú (...) de algo que por una parte presupone la relación del yo con el tú y que por otra parte la actúa (1995, pág. 27).

Así, muy a pesar de don Avito, Marina besa al niño, lo coge en brazos y le habla, le enseña a rezar e incluso lo hace llamar Luis, que se vuelve el nombre “íntimo” del pequeño Apolodoro (Unamuno M. D., 2021, pág. 44). Apolodoro crece entre canturreos, juegos infantiles, descubriendo y enhebrando algunos relatos; el niño juega con la vida, en el buen sentido, claro; y lo hace a través de las palabras. Don Avito comienza a arrepentirse de haber cedido al “amor” y exclama decepcionado: “La Humanidad vivirá sumida en su triste estado actual mientras nos casemos por amor, porque el amor y la razón se excluyen” (Unamuno M. D., 2021, pág. 48). Y luego, se pregunta: “¿El amor... el amor...! Pero es, Avito, ¿qué has amado alguna vez a Marina...? ¿La he amado? ¿Y qué es esto de amar?”²⁶ (Unamuno M. D., 2021, pág. 49).

El voluntarioso don Avito comienza a desesperar por no poder cumplir su deseo de volver genio a aquel niño. De modo que, cuando Apolodoro, entre sus tanteos espirituales, le dice a su papá que quiere ser general, éste le reprende: “No Apolodoro, no; mi hijo no puede querer eso... interpretas mal tus propios sentimientos...” (Unamuno M. D., 2021, pág. 49).

Y vayamos a un punto decisivo de la historia: la confrontación entre Marina y don Avito, como podemos imaginar, se vuelve cada vez más álgida. Es así que Marina, la que en sueños instaba a la vida creadora de la palabra, ahora sí que comienza a adormecerse en aquel sueño terrible que, según Blanco Aguinaga, era el sueño que

²⁶ Esta pregunta acerca del querer y del amar verdaderamente está insistentemente planteada en muchas de las obras literarias de Unamuno. No ha de sorprendernos, pues la mayor parte de ellas retratan personajes profundamente egoístas.

Unamuno llamaba bueno: “Es éste el sueño en que se duerme el hombre-niño en la inconsciencia de la fe (...) en el abandono y la paz de la eternidad continua e inconsciente” (Aguinaga, 1959, pág. 135). Sueño cuyo centro simbólico, para Unamuno, es el regazo de la madre (Aguinaga, 1959, pág. 135). Siguiendo con la historia, se nos dice lo siguiente:

¡Coge la madre a su hijo, lo abraza y sin decir palabra le tiene así abrazado, mirando al vacío, llenándole de besos la cara! El chico abre los ojos, sorprendido; este es otro mundo, tan incomprensible como el otro, un mundo de besos y casi de silencio (Unamuno M. D., 2021, pág. 56).

Vemos que, poco a poco, Marina tiende, ya no a revelar al chico un campo de relación común, a creárselo, por medio de la palabra. Ya no le mueve así a la vida creadora, a la vida espiritual, que se da en esa relación del yo con el tú; sino que ahora parece que mece al niño para hundirlo en un sueño evasivo, ese que “no es más que un ensueño, un encubridor de verdades amargas” (Aguinaga, 1959, pág. 140). Ya no hay más palabras, sino un silencio mudo que genera la atmosfera del sueño; los besos ya no expresan el amor, ahora se vuelven el somnífero perfecto para el chico. Incluso, las oraciones que Marina un día le compartió, revelándole algo valioso para ella, de cuyas realidades podía participar el pobre Apolodoro, ahora se vuelven un recitar ininterrumpido de palabrería sin ton ni son, que no revelan ni encauzan el espíritu hacia realidades de niveles superiores, sino que simplemente se vuelven ruido de fondo que mece al niño y le lleva al sueño de la inconsciencia:

¡Luis! ven, repite: Padre nuestro...

—Padre nuestro...

—Sí, tu padre, el otro, el que está en el cielo... (Unamuno M. D., 2021, pág. 56)

Y llega pues el día en que Marina da a luz a una niña, a la que llama Rosa, y que puede adormecer cuanto quiere porque a don Avito no le interesa, por ser mujer. La madre se dedica pues a tomarla en brazos: “¡que duerma! ¡que duerma! ¡que duerma lo más que pueda! Por no despertarla se los tiene que guardar, los besos, y allí se le derraman por las entrañas cantándole extraños cánticos” (Unamuno M. D., 2021, pág. 58). Con eso de los extraños cánticos podemos confirmar que ya poco importa el

canturreo de la madre, poco importa lo que expresa con ello, pues es simplemente ruido de fondo para mecer e inducir al sueño de la inconsciencia.

Apolodoro, ya crecido, termina por aficionarse a la poesía y sólo después sus padres advierten que se ha enamorado. Don Avito, como era de esperarse, se inquieta y la voz del demonio familiar le dice: “caíste, y como tú caíste caerá él, y caerán todos y estaréis cayendo sin cesar” (Unamuno M. D., 2021, pág. 72). El caso es que el amor de Apolodoro se concreta en Clarita, pronto se hacen novios, y de ese modo, al chico:

Revélasele la eternidad en el amor; el mundo adquiere a sus ojos sentido, ha hallado sendero el corazón, sin tener que galopar a campo traviesa (...) Toca la substancialidad de las cosas, su tangibilidad por el tacto espiritual; le es ya el mundo de bulto, macizo, sólido, con contenido real (Unamuno M. D., 2021, pág. 79).

