

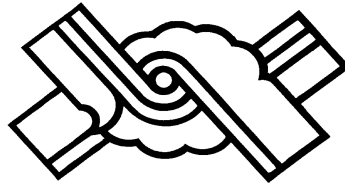
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



Facultad de Filosofía y Letras
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía



Instituto de Investigaciones Filosóficas



EL DIOS ANHELADO.
PROLEGÓMENOS AL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE
MIGUEL DE UNAMUNO

T E S I S
que para obtener el grado de
Maestro en Filosofía

Presenta:
ENRIQUE RODRÍGUEZ MARTÍN DEL CAMPO

Tutor: Dr. LUIS GUERRERO MARTÍNEZ

Ciudad Universitaria, Septiembre, 2011.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Allá dentro, muy dentro, en las entrañas de las cosas se rozan y friegan la corriente de este mundo con la contraria corriente del otro, y de este roce y friega viene el más triste y el más dulce de los dolores: el de vivir.

Miguel de Unamuno, *Niebla*.

¡Oh vida, no habías de comenzar, pero ya que comenzaste no habías de acabar! No hay cosa más deseada ni más frágil que tú eres, y el que una vez te pierde, tarde te recupera: desde hoy te estimaría como a perdida.

Baltasar Gracián, *El criticón*.

Crear en Dios es, en primera instancia, querer que Dios exista y obrar como si existiese. Y por este camino de querer su existencia y obrar conforme a tal deseo es cómo creamos a Dios, esto es, cómo Dios se crea en nosotros, cómo se nos manifiesta, se abre y se revela a nosotros.

Miguel de Unamuno, *Tratado del amor de Dios*.

No es cierto que hoy sean pocos los que invocan a Dios. Las personas lo buscan siempre [...] No sé si, desde mi pobre fe, puedo decir que creo en Dios, pero sí sé —con seguridad— que Dios me falta.

Eugene Ionesco, *Entrevista*.

ÍNDICE

Introducción	4
Entornos y contextos	10
Primera Parte	
Fragmentos para una antropología filosófica	
1.1. El Yo de la Modernidad	17
1.2. El yo de carne y hueso	21
1.3. La materialidad del alma y su equivalencia con el yo	24
1.4. El <i>homo irrequietus</i> unamuniano y el reconocimiento	28
1.5. Conocimiento y vida	34
Segunda Parte	
La llaga en la carne. El sentimiento trágico y la religión	
2.1. Fragilidad humana y conciencia de la muerte	47
2.2. <i>¡Ecce homo!</i> Sufrimiento, ansias de inmortalidad y origen de la religión	57
2.3. Los abismos del sentimiento trágico de la vida	69
2.4. Los muros racionales	75
2.4.1. La teología	76
2.4.2. El panteísmo	80
2.4.3. La apocatástasis	82
2.5. De las pruebas de la existencia de Dios en general	84
2.6. El pseudomisticismo	87
Tercera Parte	
La religión auténtica y el Dios creado	
3.1. La religión de las entrañas	99
3.2. La Fe viva	104
3.3. El Dios vivo como Dios creado	108
Epílogo	114
Referencias bibliográficas	120

Introducción

El pensamiento de Unamuno, que llegaba a su madurez en las postrimerías del siglo XIX, se inscribió en las demarcaciones de lo que fuera una de las crisis más agobiantes que ha padecido la cultura de Europa occidental. Este periodo se denota por la experiencia generalizada de un sentimiento de vacío, desengaño y decepción ante el evidente fracaso del proyecto de la Modernidad y de los ideales que en éste se planteaban.¹ La caída del proyecto era inminente dado que los conflictos bélicos de 1848, año que en varios países recibió el nombre de: La Primavera de los pueblos o el Año de las revoluciones, pusieron en tela de juicio los tres principios básicos de la Revolución francesa: Libertad, Igualdad y Fraternidad, y junto con ellos la pretendida estabilidad económica, la seguridad civil, la moral y todas las promesas que habían devenido en una mera utopía. Este clima de constante tensión y desencanto permeó cada uno de los rincones de Europa, especialmente aquellos que fueron testigos de la construcción de grandes imperios y que habían dominado a la cultura occidental, y que a finales del XIX no eran más que pequeños países con un sinnúmero de problemas en su interior, como fue el caso de España.

A finales del siglo XIX surge una constante en toda Europa que se traduce en una sensación de hartazgo frente a la razón totalizadora, de desazón, de tedio existencial y de desencanto ante las estructuras del mundo moderno. Esto hizo posible el diagnóstico de lo que ha dado en llamarse: “mal del siglo”,² que no es otra cosa que la dolorosa decadencia de la cultura occidental que poco a poco se desplomaba. Unamuno expresa ese sentimiento generalizado con las siguientes palabras: “Sentido desde cierto punto de sentimiento pocos

¹ San Agustín, hacia el 426 D.C., pretendió sentar las bases para la fundación de una ciudad que procurara la Parusía, que no era sino el establecimiento de la paz y la felicidad entre los hombres para que Dios pudiera morar en esa ciudad y reinar en ella por los siglos de los siglos, todo esto tras el enfrentamiento de las dos ciudades: la terrenal y la celestial, resultando vencedora esta última. Los planteamientos de San Agustín en *La ciudad de Dios* son la representación máxima de la utopía en la Edad Media. Aunado a esto, y en ese sentido, es posible decir que la Modernidad, con su ambicioso proyecto de renovación en todos los terrenos del quehacer humano, tenía como objetivo principal la instauración de un gran reino que procurara el bienestar y la felicidad de los hombres, y en ese sentido, se puede decir que se mantuvo fiel a los ideales del cristianismo agustiniano, aunque, por supuesto, con la tentativa de la secularización.

² Término acuñado por el mismo Unamuno y que retomarán los especialistas en su obra, especialmente Pedro Cerezo Galán en su obra: *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*.

ocasos más tristes que el de este nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumerge en la tristeza de su cultura misma una gran fatiga, la fatiga del racionalismo”.³

En medio de una situación de crisis, de fatiga intelectual, de decadencia y de declive de la cultura racionalista en la que parece no haber lugar para las esperanzas y los anhelos humanos, surge también el problema del destino de un universo como éste que, en épocas pasadas, se creía había sido ordenado por Dios. ¿Dónde está Dios cuando un país entra en guerra con otros, cuando la gente sufre, cuando el ser humano entra en conflicto con la realidad que le ha tocado vivir? ¿Qué es el hombre cuando se ve enfrentado a su propia nadería que se manifiesta en el sentimiento de verse impelido hacia la muerte? ¿Por qué Dios permite el sufrimiento, incluso el de los inocentes? Estas preguntas resuenan tortuosamente en el pensamiento de Unamuno, a tal grado que las erige como piedra de toque y fuente de su filosofar.

Unamuno acometió contra las filosofías de corte racionalista, idealista y positivista, partiendo de su *sentimiento trágico*, es decir, desde su propia vida, puesto que quiso anteponer su propia conciencia personal por encima del dominio de las ideas y los conceptos abstractos. Y es que en el fondo, lo que había pretendido hallar toda la filosofía occidental, según Unamuno, eran estructuras, esquemas de razonamiento y concepciones racionales pero no vida de carne y hueso, la cual había quedado desatendida y asfixiada.

Lo que se puede hallar como una constante en la obra de Don Miguel es una personalidad atormentada por las contradicciones insalvables a las que el hombre, por naturaleza, se encuentra subyugado. Asimismo, también es posible encontrar una confesión que procede de la profundidad de sus entrañas, en la que declara *sentirse* dubitativo sobre la existencia de Dios, pero también sobre su propia existencia en tanto ser material y espiritual. No obstante, pese a sentirse profundamente debatido entre la afirmación y la negación, es decir, entre el todo y la nada, Unamuno siempre conservó un hálito que le permitía continuar en pie de lucha para demostrarse y demostrar que en él hay algo que en todo momento le conmina a sostenerse en la existencia de una u otra forma. En todo esto, la dificultad mayor estriba en extraer un poco o mucho de esperanza a partir de la desesperación misma; en caer, en saber levantarse y en hacerlo reiteradamente como forma de asentirse y atestiguar.