Notemos que el chico ha entrado en relación con Clarita, y al igual que su padre, le halaga el atractivo físico de la chica: “¡qué ojos! ¡qué ojos tan persuasivos, tan sugestivos, tan educativos, tan pedagógicos!” (Unamuno M. D., 2021, pág. 75). Y de pronto, al chico se le revela algo inmensamente valioso (“la substancialidad de las cosas”) pero de manera difusa, precaria, porque se sustenta en ese halago, que no le hace entrever un valor más grande, sino que le engaña haciéndole creer que a partir de él puede dotar de sentido a su vida (“el mundo adquiere a sus ojos sentido”). Así, ante esa ensoñación, el mundo le parece ya “macizo, sólido, con contenido real”, y es que, ciertamente puede entrever esa posibilidad, la posibilidad de que el amor irrumpa en su vida, y con él, aquellas realidades que permanecen y de las que podemos participar. Y sin embargo, aunque prevé un mundo “con contenido real” (Unamuno M. D., 2021, pág. 79), lo hace sólo de forma aparente, porque Apolodoro permanecerá en su postura egoísta, intentando sostenerlo todo a partir de ese primer halago, y deberá cargar con las consecuencias.

Aparece Federico, un chico voluntarioso que aspira a la posesión de Clarita y se lo hace saber a Apolodoro (Unamuno M. D., 2021, págs. 82-83). La cosa para Federico es clara, ambos la pretenden, ella tendrá que decidir. Y si Federico es pura voluntad, Apolodoro parece desgajarse, parece volverse todo menos un hombre; y su voluntad, ¡su voluntad! Cuando Clarita le pregunta si oye misa, éste le responde “Como tú quieras, Clarita”. (Unamuno M. D., 2021, pág. 86). Clarita le manda a rezar y a verse

con el cura, Apolodoro acepta todo sin ambages, y Clarita le dice: “Bueno, así te quiero” (Unamuno M. D., 2021, pág. 87). Apolodoro la interroga con insistencia frenética con tal de que le asegure que sí le quiere, que le quiere de verás (Unamuno M. D., 2021, pág. 87). Ahí está la cuestión, a partir de aquí, Apolodoro intentará estar seguro del amor de Clarita, pero, sin un campo de interrelación común, ¿de dónde se sustentaría ese amor?, ¿dónde se expresaría?, ¿dónde cobraría forma?

Lo que pretende Apolodoro es que Clarita le quiera, tal y como él a ella, en la superficialidad de un halago, que aunque poderoso, es perecedero. Por ello pregunta con insistencia ¿me quieres?, porque al no cumplir las condiciones del verdadero *encuentro*, el cariño parece esfumarse en cualquier momento. Apolodoro procedió reduciendo a Clarita, convirtiéndola en un halago, fuente de inspiración para su literatura. Clarita hace lo propio, intentando moldearlo a su gusto. Y Clarita piensa en Federico, pues la voluntad del chico le atrae “Me gusta ese chico y presenta la cuestión muy clara” (Unamuno M. D., 2021, pág. 87), y piensa también en Apolodoro: “¡pobrecillo! ¡es tan bueno, tan infeliz! ¡me quiere tanto! Y yo ¿le quiero? Y ¿qué es eso de querer? (...) a ver quién puede más” (Unamuno M. D., 2021, pág. 87).

“Y el pobre Apolodoro quiere ser algo, quiere ser algo por ella y para ella, y trabaja en tanto en su novelita. Tras horas de meditación se levanta desesperanzado diciéndose: *jamás seré nada*” (Unamuno M. D., 2021, pág. 87). En Apolodoro vemos dos cosas: un ansia de ser alguien, es decir, de granjearse un nombre, derivado esto de la famosa ansia de inmortalidad que caracteriza la obra de Unamuno y, en segundo lugar, que su intento sigue el camino de la voluntad tomada a solas, por eso no nos sorprende que pronto pierda la esperanza y termine desilusionado. Recordemos que la voluntad “puede albergar efectivamente una energía inagotable, capaz de empresas insospechadas, pero no *a solas sino en diálogo*” (Quintás, Inteligencia creativa, 1999, pág. 346).

Vemos en Apolodoro una incapacidad latente de suscitar el *encuentro* con otras realidades, se hace novio de Clarita, pero no funda campo de juego con ella, en cambio, se empeña en arrebatar de los labios de la muchacha un “te quiero” fundado en ¿qué?, en algo parecido a lo que para él representa la belleza de ella, su fama quizá, tal vez por eso busca ser alguien, quizá así Clarita pueda quererle y quererle siempre, entonces no tendría que preguntárselo con tanta insistencia.

Y Clarita parece compadecerlo, ¡pobrecillo! Exclama a cada momento. Y tal es su compasión, que le deja y se va con Federico. Y es que Apolodoro termina la novela que estaba escribiendo y Clarita “ha adivinado haber servido de materia literalizable” (Unamuno M. D., 2021, pág. 91). Y a Apolodoro “luego de haberla aprovechado para hacer literatura, parece que el amor se le desvanece” (Unamuno M. D., 2021, pág. 91). Sin embargo, al no ser capaz de fundar verdaderos *ámbitos* de *encuentro*, comienza a agravar su situación, volviéndose hosco y desconfiado: “Nadie me hace caso; todos se burlan de mí aunque me lo ocultan” (Unamuno M. D., 2021, pág. 92).

Si se quiere ahondar más en lo que ocurre con Clarita y Federico el voluntarioso, bien se puede leer *Nada menos que todo un hombre*, donde se nos cuenta la historia del matrimonio de Julia y Alejandro (el igualmente voluntarioso). Baste decir aquí que, tanto Julia como Clarita son dadas a confundir la voluntad de sus maridos por tenerlas, con amor, de tal modo que Julia se pasa dudando durante toda su vida si Alejandro verdaderamente la quiere. Y es que para el voluntarioso, la esposa viene a ser más un objeto para él, que aunque muypreciado, *objeto* al fin. Así lo intuía Julia en cierto momento de la historia, cuando le pregunta a su marido: “¿Me quieres por mí, por mí, y aunque fuese de otro, o por ser yo cosa tuya?” (Unamuno M. d., 1987, pág. 132). Es así que tanto Julia, Clarita y Marina, la madre de Apolodoro, terminan cediendo a los ímpetus del voluntarioso, que se parecen ciertamente al amor, quizá por ello el demonio familiar le susurraba a Apolodoro: “¿No has notado cómo se parece Clarita a tu madre?” (Unamuno M. D., 2021, pág. 80)

Pero volvamos a Apolodoro, cuya voluntad no le alcanzó para hacer de Clarita su objetopreciado. El chico no encuentra una luz que le guíe, no encuentra una pauta que le devuelva la claridad a su vida. Acude, para su desgracia, hundido en su desesperación, a don Fulgencio, el filósofo, quien junto con su padre tramó aquello de hacerlo un genio. Y el filósofo le cuenta aquello del erostratismo, que viene de Eróstrato, quien fue uno de los que quemó el templo de Éfeso con el único objetivo de hacer imperecedero su nombre (Unamuno M. D., 2021, pág. 97). Y se lo cuenta porque, él mismo, padece esa terrible enfermedad, que se transmite con la incredulidad en la inmortalidad del alma, y entonces sólo queda la inmortalidad por medio de los hijos o por medio de la obra, por medio del nombre. Apolodoro, al salir de donde don Fulgencio, se dice: “Soy un genio abortado; el que no cumple su fin debe dimitir... Dimito, dimito, me mato” (Unamuno M. D., 2021, pág. 100).

Un día ve a Clarita y “comprende que la quería, que la quería con toda el alma, ahora que otro la quiere y quiere ella al otro” (Unamuno M. D., 2021, pág. 101). El chico no ha podido encauzar su vida a través de los niveles superiores de realidad, por eso confunde ese celo posesivo con un cariño sincero hacia Clarita. Aquello no es más que el sentimiento de ver un *objeto* que deseamos en posesión de alguien más (nivel 1).

La relación de Apolodoro con su padre se vuelve cada vez más tosca, y es que don Avito ve a las claras que sus pretensiones con el chico se desvanecen, un mal día le dice a su hijo: “Observo en ti desde hace algún tiempo algo extraño y que cada vez respondes menos a mis esperanzas” (Unamuno M. D., 2021, pág. 102). Y cuando por fin advierte que su hijo no será genio, don Avito le termina revelando, sin ambages lo que Apolodoro es para él: “Pero para algo me has servido, para algo servirás a la humanidad, porque ahora se pone en claro que no haremos con la pedagogía genios mientras no se elimine el amor” (Unamuno M. D., 2021, pág. 106).

Para don Avito, Apolodoro no es su hijo, ni siquiera es alguien, es algo que no le ha servido para cumplir con sus aspiraciones y ahora se lo revela sin más (nivel -1). Su hijo parece advertirle de su error cuando le dice: “¡Padre, no se juega así con el corazón!” (Unamuno M. D., 2021, pág. 106).

Antes de pasar al decurso final de la trágica historia de don Avito Carrascal, debemos detenernos en ese tan conocido afán de inmortalidad que don Miguel vierte en toda su obra. Si entendemos este anhelo, entonces tenemos una clave infalible para comprender la obra unamuniana. Digamos pues esto: don Miguel nos habla desde su tiempo y desde su propia vida, marcadas ambas por la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, y con ello, su consecuencia directa: el empobrecimiento radical de la vida, pues planteado así, no somos otra cosa que masas informes que corren hacia el despeñadero de la nada. ¿Amar? ¿Querer? Se hace imposible, inútil, innecesario, pues nada permanece. Al no haber realidades que trasciendan el espacio y el tiempo, la vida se reduce al nivel 1, al de las cosas, y con ello, el amor se vuelve imposible.

El vivir desde el nivel 1, es decir, como si fuéramos “una fatídica procesión de fantasmas que va de la nada a la nada” (Unamuno M. d., 2011, pág. 25), acarrea fatales consecuencias, y por ello, desencadena en el espíritu voluntarioso de don Miguel una protesta, una rebelión, que se consumirá a lo largo de su vida. Así entendemos el erostratismo, así entendemos el afán de pervivir en los hijos o en la obra, en el nombre;

así entendemos aquello de: “tiro a crearme a mi Dios en fuerza de fe y torcer con mi voluntad el curso de los astros” (Unamuno M. d., 2011, pág. 32). O lo mismo que dijo don Fulgencio a Apolodoro: “Necesito a Dios Apolodoro, necesito a Dios, necesito a Dios para hacerme inmortal” (Unamuno M. D., 2021, pág. 99). Y es que, si Dios posibilita la inmortalidad de nuestra alma, pero no somos capaces de fundar campos de juego con Él, y así descubrirle, al mismo tiempo que nos elevamos a los niveles superiores de realidad; si no somos capaces, entonces queda aquella necesidad desesperada de Dios, pues sin Él, nos queda muy poco de la vida (sólo el nivel 1, y los niveles inferiores).