Esta realidad patente, física por un lado y espiritual por otro, es el temple íntegro del hombre de carne y hueso que está constituido de múltiples piezas y, por ende, de

³ Miguel de Unamuno, *Apuntes inéditos sobre: El mal del siglo*, signatura 9/9, p. 1. Documento resguardado en la Biblioteca de la Casa-Museo Unamuno en Salamanca.

contradicciones y paradojas internas. De modo que quienes buscan hacer del hombre un ser de una sola pieza, lo que crean o quieren crear no es otra cosa sino un monstruo, un “ser” frío y austero, un no-hombre.⁴ Por ello, Unamuno advierte que el pensamiento debe dirigir su mirada y proyectar sus preocupaciones sobre el hombre que vive, quiere, siente y piensa, por ser la realidad originaria previa a toda abstracción.

La presente investigación tiene como objetivo explicar cuál es el origen de donde brota toda elucubración racional, toda religión y, por ende, la misma necesidad de Dios, y así estimar algunas de las consecuencias principales que se desprenden de esa raíz. Esto, a su vez, permitirá observar el vuelco que Unamuno proyecta sobre los arbitrios de la filosofía, al tiempo en que muestra que él mismo era esencialmente un pensador religioso.⁵

Las primeras páginas de este estudio están abocadas a presentar una mirada mínima sobre la vida y obra de Don Miguel, a través de sus “entornos y contextos”, para una mejor comprensión de su propuesta teórica. Esto permitirá traslucir que en el filósofo vasco existe un estrecho vínculo entre su biografía y su obra, ya que sus principales trabajos reflejan mucho de las inquietudes que él mismo padeció, muchas de ellas manifestaban problemas aporéticos de gran trascendencia que, sin embargo, la filosofía occidental había dejado en el tintero.

En los “Fragmentos para una antropología filosófica”, que conforman la primera parte de esta investigación, se ofrece un cúmulo de ideas que permiten sentar las bases de la antropología unamuniana. Tal labor es crucial debido a que es precisamente el hombre de carne y hueso el centro, el objeto y el meollo de las elucubraciones de Don Miguel, por lo que se puede percibir que, desde su perspectiva, toda dificultad, toda cuestión, y en general todo asunto, comienza en el hombre. Incluso los problema en torno a Dios y a la religión, que son el tema medular de esta pesquisa, encuentran en esta realidad de carne y hueso su núcleo y, quizá, su posible solución. Este hombre es una personalidad individual y concreta, es igualmente una conciencia que no tiene nada que ver con el sujeto trascendental moderno ni con las conciencias hegeliana y husserliana respectivamente, por el contrario, es una realidad de bulto y espíritu simple que se opone a tales estructuras.

⁴ Cf., Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (en adelante DSTV), pp. 96-97.

⁵ Para Julián Marías, entre otros intérpretes de la obra de Unamuno, el problema religioso es el que cobra mayor preponderancia en el pensamiento del bilbaíno, de tal manera que éste se puede hallar inmerso en cada una de sus obras, tanto en las de juventud como en las de madurez. Sostiene Marías: “La dimensión religiosa de Unamuno es quizá lo más vivo de su obra, lo más problemático, lo que invita a ser leído desde una perspectiva que no había sido posible. ¿Cuál? La de la libertad religiosa.” Véase J. Marías, “La perduración de Unamuno”, en: <http://www.filosofia.org/hem/199/19980709.htm>.

Posteriormente, se hará notar la concepción unamuniana de la verdad anclada en la vida del individuo y no en la mera adecuación que se cifra en las relaciones entre el sujeto y el objeto que permeaba las discusiones epistemológicas de los siglos que le anteceden. Esto invertirá los cánones de la filosofía especulativa que menguaba los aspectos vitales y de las entrañas y que, sin embargo y siguiendo a Unamuno, juegan un papel preponderante en la concepción de la verdad. De ahí que, hacia el final de la primera parte, podrá verse que el hombre concreto ante todo es un ser que tiende más a la *afectividad* y a la esfera emotiva que a la razón, al punto en que el móvil de todas sus acciones es un *apetito*, un impulso que se traduce en una necesidad de querer más vida y es esto, precisamente, lo que está en el fondo de toda construcción racional. De manera que el meollo de toda teoría filosófica, de toda ciencia y en general de toda actitud humana, se alcance o no a notar, según Unamuno, es un ferviente anhelo de ser, de afirmarse en cuanto personalidad única e individual y, ante todo, de ser más.

En la segunda parte de esta pesquisa: “La llaga en la carne. El sentimiento trágico y la religión”, se verá que cuando el hombre, en tanto ser afectivo por antonomasia, detenta que su afán de conocimiento descansa sobre una base sentimental; es decir, que conoce para apoyar su *necesidad vital*, se percata de que él mismo ha tenido que roturarse el mundo para cubrir una hendidura que se hace más evidente en la esfera afectiva y que, además, le es esencial. Este “hueco ontológico” se le descubre íntegramente en la impotencia del conocimiento cabal de la realidad, en la enfermedad, en el desasosiego y en la agonía, revelándole su propia y constitutiva fragilidad, su indigencia ontológica.

Pero esta particularidad del hombre, al arrojar luz sobre su propia condición, también le hace notar la hostilidad que nace de él mismo al estar abismado entre dos dimensiones radicalmente opuestas e irreconciliables entre sí: la razón y el sentimiento, que, a su vez, se bifurcan en distintas y notables instancias: la cabeza y el corazón, la certeza y la incertidumbre, el tener y el querer, la verdad y la ficción y, de una forma más simple, el ser y el no ser. Por ello, el ser humano es un ser esencialmente contradictorio, envuelto en una serie de paradojas de experiencia más que conceptuales. De esto se sigue el profundo desgarramiento que experimenta el hombre al percibirse constreñido por su propia condición que, aun estando subyugada a la discordancia, se siente obligado a sostener. Estos son los insondables abismos del *sentimiento trágico* de la vida, el cual se traduce en un conflicto de vida o muerte en donde las potencias vitales también se encuentran cara a cara con sus propios límites, siendo la muerte el más radical y conminatorio de todos.

La conciencia de esta condición está señalada por la tremebunda agonía ante el no querer morir del todo y el ansiar fervorosamente la salvación, que no es otra sino la de saberse eterno. Ante tales circunstancias, el hombre se ve impelido a buscar las formas en que puede sobrevivir y para tal cometido busca el apoyo de su propia razón, que le abre un horizonte de posibilidades para prolongarse en la existencia. Unamuno criticará el proceder del hombre, que en su afanoso anhelo de perduración se deja tentar por las maquinaciones de la razón o por los muros racionales, que son las teorías que se desprenden del ejercicio reflexivo: la teología, el panteísmo y la apocatástasis.

De lo que se trata, según Don Miguel, es de ir al meollo del asunto y observar que no puede fundarse ninguna religión a partir de la dimensión racional, sino solamente desde el corazón de las entrañas, de las necesidades internas e *inquebrantables* que buscan a Dios y, más aún, que buscan serlo todo, incluso Dios mismo, sin dejar de lado a la conciencia personal que padece tan honda e imperiosa necesidad de inmortalidad. Esto es la señal de un pseudomisticismo, en tanto que, a la inversa de la mística, busca la absorción del todo en la conciencia subjetiva, lo cual le da a la propuesta unamuniana un talante egocéntrico.