Aún si en un acto de rebeldía nos animáramos a vivir de acuerdo a aquella máxima unamuniana de: “Obra de modo que merezcas a tu juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir” (Unamuno M. D., 1984, pág. 270). Si viviéramos de ese modo, entonces ¡vaya acto heroico!, ¡vaya gesto titánico de rebeldía!²⁷, pero sin Dios, un engaño al fin. Y esto era lo que ardía en el pecho de don Miguel, lo que le calaba en lo hondo de su alma: “Si, desecha la ilusión del vivir, el vivir por el vivir mismo no nos llena ¿para qué vivimos? La muerte es nuestro único remedio” (Unamuno M. d., 2011, pág. 27).

Vemos pues una subversión de valores que se expresa en la obra de Unamuno en esa pérdida de la fe en la inmortalidad del alma. La vida se empobrece y ahora es “el humanitarismo lo más inhumano que se conoce” (Unamuno M. d., 2011, pág. 25), y es que la vida, sin posibilidad de plantearse desde los niveles superiores de realidad se vuelve aquello que describía San Pablo, y que tanto llamaba la atención de don Miguel: “Si sólo por motivos humanos hubiera luchado en Éfeso contra las fieras, ¿qué provecho tendría? Si los muertos no resucitan, *comamos y bebamos, que mañana moriremos*” (1 de Cor. 15:31-33). Si esto es así, cuando el goce nos harte, entonces queda la muerte, y ante el dolor, el acto de piedad más grande es ¿el asesinato?

Como vemos, esto no es cosa menor, aunque no todos sean capaces de llevar esto hasta sus últimas consecuencias. Bien es cierto que lleva a un empobrecimiento terrible de la vida, de tal modo que se cumple aquello que Camus hace pronunciar a Calígula luego de descubrir que, tras la muerte de la mujer que quería, el amor le parece

²⁷ Cfr. Moreno Romo, Juan Carlos. (Comp). *Unamuno y nosotros* (Anthropos, Barcelona 2011). En opinión de Alicia Villar Ecurra, la postura de Unamuno precede a la que formula años después Camus como respuesta al absurdo: la rebelión y el compromiso en la transformación de la realidad injusta (pág. 244).

poca cosa, pues se muestra indiferente, es entonces cuando llega a esta verdad: “Los hombres mueren y no son felices” (Camus, 2019, pág. 23). Una vida sin amor, ese es el gran castigo de empobrecer la vida, de no mantener una actitud adecuada ante lo real.

Pues bien, Apolodoro llega a esta disyuntiva: “va encalmándose y ya parece no pesarle que Clarita le dejara, antes bien se complace, allá, muy en su interior, en tener tal excusa para dimitir la vida, como es su secreto anhelo” (Unamuno M. D., 2021, pág. 107). Piensa en el suicidio y al mismo tiempo: “¿me ahorcaré? Pero, ¿y mamá? ¿mamá!” (Unamuno M. D., 2021, pág. 107). Piensa en su madre, y le viene a la mente las oraciones que aprendió de ella:

Y se encuentra con el padrenuestro en los labios, y al acabar de paladearlo se dice: “¡no nos dejes caer en la tentación!” Y desde el fondo de su alma le dice la voz de don Fulgencio: “¡haz hijos, Apolodoro, haz hijos!” (Unamuno M. D., 2021, pág. 107).

Notemos una cosa, las oraciones de su madre no le animan a entrar en el campo de juego de las realidades a las que aluden, lo que pronuncian sus labios apenas le refieren nada a Apolodoro, se vuelven un palabreo sin fondo ni sentido, no significan nada para él, sino no más que el arrullo de fondo que su madre usaba para refugiarlo en su seno, pretendiendo aislarlo del mundo egoísta de su padre. Pero sí que resuena aquello de la tentación, “no nos dejes caer en la tentación”, ¿a qué se ve tentado Apolodoro? La voz de don Fulgencio nos lo revela: a hacer hijos, a hacer lo mismo que hizo su padre.

A Rosa, su hermana, le acecha la muerte y don Avito se pregunta: “¿y qué es la muerte? Un fenómeno fisiológico, la cesación de la vida. ¿Y qué es la vida? El conjunto de las funciones que resisten a la muerte” (Unamuno M. D., 2021, pág. 108). Rosa muere. Y la tentación agita más el pecho de Apolodoro, de tal modo que, así como hicieron con él, violentando su condición de persona, así él, seduce a Petra, la criada y... “Cuando a los pocos días se entera Apolodoro de lo que ha hecho, éntrole una enorme vergüenza y asco y desprecio de sí mismo, y acaba en un *¡dimito! ¡ahora sí que dimito!* ¡Pobre Petra!” (Unamuno M. D., 2021, pág. 110).

Preso de la desesperación, Apolodoro, después de tomar a Petra como medio para sus vanas aspiraciones de immortalizarse, o de arrebatarse un último goce a la vida,

decide finalmente colgarse. Se despide de su madre: “¡Adiós, mi madre, mi fantasma! Te dejo en el mundo de las sombras, me voy al de los bultos; quedas entre apariencias, en el seno de la única realidad perpetua dormiré” (Unamuno M. D., 2021, pág. 110) y de Clarita: “¡Adiós (...) mi dulce desencanto! (...) que hagas hombres, hombres de carne y hueso; que con el compañero de tu vida los hagas en amor, en amor, en amor y no en pedagogía” (Unamuno M. D., 2021, págs. 110-111).