En la tercera parte: “La religión auténtica y el Dios creado”, se hará una conclusión general de las dos partes anteriores, de modo que se expondrá la perspectiva unamuniana respecto a los temas que se entreabrieron, específicamente en torno a la religión verdadera y a la fe que de ésta se desprende, la cual se caracteriza por ser agónica y vacilante, pues de si el hombre tuviera una certeza absoluta de su propia inmortalidad, entonces, la fe no le serviría de nada, por lo que ésta ha de operar necesariamente sobre un medio inseguro.

Para Unamuno Dios surge y anida en las entrañas del hombre y sólo puede cobrar existencia en la medida en que éste tiene necesidad de Él, la cual crece con el dolor y el sufrimiento y a partir de estas emociones deplorables es que el hombre crea a su Dios personal, a su imagen y semejanza.

Don Miguel asegura que de este Dios no hay pruebas fehacientes, sólo esperanzas, proyecciones e ilusiones. Por lo que en el filósofo vasco también se encuentra a un apologista del sueño, de las ilusiones y los *motivos*, más que de las razones, que impulsan el humano vivir. De ahí que en sus obras, especialmente en *San Manuel Bueno, mártir*, pueda leerse la idea de que la fe, la esperanza, las fantasías, los espejismos, etc., son motivos que hacen vivir y si se le acusa de ser un mero espíritu soñador, él muy seguramente respondería: ¡Dejadme soñar y seguir soñando, pues es eso y sólo eso lo que me permite sostenerme en la existencia, es, pues, lo que

me hace vivir! Y dicho por él expresamente: “¿Qué sueño...? Dejadme soñar; si ese sueño es mi vida, no me despertéis de él”.⁶

*Señor que sueñas estrellas
y almas en fuerza de amor;
danos soñar que podamos
retrucarte contraamor;
haz que logremos soñarte
estrella y alma, Señor.*⁷

Finalmente, en esta investigación me propongo, de manera general y como bien mencioné, hacer un esclarecimiento de los problemas filosóficos que se desprenden a partir de ciertos preliminares del pensamiento de Unamuno en torno a la religión. Por tal motivo, el lector no encontrará aquí respuestas definitivas ni argumentos que permitan zanjar los temas que se infieren del problema principal, pues eso también implicaría matar el propio espíritu del autor sobre el cual versa el presente estudio, por lo que bastará por el momento con ofrecer un panorama general de las cuestiones que circundan al problema de las ansias de inmortalidad y el estrecho vínculo que hay entre éstas y la existencia de Dios.

⁶ DSTV, p. 157.

⁷ Miguel de Unamuno, *Cancionero* (en adelante CN), p. 240.

Entornos y contextos

*Los hijos de mis hijos
—si llegan— han de ver
las obras de mis obras
llevando mi alma en pie.
De pie, que es como Cristo
se muere en desnudez;
es su agonía vida
que se derrama al pie.*

Miguel de Unamuno, *Cancionero*.

El 29 de septiembre de 1864⁸ nació en Bilbao, en el barrio de las siete calles, Miguel de Unamuno y Jugo, tercer hijo de Félix de Unamuno y Salomé de Jugo.⁹ Creció en una familia católica y burguesa, criado en el ambiente de una sociedad religiosa, conservadora inmersa dentro de una rutina que no se atrevía a cuestionar la rigidez de la tradición, como era natural en la España de aquella época. Su padre había vivido algunos años en México, donde se hizo de una pequeña fortuna con la que tuvo la posibilidad de adquirir una panadería que regentó hasta su muerte. A la edad de seis años Miguel quedó huérfano de padre, lo cual lo llevó a refugiarse en los estudios, teniendo como figuras ejemplares a sus dos maestros, D. Higinio y D. Sandalio, de quienes se expresa con gran ternura en su autobiografía: *Recuerdos de niñez y mocedad*.¹⁰

Años más tarde, cuando Miguel tenía apenas diez años, hacia 1873, la villa de Bilbao se vio bombardeada por los carlistas¹¹ y, en diciembre de ese mismo año, las bombas que cayeron cerca de su casa paterna le hicieron vislumbrar una de las caras más crueles de la realidad. Este suceso, como es natural, marcó su vida, según lo deja ver él mismo en su *Diario íntimo*. Por tal razón, y siguiéndolo, es posible afirmar que la experiencia de la guerra rompe con el orden de

⁸ Justo hacia el año en que Miguel de Unamuno nació España atravesaba por el fin del gobierno de la Unión Liberal, que tenía a la cabeza a Leopoldo O'Donnell, al tiempo en que se preparaba la revolución de 1868 y la Primera República de 1873. El vasco vivió en una época de tensión en todos los sentidos, social, política y cultural.

⁹ El matrimonio tuvo seis hijos: María Felisa, María Jesusa, Miguel, Félix José Gabriel, Susana Presentación Felisa y María Mercedes Higinia.

¹⁰ Cf. Pedro Ribas, *Para leer a Unamuno*, pp. 14-15.

¹¹ El carlismo, que surgió en la España del siglo XIX, fue un movimiento político de carácter antiliberal que pretendía la instauración de una veta alternativa a la dinastía de los Borbones y la vuelta al antiguo régimen de las monarquías absolutas.

la rutina y de la indiferencia para someter al hombre a la conciencia de estar frente a algo ajeno que se le muestra hostil y amenazante. El caso del pequeño Miguel no fue la excepción.¹²

La enseñanza que Miguel recibió en el bachillerato tuvo siempre un matiz escolástico, por lo que fue más clasificatoria que viva, según lo deja ver él mismo,¹³ pero también reconoce que despertó en él tan honda curiosidad que se hinchó de pasión y de ansias por llegar a los estudios universitarios en Madrid, por lo que dejó su ciudad natal para emprender lo que sería un largo viaje, no sólo intelectual sino también emocional. Esto último fue muy evidente, pues existen numerosos testimonios de la gran conmoción que sintió al verse lejos de Bilbao e instalado en la capital española, por lo que se pueden entrever dos cosas: por un lado, la insondable sensibilidad que le caracterizaba y que hizo patente en sus obras y, por otro lado, que su vida toda se vio marcada por un itinerario de complejas y perturbadoras emociones.

En aquellos años y movido quizá por la soledad y la nostalgia de su tierra natal, Miguel sentía más afición por los autores, tanto filósofos como literatos y poetas, que mostraban un talante más riguroso y abstracto que por aquellos que se ocupaban de asuntos más concretos y vitales. De modo que él mismo elaboró, según narra en sus memorias, un sistema filosófico que hundía sus raíces en fórmulas y elementos que se apartaban de la vida concreta.¹⁴

Por aquel tiempo, España se encontraba dominada por dos corrientes que permearon todas las estructuras sociales, a saber: el krausismo y el positivismo de corte spenceriano, de modo que éstas rápidamente se introdujeron en la educación a través de los programas de estudio. La Universidad Central, que atravesaba por un conflicto interno en donde se pretendía afianzar un saber secularizado y liberal, lejos de la tutela de la Iglesia, tuvo a bien el albergar y transmitir tales corrientes de pensamiento. Unamuno, como buen hijo de su tiempo, vivió su juventud en medio de ambas doctrinas, al punto en que, según sus biógrafos, él mismo las

¹² Cf. Pedro Ribas, *op. cit.*, p. 17. Tomando como referencia el texto de Emilio Salcedo, *Vida de don Miguel*, y los textos autobiográficos del mismo Unamuno, como: *Recuerdos de niñez y mocedad* y el *Diario íntimo*, el autor cita: “El bombardeo permitió al niño Miguel recoger cascotes y vidrios rotos en la iglesia de los Santos Juanes y hasta jugar al escondite en ella trepando a sus altares y a su púlpito. La predicación de la guerra civil, de la necesidad de la guerra civil, que según él terminará con el abrazo fraternal que finalmente se dan los contendientes, se prolongará en los ensayos del futuro gran escritor, hasta que llegue la Guerra civil de 1936, ocasión en que sí revisará esta visión tan amable de ella.” Véase DSTV, p. 450. Dice Unamuno: “La guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor; es la guerra la que, por el choque y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos, y les ha hecho conocerse y quererse. El más puro y fecundo abrazo de amor que se dan entre sí los hombres es el que, sobre el campo de batalla, se dan el vencedor y el vencido.”