Don Avito descubre el cuerpo de su hijo inerte, y “se le resquebraja el espíritu” (Unamuno M. D., 2021, pág. 111), y “exclama acongojado: ¡hijo mío!” (Unamuno M. D., 2021, pág. 112). Marina mira a don Avito parece compadecerle, de modo que toma su cabeza entre sus manos y le grita: “¡hijo mío!”, don Avito le responde “¡Madre!” (Unamuno M. D., 2021, pág. 112), para luego caer desfallecido en sus brazos. Ante este gesto de profunda compasión, de donde se expresa aquel amor maternal que ya aludimos, la obra concluye de este modo: “El amor había vencido” (Unamuno M. D., 2021, pág. 112).

Venció el amor, claro, venció, venció lo que queda del amor cuando se plantea desde el nivel 1 de la realidad: el egoísmo, el deseo, el halago, el goce. Apolodoro no resistió la tentación de hacer lo mismo que hizo su padre con él y con su madre, hizo de Petra un medio para sus fines, la violentó, ajando su condición de persona. Al descubrir lo que hizo, no tuvo más remedio que colgarse, tal fue su desesperación, pues no encontró otra salida.

¿Qué decir de esa compasión de Marina hacia don Avito? Ese dolor que ahora han de compartir, quizá... quizá de labrar esa tierra, quizá de ahí nazca el amor verdadero, quizá a eso refiere esa frase final, la victoria del amor. Poco de eso, pues como advertimos, el dolor compartido puede dar pie a una unión fecunda, pero no siempre es así, no si no se abandona el egoísmo. De tal modo, si vamos al epílogo de la obra, encontraremos lo siguiente: “Aunque la congoja ahoga al infeliz Avito y a su mujer, hanse redimido uno y otro en el dolor común” (Unamuno M. D., 2021, pág. 120). Hasta aquí bien, pero seguimos adelante y encontramos que los padres de Apolodoro se enteran de lo de Petra, la acogen como hija propia (ahora mejor) y le proponen encargarse de ella y de su hijo. Vaya ¿generosidad? Don Avito piensa en el nieto: “faltándonos él (Apolodoro) yo necesitaba alguien en quien aplicar con toda

pureza mi pedagogía...” (Unamuno M. D., 2021, pág. 121). Ahora no cabe duda “el amor”, el de don Avito, ha vencido, ha vencido en él.

Epílogo

Y es que la lumbrecita de la luciérnaga es luz más
divina que la del Sol y la de cualquier estrella.

M. de Unamuno

Ahora espero que se me permita un pequeño ejercicio de sinceridad, de confesión acaso. Siguiendo los pasos de mi, ahora, buen amigo San Agustín, considerando la enorme distancia, claro está, me planteo la siguiente pregunta: ¿para qué me he empeñado en realizar este trabajo? Quizá, del mismo modo en que para Spinoza su Filosofía se le volvió un consuelo, ante la imposibilidad de creer en la inmortalidad de su alma (Unamuno M. D., 1984, págs. 30-31), así para mí esta *Filosofía ambital* se me vuelve consuelo, ante la imposibilidad de amar. Mucho hay de eso.

Fue esa imposibilidad la que me propuso el tema del amor. Pero hace poco, cuando tuve que buscar el título definitivo de este trabajo, fue que me di cuenta que no hablaba tanto del amor sino de su posibilidad. Hay algo misterioso en el hecho de que este trabajo sea la respuesta a la pregunta: ¿es posible el amor? Para mí, lo confieso, hasta hace poco, no era posible. ¿Cómo lo sé?

Paralelamente a esta investigación, hice un breve análisis de la figura del Don Juan desde varias de las obras literarias que lo representan, parte de ese análisis iba a ser incluido en este trabajo, sin embargo, por razones de extensión, no fue posible. El caso es que, cuando leí el *Diario de un seductor* pude encontrar la respuesta a la pregunta: ¿por qué hago este trabajo?

En la obra de Kierkegaard se nos presenta a un seductor reflexivo, pues es perfectamente consciente de lo que provoca en aquellas que seduce, y precisamente en este saber estriba la diferencia de este don Juan; por eso, cuando ve a Cordelia por primera vez escribe: “¡Cuidado, mi bella desconocida, cuidado! No es cosa fácil descender de un landó. A veces resulta un paso decisivo (...) ¡Le ruego, por el amor de

Dios que no descienda de un salto! (...) ¡Descienda despacio y con muchísimo cuidado! (Kierkegaard S. , 2022, pág. 52). Lo que el don Juan clásico hacía de golpe, en una noche, el Juan de Kierkegaard lo degusta con paciencia, pues él ya es consciente de ese descenso de niveles, o en el lenguaje de Kierkegaard, de estadios, que provoca y que puede darse a través de la seducción, y más propiamente, a través de la burla.

Lo más lacerante que provoca el don Juan no es la burla como tal, sino que la burla es el aguijón que induce el propio envilecimiento de la que es burlada, es el veneno que provoca su descenso de niveles. Por eso se expresa que Cordelia, después de ser burlada por Juan: “Ya no ve en él a un impostor, pero tampoco al hombre noble de otras veces. Lo ve solamente desde el punto de vista estético” (Kierkegaard S. , 2022, pág. 45). Después de la burla, la posibilidad del amor se corta de tajo y sólo queda un anhelo, el de poseer al objeto deseado, ya no el de amar a la persona.