¹³ Cf. Miguel de Unamuno, *Recuerdos de niñez y mocedad*, p. 108, citado por Pedro Ribas, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴ Cf. Segundo Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, p. 10.

defendió y las adoptó como propias, en el sentido en que las encauzó hacia su propio proceder intelectual.¹⁵

Pese a haber apoyado tales corrientes teóricas, Unamuno siempre se vio inmerso en una nube de sentimientos encontrados, de inquietudes ante las que no hallaba respuesta alguna, y peor aún, estas torturas mentales lo aislaban del resto del mundo, procurándole una enorme sensación de vacío y amargura, lo cual le sucedió en diferentes etapas de su vida. En sus años universitarios, se cuestionó en numerosas ocasiones sobre la veracidad de los postulados de la que hasta entonces había sido su religión, por lo que frente a las circunstancias intelectuales en las que se hallaba, y como una forma de escapar de su soledad y de sus sinuosos sentimientos, se vio en la necesidad de acudir a la fe racional abrazándose a ella, así como a los esquemas lógico-deductivos de las ciencias duras, bajo los cuales se había formado académicamente.¹⁶ Mas pronto se dio cuenta de que al querer racionalizarlo todo, incluso la fe, había contradicciones insalvables, y que lejos de procurarse tranquilidad, a través de este modo de proceder, lo que había encontrado era un desconcierto espiritual e intelectual tan profundo que no podía soportar. De ahí que un buen día exclamara una negativa tajante frente a las cuestiones de fe, expresando esto a través de su personaje Eugenio Rodero, protagonista de *Nuevo mundo*, que no era sino la representación de él mismo: “Y así que sin asombro ni cuidado, descubrió como cosa que sin saberlo conocía, no poder ya rezar el credo, lanzóse con voracidad insaciable a la lectura de lo que tuviera por prohibido hasta entonces”.¹⁷ Sería hasta el conflicto histórico-social que se vivió en toda la Península ibérica a finales del siglo XIX, junto con la crisis espiritual de 1897 que él mismo padeció, que su pensamiento dio un giro determinante que lo llevó a sumergirse en los insondables abismos del hombre de carne y hueso, dando origen a lo que sería su más clara y notable propuesta teórica, que sin duda es la que conforma las obras de su madurez intelectual.

Hacia 1884 Unamuno volvió a Bilbao y desde ese entonces devoró todos los libros que llegaban a sus manos, descubriendo así la poesía de Leopardi y a los líricos ingleses, de quienes

¹⁵ Cf. Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, pp. 131-147.

¹⁶ Cf. Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo IV*, pp. 63-74.

¹⁷ Miguel de Unamuno, *Nuevo mundo* (en adelante NM), p. 51. Este texto es anterior a su novela *Paz en la guerra*, y la primera noticia que se tiene de él es en una carta que Bernardo Rodríguez escribió a Unamuno, fechada en 1895, donde éste último anuncia a su amigo que está por concluir una novela titulada *Nuevo mundo*. Es preciso aclarar que el personaje de Eugenio Rodero, protagonista de la obra, representa en su totalidad a Don Miguel, dado que a través de la figura de aquel es que expresa sus pensamientos y sus sentimientos más personales. A Eugenio Rodero le fustigaba la pérdida de la fe, sobre todo cuando atestiguó la muerte de su madre y se enteró de que el párroco que le había dado su instrucción primaria había fallecido también. De modo que la conciencia de la muerte logró abrir una grieta, primero en su espíritu y luego en su intelecto.

también tuvo, sin duda, influencia. Luego, en 1891, se trasladó a Salamanca en donde obtuvo la cátedra de griego en la Universidad de esta ciudad, lo que le llevó a establecerse definitivamente ahí. Por aquella época conoció a Concepción Lizárraga, con quien se casó y tuvo nueve hijos, entre los cuales se encontraba Raimundo Jenaro (Raimundín), quien nació con hidrocefalia, enfermedad que le impidió llevar una vida común. Esta situación hizo que Unamuno se sintiera culpable de que su hijo padeciera tan cruda enfermedad, y en no pocas veces supuso que esto había sido un castigo de Dios por el ateísmo al que se había entregado.¹⁸ El final era inminente, lo que puso a Don Miguel frente al terrible problema de la temporalidad humana y la nadería intrínseca en el hombre. Por esta misma época se encontraba en pleno auge la guerra de independencia de Cuba, de donde España saldría muy debilitada. No obstante, la situación emocional de Unamuno se complicaba tanto que suspendió por un tiempo su actividad política.¹⁹

En su retiro de marzo de 1897, durante la Semana Santa en Alcalá de Henares, Unamuno *sufrió* esa tan mencionada crisis que lo llevó a torcer completamente lo que hasta entonces había sido su pensamiento.²⁰ En su *Diario íntimo* escribió: “Me he pasado los días en juzgar a los demás y en acusar de fatuidad a casi todo el mundo. Yo era el centro del Universo, y es claro, de aquí ese terror a la muerte. Llegué a persuadirme de que muerto yo se acababa el mundo.”²¹ Y nuevamente, aludiendo al personaje de Eugenio Rodero que lo personificaba, expresa:

Sucedíole una noche que encontrándose solo en su cuarto presa de una nebulosa de ideas confusas le ocurrió coger el espejo y mirarse. Al rato de contemplación sintió una invasión extraña en sí mismo, como si un terrible misterio le envolviera, pronunció quedo, muy quedo su propio nombre [...] Parecióse otro, se vio desde fuera, sintió el espacio que ocupaba y se sintió solo, enteramente solo, *solo y vacío* [...] Y arrebujado en las sábanas luego temblaba pensando en la nada, mil veces más terrible que el infierno, y en una caída eterna, inacabable, por el infinito *vacío*.²²

Y de esta sensación tan viva, tan mordaz, tan certera, nadie podía rescatarle ya, había quedado completamente solo. Y es que esta experiencia, tan desoladora, tan de conciencia personal e individual, sólo puede vivirse plenamente y en toda su crudeza cuando se está a

¹⁸ Cf. Colette y Jean Claude Rabaté, *Miguel de Unamuno. Biografía*, pp. 159-161.

¹⁹ Recuérdese que Unamuno fue partidario del socialismo y participó como militante del PSOE (Partido Socialista Obrero Español) en la época de la II Internacional, aunque tiempo después abandonó esta ideología.

²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 163-197.

²¹ Miguel de Unamuno, *Diario íntimo* (en adelante DI), p. 36, citado por José Sarasa San Martín, *El problema de Dios en Unamuno*, p. 87.

²² NM, p. 53. Las cursivas son mías.

solas, cuando uno mismo se las ve con uno mismo y nada más. Ante tal certeza vital, Unamuno traza lo que será el giro de su pensamiento que se ocupará más de las cuestiones vitales que, de una u otra forma, siempre estuvieron presentes entre sus más punzantes inquietudes.