Lo que quiero resaltar es que, constantemente, estamos en riesgo patente de envilecernos, es decir, de movernos únicamente desde niveles inferiores de realidad, ya sea por una mala formación, ya sea por malas experiencias, por mantener una actitud egoísta, o por estar inmerso en un ambiente desprovisto de posibilidad creadora. Eso es lo que le ocurre a Cordelia con la burla de Juan; ha sido apartada del camino, del camino de la vida creadora, donde es posible el amor. Y como bien se expresa en el texto, hablamos de que Juan descarría a Cordelia no en el sentido espacial, sino en el de su intimidad, es decir, que se la desorienta en sus mismas sendas interiores (Kierkegaard S. , 2022, págs. 42-43). Y “al que yerra por sus sendas interiores se le ofrece un espacio mucho más limitado y tiene la sensación de que está moviéndose en un laberinto sin salida” (Kierkegaard S. , 2022, pág. 43).

A ese laberinto sin salida de los niveles inferiores de realidad se llega de muchos modos, recordemos a Sancho cuando por su avaricia, termina cayendo en esa oscura sima junto con su borrico (Cervantes, 2020, pág. 778). Sima de muerte de la que sólo el amor de su señor pudo sacarle. Pues de esas oscuras simas de la muerte sólo el amor es capaz de sacarnos, bien lo dice don Miguel: “es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte” (1984, pág. 149).

No he mencionado que el profesor Quintás es sacerdote mercedario, orden fundada en 1218 por Pedro Nolasco. Cabe decir que los miembros de esta orden hacen un cuarto voto; además de la obediencia, la castidad y la pobreza, se comprometen

también a liberar a los más débiles en la fe, aún a costa de la propia vida. Esto porque en un principio la orden surgió para pagar los rescates de los cristianos que eran hechos prisioneros y esclavizados por los musulmanes. Hoy hay otras formas de esclavitud. La orden se fundó luego de una triple aparición de la Virgen el 1 de agosto de ese año.

El padre Quintás ha acontecido en mi vida de modo providente, apacible, casi imperceptible y desde un primer momento advertí en él, algo que hechaba de menos en otros autores. El qué, no lo diré, quizá puedan adivinarlo. El caso es que, por primera vez, intuía que aquella sima oscura parecía tener una salida. Una lumbrecita ilumina el camino. Y entonces comenzó la búsqueda, hasta llegar a este final, el cual, en realidad, es un comienzo.

Y bien ¿es posible el amor? Hay un cuento de don Miguel que me gusta mucho, se titula *Ver con los ojos*, tiene como protagonista a Juan, no al don, sino al triste, el triste Juan. Triste sí, pues vivía taciturno y buscando la soledad, huyendo del trato (Unamuno M. d., 2022, pág. 3). Cuando sus padres se preocuparon por su tristeza, le llevaron al médico, un respetable viejecillo que le diagnosticó de este modo: “Este muchacho se ha empeñado en no levantar la vista del suelo..., casualmente aquí..., aquí donde el cielo es tan azul” (Unamuno M. d., 2022, pág. 4) El médico incluso le recetó la medicina para su mal: “Déjenle que tope con sus ojos... ¡Vaya! ¡Vaya, ojos necesita, ojos...! ¡No quiere ver con los suyos!” (Unamuno M. d., 2022, pág. 4). Y así, el viejecito, cada vez que topaba con Juan le advertía: “¡Ojos...!, ¡oooojos!, te faltan ojos para mirar el cielo!” (Unamuno M. d., 2022, pág. 4).

Y a Juan le desconcertaba Magdalena, una muchacha alegre que servía refrigerios a los paseantes, en su casa, a las afueras del pueblo. Y le desconcertaba precisamente por su alegría. Un día Juan, después de sentarse en el habitual banco de nogal para refrescar su garganta con una bebida, dejó caer un papel que contenía sus más profundos desvarios acerca de lo detestable que era el mundo. Magdalena lo leyó y la muchacha alegre se entristeció. Cuando Juan se dio cuenta de lo sucedido “sintió el único verdadero dolor que en años no había sentido” (Unamuno M. d., 2022, pág. 8). Al advertir que le había hecho daño con su pesimismo a aquella muchacha, la angustia lo desbordó y lloró amargamente.

El médico encontró a Juan llorando y le dijo: “¡Tienes que secarte las lágrimas, bárbaro, bárbaro, más que bárbaro! ¿Dónde has aprendido a hacer daño al prójimo?

¡Con que es malo el mundo, y tú quieres hacerle peor! ... Ya estás salvo (...) Mañana mirarás el cielo con sus ojos” (Unamuno M. d., 2022, pág. 9). Al poco tiempo, Juan se volvió el más alegre de la comarca pues “los ojos de Magdalena habían convertido el detestable mundo en un paraíso y ahogado al monstruo de la vida que le devoraba” (Unamuno M. d., 2022, pág. 9).

El ensimismamiento de Juan se rompe cuando hace daño a Magdalena, entonces lo nota y llora amargamente lleno de congoja, y las lágrimas le enjuagan los ojos, ha levantado la mirada del suelo y por fin puede ver el cielo. Ahora ve con los ojos de Magdalena y se llena de alegría. “Cuando en adelante tuvo penas, y penas reales, no las ocultó, que dando el placer de que le consolaran recibió el de ser consolado. La verdadera abnegación no es guardarse las penas, es saberlas compartir” (Unamuno M. d., 2022, pág. 10)

La *Filosofía ambital* ha sido, para mí, la posibilidad de ver con los ojos del padre Quintás, ha sido el poder levantar la mirada del suelo (los niveles inferiores de realidad) y al fin poder ver el cielo (los niveles superiores). Y es que, como bien dice don Miguel: “Hay quien al mirar así ilumina lo que mira, y lo admira²⁸” (1987, pág. 22). Eso es lo que hace posible la *Filosofía ambital*: una buena formación que se expresa en una *mirada profunda*, es decir, el descubrir las realidades como *ámbitos*, descubrir los distintos niveles de realidad y las *transfiguraciones* que se suscitan con el ascenso, descubrir la posibilidad del *encuentro* y de las *experiencias reversibles*, así como el descubrimiento de los grandes *ideales*, capaces de conducirnos y de dotar de *sentido* a nuestras vidas (Quintás, 2019, págs. 43-44), y entonces viene la *alegría*.