El talante de este tipo de conmoción, espiritual por un lado, e intelectual por el otro, aparece con insistencia en el movimiento cultural y social que se ha dado en llamar la Generación del 98, en el que autores como Cerezo Galán, Ribas y Rabaté integran sin cortapisas a Unamuno. Este movimiento surgió como consecuencia del ambiente político y cultural de la España de aquellos años, en el cual se buscaba una completa renovación de las estructuras políticas, sociales y culturales frente a las derrotas militares sufridas, especialmente contra los Estados Unidos de América, y frente a la pérdida irremediable de las últimas colonias que le quedaban a España: Cuba, Puerto Rico y las Filipinas.²³

Unamuno fue también una de las figuras más complejas y polémicas, no sólo entre los miembros del 98, sino de toda la filosofía y la literatura occidental, pues su propuesta teórica se encuentra atravesada por contradicciones desconcertantes, por una asistematicidad metódica y por saltos temáticos que en ocasiones resultan abismales, entre otras muchas características. Por tal razón, se suele dar a Unamuno el rótulo de “heterodoxo”, por ser una figura que se resistió a ser clasificada y que toda su obra es un intento por separarse de etiquetas que el pensamiento occidental tiende a imponer. De ahí que haya quienes vean en su peculiar eclecticismo, un síntoma de falta de compromiso, incluso de cobardía para sostener algo decididamente, ante lo cual, Pedro Laín opina que Unamuno no procede de esa manera por comodidad o por una exacerbada holgura, por lo que sería muy apresurado tildar su pensamiento de giralda, o afirmar que su personalidad es una de tantas que se inclina hacia donde más le conviene de acuerdo con los vientos de cambio. Para Laín, el pensamiento de Unamuno es, antes que nada, una exhortación a voltear la mirada sobre uno mismo, sobre el yo de cada quien, y de ser sincero con ese yo antes que con nadie más.²⁴ Dice Unamuno:

²³ Unamuno, como buen hijo de su tiempo, compartió las inquietudes que el movimiento intelectual conocido como la Generación del 98 avivó y condujo por los senderos de la manifestación artística y cultural. Este movimiento era la voz de una conciencia atravesada por la decepción ante el fracaso de los ideales de la imperiosa España del siglo XVI, así como por el desencanto que produjo el derrumbamiento de las promesas que la Modernidad había promulgado con su proyecto de renovación filosófica, económica, social y, sobre todo, científica. Entre los miembros que integraron esta Generación se puede mencionar a: Ramiro de Maeztu, Azorín, Pío Baroja (El grupo de los tres), Ángel Ganivet, Francisco Villaespesa, Serafín Álvarez Quintero, Antonio y Manuel Machado, Ramón María del Valle-Inclán, Jacinto Benavente, Manuel Bueno, Ciro Bayo y Silverio Lanza.

²⁴ Cf. Vicente Marrero, *El Cristo de Unamuno*, p. 34.

[...] soy antipático a muchos de mis lectores, y una de las cosas que más antipático me hacen para con ellos es mi agresividad; mi agresividad tal vez morbosa, no lo niego. Pero es, amigo, que esa agresividad va contra mí mismo, que cuando arremeto contra otros es que estoy arremetiendo contra mí mismo, es que vivo con mi lucha íntima. ¿Qué me imagino que me interpretan mal? ¡Claro está! ¡Como que yo mismo no acierto a interpretarme siempre! Las ideas que de todas partes me vienen están siempre riñendo batallas en mi mente y no logro ponerlas en paz. Y no lo logro, no lo intento siquiera. Necesito de esas batallas.²⁵

De 1910 a 1914 Unamuno fue Rector de la Universidad de Salamanca, pero en este último año fue destituido del cargo, y como consecuencia se volvió a ocupar de los asuntos políticos de España, criticando al rey y enfrentándose a la dictadura de Primo de Rivera, lo cual le costó el destierro en Fuerteventura, luego se trasladó a París y de ahí a la Hendaya, donde permaneció hasta 1930 que fue el año en que cayó el dictador en España.

Don Miguel viajó por Portugal, Francia e Inglaterra, entregándose a las lecturas que descubría y poniendo especial atención en autores como Pascal, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard y, por supuesto, en las Sagradas Escrituras, reparando en las epístolas de San Pablo, el *Eclesiastés* y en la figura de Job. De ahí que en su obra se pueda notar la influencia de todos estos autores, aunque innegablemente su propuesta es original, de modo que fue el detonante de otros pensamientos filosóficos que se ocuparon de la existencia concreta del hombre de carne y hueso.

Tras la Primera Guerra mundial, y a pesar de no haber participado en ella, España se encontraba nuevamente en una crisis económica, social y política que poco a poco permitió la instauración de lo que fue la Segunda República en 1931, que en principio fue recibida con mucha ilusión, entusiasmo y apoyo popular. No obstante, eran demasiados los problemas que había que resolver, especialmente la reforma agraria, la educación y la separación Iglesia-Estado, con lo cual los inconformismos no se hicieron esperar.²⁶ En ese contexto, Unamuno volvió a ocupar el cargo de Rector en la Universidad de Salamanca y no dejó de escribir artículos sobre la situación política, criticando, la mayoría de las veces, el proceder del gobierno de la Segunda República. Los últimos seis años de su vida, Don Miguel hizo hincapié en la utopía quijotesca y en la necesidad de conducir a España por esos derroteros, imponiendo

²⁵ Miguel de Unamuno, *A mis lectores*, en: *Obras completas III*, p. 987. Hay incuestionablemente en el pensamiento del bilbaíno un pozo de oscuridades, una serie de paradojas vividas que claman respuestas y una constante angustia en cada una de sus contradicciones.

²⁶ En Alemania se vivía el final de la República de Weimar y en Italia se vivía bajo el régimen fascista.

categorías religiosas e idealistas en los asuntos políticos y sociales, lo cual, según Ribas, fue un rotundo error.²⁷

Debido a las sublevaciones que surgieron en toda España, la Segunda República se veía debilitada y en inminente decadencia. Esto fraguó el pronunciamiento del 17 y 18 de julio de 1936 que se tradujo en un golpe de Estado contra el gobierno, y su fracaso condujo a la más cruel y sangrienta guerra que haya podido vivir España. Luego, tras el derrocamiento de la República se erigió el régimen dictatorial franquista que se mantuvo en el poder hasta 1975.

Fue sabido que Unamuno apoyó el pronunciamiento contra la República, pues pensaba que los militares iban a rescatar a la sociedad del clima violento que se vivía y de los movimientos comunistas y anarquistas, mas no fue así, ya que la guerra no duró cuatro días como supuso el bilbaíno. Después de esto, en octubre de 1936, Unamuno rectificó públicamente su posición durante la Fiesta de la Raza, estando presente el general Millán Astray y la esposa del general Francisco Franco, y se pronunció en contra del golpe de Estado. Esto le ocasionó la destitución, por segunda vez, del rectorado de la Universidad de Salamanca y estuvo bajo estricta vigilancia los últimos días de su vida. Por todo esto, sostiene Ribas:

Unamuno había dado un patinazo que es, en su biografía política, el más importante de su vida. Esto no se puede ocultar. Pero el viejo liberal que era mostró rápidamente que no podía estar con un régimen que negaba casi todas las libertades por las que él había combatido a lo largo de su existencia.²⁸

Después de la Nochevieja de 1936, Don Miguel de Unamuno y Jugo falleció repentinamente a la edad de 72 años en su casa de Salamanca. Entre sus últimos escritos se encontró un poema de cariz profético acerca de su deceso, en el cual dice:

*Tiemblo de terminar estos renglones
que no parezcan extraño testamento,
más bien presentimiento misterioso
del allende sombrío,
dictados por el ansia
de vida eterna.
Los terminé y aún vivo.*²⁹

²⁷ Cf. Pedro Ribas, *op. cit.*, pp. 177-178.

²⁸ *Ibid.*, p. 180.

²⁹ Miguel de Unamuno, poema sin título, citado por Colette y Jean-Claude Rabaté, *op. cit.*, p. 702.

Primera Parte

Fragmentos para una antropología filosófica

*Recuerdo que te veo, tierra,
y recuerdo que en ti estoy;
recuerdo que recuerdo; yerra
quien afirme: «yo soy!»
Yo fui; siempre sombras que huyen bajo la
eternidad;
recuerdos que al nacer concluyen;
la muerte es la verdad.*

Miguel de Unamuno, *Cogito, ergo sum.*

1.1. El Yo de la modernidad

Los siglos XVII y XVIII, conocidos por muchos como el periodo de esplendor de la Época Moderna —o antesala y apogeo del siglo de las luces—, se han caracterizado por el suntuoso e innegable desarrollo cultural y científico del que todo el mundo fue testigo, particularmente la Europa occidental. El proyecto moderno se dio a la tarea de construir nuevos sistemas y arquetipos de pensamiento que pudieran fundar, a su vez, nuevos principios para la realidad toda, posibilitando así la consecución de soluciones factibles para cada una de las áreas del quehacer humano. En el terreno de la filosofía, se edificó una nueva teoría del conocimiento y una nueva filosofía natural que dismanteló al obsoleto aristotelismo,³⁰ el cual se había afianzado como modelo y paradigma de las cavilaciones científicas y filosóficas.

Así pues, entre otras características propias y generales de este periodo es posible destacar básicamente tres:

- 1) La expansión de las colonias europeas en el nuevo continente.
- 2) El fenómeno de la secularización y la Reforma que implicaba la partición del cristianismo y el desafío a la religión ortodoxa.

³⁰ Incluso es posible decir que la filosofía pasó a ser, a partir de la Modernidad, teoría del conocimiento.

- 3) La invención de aparatos como el telescopio y el microscopio, y junto con ellos las bases del desarrollo de una nueva ciencia.³¹

Cuando tales acontecimientos se concretaron y se materializaron, pusieron nitidez en que el hombre es poseedor de un poderoso y magnífico agente con el que es capaz de dominar lo que está puesto en el mundo, a saber: la razón. Ésta, con su matiz titánico, hizo notar que el hombre no tenía que supeditarse a ningún tipo de voluntad ajena (p. ej., el Dios del medioevo), pues bastaba con que se hiciera un ejercicio adecuado de ella, encauzándola correctamente por los andamiajes de un sistema bien ordenado y sagaz, para advertir que era factible solventar cualquier obstáculo en relación con el mundo natural y con la realidad entera. Todo esto siguiendo el método de las infalibles matemáticas,³² el cual, bajo la lupa de la nueva ciencia y la filosofía, garantizaba la consecución de una certeza inapelable ante cada cuestión o discrepancia que representara un problema para el intelecto. En ese sentido, la razón, ésta que es capaz de conocer y dominar, quedó así liberada.

En la Modernidad, las reglas del mundo las dispuso el sujeto, zanjando así el modelo epistemológico de la antigüedad (y que hasta cierto punto imitó el medioevo), el cual operaba de modo contrario, donde las reglas las otorgaba el mundo y el sujeto tenía que adecuarse a ellas. Pero ¿quién o qué es este sujeto que se erige en la Modernidad, que es capaz de reglamentar o preceptuar el mundo y que René Descartes concreta como el núcleo del horizonte filosófico? Hay que recordar que, para el autor del *Discurso del método*: “El pensar es lo único que no puede separarse de mí, yo soy, yo existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensamiento; pues acaso podría suceder que, si cesare por completo de pensar, cesara al propio tiempo por completo de existir”.³³ Con esta afirmación se esclarece lo que ha sido la frase más célebre del filósofo francés: “pienso, luego existo” o *cogito ergo sum*. Por lo tanto, si me pregunto qué soy yo, bastaría con declarar: una *cosa* que piensa, y es, precisamente, ese *algo* pensante lo que se convirtió en el *quid* de la filosofía y, al mismo tiempo, se erigió como el sujeto moderno, el cual puede detentar la certeza de que existe a

³¹Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 277-278. La filósofa alemana ofrece un diagnóstico muy preciso acerca de la Modernidad que puede tenerse como una condensación de los acontecimientos más sobresalientes que marcaron esta época. Cabe decir que todo el contexto histórico, económico, social, político y cultural de los siglos XVII y XVIII es mucho más rico y complejo de lo que puede decirse en pocas líneas. No obstante, apelo a una muy breve mención general de este contexto para ubicar las principales ideas que sustentaban el proyecto de aquellos siglos, a las cuales Unamuno, en tanto crítico de la modernidad, se oponía.

³² Descartes fue uno de los más grandes propulsores de esta tesis.

³³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 100.

partir (y sólo a partir) de que es capaz de pensar. Una vez alcanzada esa certeza es posible utilizar el pensamiento y dirigirlo correctamente hacia la adquisición de metas precisas, según sostiene Descartes. Este sujeto se transfiguró en autoridad para poner en tela de juicio todo lo que se le descubre, es decir, la realidad toda. “De este modo el sujeto aparece como el elemento central del tránsito a la nueva ciencia [...] A partir de este momento, mecanicismo (nueva ciencia) y subjetivismo (sujeto creador y ordenador) marchan conjuntamente.”³⁴

Es menester aclarar que este sujeto moderno no es un individuo de carne y hueso, no es el hombre propiamente ni ningún ente señalable, sino que se trata de una estructura metafísica a-temporal que se descubrió como la primera certeza que se tiene de las cosas. Por tanto, este sujeto fue la garantía epistemológica que permitió afirmar la realidad del mundo. Y en tanto que se trata de un sujeto que se pudo fundar desde sí mismo sin apelar a ninguna otra instancia, entonces, se convirtió en un principio ontológico y en la medida de la realidad. El sujeto moderno fue quien decidió sobre la realidad, la cual se halló como objeto de conocimiento, estableciéndose así el modelo epistemológico sujeto-objeto que sirvió de paradigma o arquetipo para la Modernidad, la Ilustración, el Idealismo alemán y para los Positivismos de los siglos XIX y XX.

Este sujeto, en tanto principio ontológico, es el *cogito, ergo sum* (yo pienso) cartesiano, concretamente el Yo, que, como ya se dijo, se trata de una estructura metafísica, puramente teórica e interna que se encarga de darle forma al *yo* empírico, que no es sino un individuo particular. Así pues, según lo dejan ver Descartes y las filosofías que le suceden, es posible hablar de un “Yo puro” que es trascendental. De modo que la realidad interior, al ser “pura” carece de movimiento, pues éste sólo ocurre en la realidad externa, de la cual no se puede saber nada hasta que el sujeto la ponga en marcha. Esto hace notar la clara división que hay entre las cosas, de manera que también hay una separación entre mente y cuerpo, siendo éstos, pues, cosas distintas: la mente es el Yo y el cuerpo es el objeto de conocimiento.

Si esta estructura trascendental es el asunto más preponderante y crucial, ¿qué se ha hecho, entonces, con el hombre de carne y hueso? ¿Dónde queda espacio para hablar del yo empírico que, sin duda, también tiene algo que decir?³⁵ Cuestiones como éstas, entre muchas otras, son las que ocuparon agudamente el pensamiento de Unamuno, quien notó la urgencia de reformular la posición de la filosofía, la cual, desde la razón moderna se instauró como mera

³⁴ Salvio Turró, *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*, p. 390.

³⁵ Para la Modernidad, el ser del hombre es principalmente epistemológico. Por lo que en lo que toca a este periodo de la historia de la filosofía, el hombre se encuentra en el mundo como un sujeto epistémico.