Una lumbrecita hace posible la salida de aquella oscurísima sima, es la posibilidad que andaba buscando, ¿por qué?, ¿para qué?, lo mejor sería preguntar: ¿para quién? Pues bien, para quien, como yo, ha perdido la orientación de sus sendas interiores y se halla en un laberinto sin salida, en aquella oscurísima sima, de la que sólo el amor puede sacarnos. Y la lumbrecita ilumina el camino ascendente a la salida, pero elegir salir, siempre queda en cada uno. Lo importante es: El amor es posible, ese es nuestro consuelo y nuestra alegría.

Conclusiones

²⁸ El prefijo *ad* denota proximidad, cercanía. Mientras mirar deriva de *mirus* (lo maravilloso).

Llegando al término de esta investigación, somos capaces de esbozar las siguientes conclusiones: Lo primero que hemos advertido es lo provechoso que resulta abordar el misterio del amor desde las categorías propias de los niveles de realidad, mismas que ayudan a tener una comprensión más aquilatada y, al mismo tiempo, profunda de lo real. Los niveles de realidad han sido el firme cimiento de nuestra investigación y a partir de los cuales hemos podido plantear, no sólo nuestras reflexiones, sino también encauzar nuestros descubrimientos.

De ese modo, advertimos que acudir a lo real únicamente desde los niveles inferiores provoca un empobrecimiento radical de la vida y de sus posibilidades, la que más trágica de todas, y la que Unamuno atinó a señalar con ahínco: la imposibilidad del amor.

En cambio, el ascenso de niveles implica una serie de *transfiguraciones* de suma importancia: Pasamos de *objetos* a *ámbitos* (posibilitando el *encuentro*), de una *actitud dominante* a una de *reverencia*, de una *unidad fusional* a una *íntima*, del *egoísmo* a la *generosidad*, de la *libertad de maniobra* a la *creativa*, etc. *Transfiguraciones* que permiten un ajuste más compatible con la riqueza de lo real. De este modo, pudimos descubrir que lo real presenta un *orden jerárquico*, de modo que, las realidades de niveles superiores tienen capacidad de *integrar* a las de niveles inferiores y dotarlas de pleno *sentido*, al tiempo que las enriquecen. He aquí que llegamos a la unidad como el gran *ideal*.

El amor, por tanto, se hace posible en niveles superiores, a los cuales se llega a partir de una vida creativa-creadora, lo cual deja clara la necesidad de una formación para el amor, cuya clave no es la transmisión de contenidos sino el descubrimiento de los grandes *ideales* y de formas de unidad eminentes. El conocimiento de lo entitativamente más rico, sólo se logra a través de una inmersión confiada en el campo de juego que se crea con la realidad en cuestión. De ahí la importancia de los elementos mediacionales, pues es posible conocer lo *superobjetivo* gracias a que se expresa en lo objetivo. Este tipo de *conocimiento en fe*, por medio de una *inmersión comprometida*, implica a todas nuestras capacidades: las intelectivas, las volitivas y las sentimentales.

Sin embargo, el propio enfoque del trabajo ha limitado el poder ahondar mucho más en las realidades de niveles superiores y sus formas propias de expresión. Ha

faltado, por ejemplo, intentar llegar a profundizar en la relación que hay entre el amor y la unidad, así como en lo que es propio del amor, más allá de su posibilidad.

De cualquier manera, hemos constatado que la *Filosofía de los ámbitos* nos encamina a un saber más claro de aquellas realidades que, o bien, se tomaban por incognoscibles, o bien, sólo eran cognoscibles por unos pocos espíritus de sensibilidad privilegiada. La propuesta del padre Quintás revela algo en extremo esperanzador, y es que: somos capaces de participar, colaborar y conocer a través de formas eminentes de unidad las realidades más valiosas, propias de los niveles superiores; y esto fructifica, al mismo tiempo, en nuestra plenitud, expresada en la *alegría*, el *entusiasmo* y la *felicidad* que fructifica en el esplendor de una vida que busca comprometidamente la *Verdad*.