Teoría del conocimiento. Asimismo, esta filosofía moderna buscaba ante todo conocer, pero ¿conocer qué? Precisamente, aquello que no perece, lo que es fijo, lo que siempre es así, y más puntualmente: lo que siempre *es*.³⁶

En este contexto, si la filosofía no es más que una de sus ramas —la epistemología—, ¿qué es posible esperar de ella? Básicamente lo que tiene ver con el conocimiento científico, ese que se encarga de estudiar y analizar qué circunstancias históricas, sociológicas y psicológicas son necesarias para la obtención de un tipo de saber.

Por lo anterior, lo que más salta a la vista es que en el universo moderno sólo hay conocimiento, sin temporalidad, sin muerte, pues el hombre mismo ha devenido en razón pura y la realidad entera es el reflejo de esa razón. De esta manera la filosofía se transformó en el saber que se sabe a sí mismo, haciéndose pura, en la medida en que ha dejado fuera todo lo que no es ella misma, tendiendo enteramente hacia el proceder meramente analítico. Ante esto, Unamuno se pregunta qué pasa con la dimensión afectiva que hay en el ser humano. ¿Será acaso que tan sólo el saber racional es capaz de otorgar conocimientos “claros y distintos”? ¿Qué pasa con lo que uno cree, con lo que sueña, con lo que anhela? ¿Y la voluntad?, ¿será que ésta ha quedado completamente desdibujada en un horizonte que se precipita al cientificismo que, por mucho que se niegue, acaba por crecer lisiado al prescindir de la esfera emotiva que, sin duda, también lo constituye?

Para el pensamiento analítico, de corte racionalista y positivista que hunde sus raíces en el espíritu de la Modernidad, y que tiene pretensiones de universalidad, los conocimientos no pueden estar basados en simples creencias ni en intuiciones sensibles. No, lo que buscan son certezas, axiomas que permitan la elaboración de teorías que tengan una función *determinada* para la vida. Para este pensamiento analítico las creencias y las intuiciones son simplemente débiles conjeturas que no llegan al nivel de los argumentos sólidos y que son, además, incapaces de probar algo. “Aquí está, en efecto, el terrible peligro, en creer demasiado. ¡Aunque no! El terrible peligro está en otra parte, y es en querer creer con la razón y no con la vida.”³⁷ De modo que este proceder del pensamiento no apela jamás a las creencias ni a la voluntad individual y, por lo tanto, no está a favor de la vida, en tanto que la pasa por alto al hacerla

³⁶ La filosofía subordinada a los esquemas racionales, convertida toda en ella en teoría del conocimiento, buscó afanosamente el ser, esa categoría que resulta el garante de la tranquilidad y la seguridad, ya que el ser implica que *hay algo*, que puede haber certezas y verdades, y en resumen: un suelo firme donde sea posible sostenerse. De modo tal que el ver, y sobre todo el saber, que las cosas *son*, el afirmar el *ser* de las cosas, el “salvar las apariencias” y más tarde “salvar el mundo”, son sentencias que fascinaron a la filosofía occidental, pues ellas mismas representaron el andamiaje por el que ésta se condujo.

³⁷ DSTV, p. 204.

funcionar automáticamente, como un objeto más entre los objetos que carecen de dinamismo y de volición, como las operaciones matemáticas, que tienden a la universalidad pero carecen de fuerza y vigor.

Según Unamuno: “Nada hay más universal que lo individual [...] Cada hombre vale más que la humanidad entera”.³⁸ De ahí que el filósofo vasco sea el portador de una propuesta que desplaza por completo al ser de la metafísica moderna y al del Idealismo alemán por el hombre de carne y hueso que pone todo su empeño en ser y serlo todo.

1.2. El yo de carne y hueso

En *Del sentimiento*, Unamuno presiente de manera deslumbrante e insurrecta lo siguiente:

«Pienso, luego soy», no puede querer decir sino «pienso, luego soy pensante»; ese ser del soy, que se deriva de pienso, no es más que un conocer; ese ser es conocimiento, *mas no vida*. Y lo primitivo no es que yo pienso, sino que *vivo*, porque también viven los que no piensan. [...] ¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta? ¿No se siente acaso el pensamiento, y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere? ³⁹

Con esta sentencia Unamuno acomete contra la Modernidad y el racionalismo cartesiano, dejando notar la enorme distancia que hay entre el “pensamiento puro” y el hombre de carne y hueso, en tanto personalidad individual, y al mismo tiempo con la vida misma. Dice Unamuno:

Buscan los filósofos un punto de partida teórico o ideal a su trabajo humano, el de filosofar; pero suelen descuidar buscar el punto de partida *práctico y real*, el propósito. ¿Cuál es el propósito de hacer filosofía, al pensarla y exponerla y luego a los semejantes? ¿Qué busca en ello y con ello el filósofo? ¿La verdad por la verdad misma? ¿La verdad para sujetar a ella nuestra conducta y determinar conforme a ella nuestra actitud espiritual para con la vida y el universo?⁴⁰

Y añade:

La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón solo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.⁴¹

³⁸ *Ibid.*, p. 154.

³⁹ *Ibid.*, p. 140-141. Las cursivas son mías.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 131. Las cursivas son mías.

⁴¹ *Idem.*

La vida del hombre, al verse asfixiada y relegada, protesta e irrumpe violentamente en el sistema cerrado de la filosofía al exclamar que el hombre no es solamente razón, que es también cuerpo finito, pasiones, deseos y sentimientos. Esto es así porque el sujeto moderno no es quien *sufre* y *siente*, sino aquel que conserva algo de la inmutabilidad y de la eternidad del Dios medieval: la pura razón. Y ya que la finitud, el cuerpo, los anhelos, la sensibilidad, etc., son también características indiscutibles de la vida, ¿qué se tiene que hacer con ellas?, ¿hacia dónde hay que conducir las?

Unamuno se pregunta: “¿No pudo decir el hombre de la estufa: «siento, luego soy»; o «quiero, luego soy?»”⁴² Para el bilbaíno, la vida es ya ella misma todo un misterio, una fuente que va haciendo brotar múltiples interpelaciones y que promueve más esa afanosa búsqueda, la cual es, o al menos debería ser, el rasgo esencial de todo auténtico proceder filosófico. Aludiendo a las cuestiones vitales, Unamuno inquiere: “¿Y no será por lo tanto [todo esto] la verdadera base, el verdadero punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos, pervertidos por el intelectualismo, no lo reconozcan?”⁴³

Nótese que cuando Unamuno se refiere a la *vida*, no se trata de «la vida» en el sentido abstracto e impersonal, sino de *nuestra* vida, de *mi* vida, la de cada quien, de ese yo que puede ser el sujeto sintáctico de una oración, y que por lo tanto se puede señalar, se puede ver y tocar.⁴⁴

Lo anterior arroja luz sobre el epicentro de la reflexión de Unamuno, que es el hombre concreto con todos sus conflictos íntimos, sus deseos, sus angustias, sus penas, sus alegrías, y en general “con todas las facetas que pueda presentar, por negativas o contrapuestas que puedan ser entre sí”.⁴⁵ Es ese hombre “el que nace, *sufre* y muere, —sobre todo muere— el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye”,⁴⁶ el yo auténtico, el que podemos ver, tocar y *experimentar* en cada uno de nosotros, en la interioridad personal, compuesta por razón y afectos, por cuerpo y deseos, y que se percibe como una complejísima unidad de contradicciones. Tal yo, que no es “ni lo humano ni la humanidad, ni

⁴² *Ibid.*, p. 141. El “hombre estufa” al que se remite Unamuno no es otro que Descartes, quien elaboró sus *Meditaciones* parado frente a una estufa. Véase René Descartes, *op. cit.*, p. 110.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ Cf. José Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, p. 36.