Bibliografía

- (Comp.), J. C. (2011). *Unamuno y nosotros*. Barcelona: Anthropos.
- Aguinaga, C. B. (1959). *El Unamuno Contemplativo*. Ciudad de México: FCE.
- Agustín, S. (1983). *Confesiones*. Madrid: Sarpe.
- Agustín, S. (1988). *Obras completas de San Agustín XXXIX. Escritos varios (1.º)*. Madrid: BAC.
- Alighieri, D. (2022). *Divina comedia*. Madrid: Alianza.
- Bocaccio, G. (1972). *El Decamerón*. Barcelona: Bruguera.
- Branco, C. C. (2010). *Amor de perdición*. Ciudad de México: Conaculta.
- Camus, A. (2019). *Calígula*. Madrid: Alianza.
- Cervantes, M. d. (2020). *El ingenioso hidago Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Planeta.
- Crisóstomo, J. (2013). *La virginidad*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Cruz, S. J. (1976). *Poesías completas*. Ciudad de México: Aguilar.
- Ebner, F. (1995). *La palabra y las realidades espirituales*. Madrid: Caparrós editores.
- Exupéry, A. d. (2018). *Tierra de hombres*. España: Berenice.
- Frankl, V. (2004). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (2024). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Guardini, R. (1996). *El contraste*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guardini, R. (2024). *La sabiduría de los salmos*. Ciudad de México: Ediciones paulinas.
- Haecker, T. (1961). *¿Qué es el hombre?* Madrid: Guadarrama.
- Hemingway, E. (2021). *El viejo y el mar*. Bogotá: Debolsillo.
- II, J. P. (2014). *Teología del cuerpo*. Ciudad de México: La retama.
- Jesús, T. d. (1976). *Castillo interior o las moradas*. Ciudad de México: Aguilar.
- Juaristi, J. (2012). *Miguel de Unamuno*. Barcelona: Taurus.
- Kierkegaard, S. (2022). *Diario de un seductor*. Madrid: Alianza.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.

- Kierkegaard, S. (2023). *Obra compilatoria (Colección grandes pensadores Gredos)*. Ciudad de México: Gredos.
- Llopis, Á. G., & Garcés, L. G. (2019). La virginidad cristiana en Clemente de Alejandría. *Veritas*, 133-153.
- Mariás, J. (1960). *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa Calpe.
- Mérimée, P. (2007). *Carmen*. Madrid: Alianza.
- Mérimée, P. (1950). *La Venus de Ille*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Molière. (2017). *Don Juan o el festín de piedra/Anfitrión*. Madrid: Cátedra.
- Molina, T. d. (2008). *El burlador de Sevilla*. Madrid: Akal.
- Mora, J. F. (1985). *Unamuno Bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza.
- Pieper, J. (2023). *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp.
- Pushkin, A. (2015). *Teatro completo*. Buenos Aires: Colihue.
- Quintás, A. L. (2008). *Cómo formarse en ética a través de la Literatura*. Madrid: Rialp.
- Quintás, A. L. (1990). *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Madrid: Rialp.
- Quintás, A. L. (2009). *Cuatro personalistas en busca de sentido*. Madrid: Rialp.
- Quintás, A. L. (2017). *El amor humano*. Madrid: Edibesa.
- Quintás, A. L. (2014). *El arte de leer creativamente*. Barcelona: Stella Maris.
- Quintás, A. L. (2016). *El ascenso a la creatividad*. Ciudad de México: Porrúa.
- Quintás, A. L. (1999). *El conocimiento de los valores*. Pamplona: Verbo divino.
- Quintás, A. L. (2013). *El descubrimiento del amor auténtico: claves para orientar la afectividad*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Quintás, A. L. (1997). *El poder del diálogo y del encuentro*. Madrid: BAC.
- Quintás, A. L. (2004). *El secreto de una vida lograda*. Madrid: Palabra.
- Quintás, A. L. (2015). *El triángulo hermenéutico: Introducción a una filosofía de los ámbitos*. Madrid: Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria.
- Quintás, A. L. (1998). *Estética de la creatividad*. Madrid: Rialp.
- Quintás, A. L. (1999). *Inteligencia creativa*. Madrid: Bac.
- Quintás, A. L. (2019). *La mirada profunda y el silencio de Dios*. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria.

- Quintás, A. L. (2023). *Metodología de lo suprasensible: Metodología de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*. Madrid: Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria.
- Quintás, A. L. (2006). *Vértigo y éxtasis: Una clave para superar las adicciones*. Madrid: Rialp.
- Saint-Exupéry, A. d. (2016). *Ciudadela*. Ciudad de México: Fontamara.
- Shakespeare, W. (1969). *Obras Inmortales*. Madrid: EDAF.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Madrid: Gredos.
- Thibon, G. (2010). *Sobre el amor humano*. Madrid: Epalsa.
- Unamuno, M. D. (2021). *Amor y pedagogía*. Madrid: Verbum.
- Unamuno, M. d. (2022). *Cuentos completos*. Madrid: Páginas de espuma.
- Unamuno, M. D. (1984). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Sarpe.
- Unamuno, M. d. (2007). *Diario Íntimo*. Barcelona: Folio.
- Unamuno, M. d. (2012). *El sentimiento trágico de la vida/La agonía del cristianismo*. Ciudad de México: Porrúa.
- Unamuno, M. D. (1951). *Ensayos I*. Madrid: Aguilar.
- Unamuno, M. d. (1951). *Ensayos II*. Madrid: Aguilar.
- Unamuno, M. d. (2011). *Mi confesión*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Unamuno, M. d. (1996). *Obras completas III*. Madrid: Biblioteca Castro.
- Unamuno, M. d. (1999). *Obras completas IV*. Madrid: Biblioteca Castro.
- Unamuno, M. d. (1987). *San Manuel Bueno Martir y tres historias más*. Ciudad de México: Espasa-Calpe.
- Unamuno, M. d. (1987). *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Ciudad de México: Espasa-Calpe.
- Unamuno, M. d. (2006). *Vida de Don Quijote y Sancho/En torno al casticismo*. México: Porrúa.
- XVI, B. (2006). *Dios es amor*. Madrid: BAC.
- Zorrilla, J. (2003). *Don Juan Tenorio*. Madrid: Akal.