⁴⁵ Avelina Cecilia Lafuente, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, p. 51.

⁴⁶ DSTV, p. 96. Las cursivas son mías.

el adjetivo simple ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: *el hombre*”,⁴⁷ no tiene mucho que ver con el *cogito, ergo sum* de Descartes, dado que no se trata de esa pura razón, si es que puede haber tal, pues ésta puede serlo todo menos un hombre, ya que éste es irreductible a cualquier concepto abstracto o sistema de pensamiento lógico.⁴⁸ Y añade Unamuno: “este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos”.⁴⁹

Hay teorías que definen al ser humano como: “animal racional”, “sujeto pensante”, “ser político”, “animal simbólico”, “*homo sapiens sapiens*”, “realidad histórica”, etc., y que creen hallar la base del ser del hombre. Sin embargo, todas esas teorías no han hecho más que manifestar un mero “principio formal”, un concepto más entre otros, y se olvidan de las paradojas vivenciales que constituyen al ser humano. Pues bien, a Unamuno no le interesa ningún tipo de concepción teórica que se ha hecho del hombre ni ninguna definición abstracta sobre el mismo, por lo que dirá:

[...] hay otra cosa, que llamamos también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, ζῶον πολιτικόν de Aristóteles, el contratante social de Rosseau, el *homo aconomicus* de los manchesterianos, el homo sapiens de Linneo, o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo, ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre.⁵⁰

Al aludir al hombre unamuniano, es imposible encontrar definiciones a cabalidad, puesto que se puede advertir que éste vive y se encuentra *construyendo* su ser en cada acto que realiza. Por tal motivo, es inútil darse a la tarea de siquiera intentar definirlo y mucho más lo sería el querer desembrollar las dimensiones que tejen esa realidad material y espiritual.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 95-96. Las cursivas son mías. Para Unamuno, como bien se puede ver, ni la humanidad ni lo humano son propiamente el hombre, en tanto que éste se encuentra referido a una individualidad, y cada hombre es un yo, una unidad única e irrepetible.

⁴⁸ Sin embargo, y a pesar de que Unamuno quiere evitar referirse a términos abstractos, el concepto de hombre de carne y hueso podría verse también como una abstracción, en tanto que tal concepto es un modo de nombrar una representación. Aunque esta visión se tendría solamente si somos demasiado severos con el autor en cuestión.

⁴⁹ DSTV, p. 97. Ello nos da la característica más relevante de la antropología de Unamuno que es concreta, abocada por entero hacia el hombre que puede señalarse. Véase Avelina Cecilia Lafuente, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 96-97.

1.3. La materialidad del alma y su equivalencia con el yo

Uno de los problemas que tanto ha inquietado a la filosofía, y en general al intelecto humano en cualquiera de sus derroteros, ha sido el que alude a la cuestión del alma. Este problema ha suscitado innumerables teorías y elucubraciones, muchas de ellas caracterizadas por una vasta complejidad.

Ciertamente, la mayoría de las construcciones teóricas que han escudriñado la aguzada cuestión del alma lo han hecho desde un ángulo meramente especulativo, es decir, desde los linderos de la razón hipotética, llegando a afirmar, incluso, la radical distancia que existe entre el cuerpo y el alma, sobreponiendo la estabilidad de esta última frente a cualquier embate afirmando su inmaterialidad y, con ello, su supervivencia aun cuando perezca la materia a la que sostiene. Esto ha sido así exceptuando el caso de la doctrina panteísta.

Descartes sostuvo que el alma puede existir independientemente del cuerpo, y más aún, aseguró terminantemente que no sólo el alma y el cuerpo no son idénticos, sino que dicha identidad es imposible. El talante de este tipo de conjeturas, según deja ver Unamuno, en el fondo no hacen sino buscar un sustento para la personalidad individual, un subterfugio ante la certidumbre de la descomposición de la materia. De ahí que todas ellas consideren, de manera más o menos general, que el alma es la parte incorruptible y la más permanente del hombre, la más dispuesta para una vida perenne y, por lo tanto, la más real. Sobre esto mismo, las teorías elaboradas por Aristóteles y Descartes, respectivamente, traslucen la necesidad de acudir ante el tribunal de la razón para hacer “clara y distinta” la existencia del alma y su inalterabilidad, en tanto que ésta, según lo hacen notar aquellos, funge como el soporte de todos los accidentes que posee la materia y, por ende, el hombre; y la certeza de su existencia es la garantía de que aún perdiéndose los accidentes o la *res extensa*, siempre permanece la perennidad de tal soporte: el alma, la parte más sustancial del ser humano e, incluso, de toda la materia.⁵¹

Desde un entretejido platónico-aristotélico, la razón quiso probar la estabilidad del alma y su inmutabilidad, elaborando así, a través de la escolástica medieval, un incordiante término llamado: *sustancia*,⁵² el cual sirvió para designar la base sobre la que se sostiene la

⁵¹ Cf Aristóteles, *Acerca del alma*, 412a-413a. Véase también Enrique Villanueva, “El dualismo sustancial de Renato Descartes”, en: *Dianoia*, p. 76. El autor sostiene: “Descartes no sólo dice que los estados y sucesos mentales son diferentes de los estados y sucesos corporales y que su existencia es independiente de la de éstos sino que como predicados de un sujeto mental constituyen una entidad autónoma completamente independiente del cuerpo”.

⁵² La noción de sustancia puede entenderse a partir del concepto de *ὑποκείμενον*: *hypokeimenon*, que Aristóteles configuró desde el hilemorfismo. Hay que considerar que el hilemorfismo es la teoría aristotélica que postula que todos los cuerpos están constituidos por dos principios, a saber: materia y forma. Esta teoría, a su vez, sostiene

materia. Baruch Spinoza entendió por sustancia “aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo *concepto* no necesita del *concepto* de otra cosa para formarse”.⁵³ Precisamente, para el pensamiento especulativo-reduccionista, el alma, descifrada también como sustancia, termina por ser simplemente un concepto, una idea abstracta que carece de fuerza vital, acotada a un esquema o engranaje teórico y nada más. Incluso, personajes de distintas épocas como George Berkeley, Joseph Butler, Jaime Balmes y, por supuesto, el psicólogo estadounidense William James, han apelado, de una forma u otra a la noción de sustancia que planteó Aristóteles y que retomó la escolástica medieval para justificar, en modo alguno, la inmortalidad del alma.⁵⁴

En último término, lo que el concepto de sustancia quiere probar, por medio de complejos y sistemáticos esbozos, es la inmortalidad del alma para brindar la certeza de que la personalidad individual no desaparecerá, sino que queda un resquicio perdurable *in saecula saeculorum*, es decir, por los siglos de los siglos. De ahí que Unamuno sostenga:

La doctrina pretendida racional de la sustancialidad del alma y de su espiritualidad, con todo el aparato que la acompaña, no nació sino de que los hombres sentían la necesidad de apoyar en razón su incuestionable *anhele de inmortalidad* y la creencia a éste subsiguiente. Todas las sofisterías que tienden a probar que el alma es sustancia simple e incorruptible proceden de este origen. Es más aún: el concepto mismo de sustancia, tal como lo dejó asentado y definido la escolástica, ese concepto que no resiste la crítica, es un concepto teológico enderezado a apoyar la fe en la *inmortalidad del alma*.⁵⁵

Don Miguel hace notar que la sustancia a la que las teorías racionalistas se remiten es solamente un concepto borrascoso que tiene como fin, en una forma perspicaz, hacer a la conciencia *independiente* del cuerpo para guarecer la individualidad concreta, propia de cada quien, en una vida perenne distinta de esta. Y como consecuencia, al querer garantizar, consciente o inconscientemente, la perduración individual, esto conlleva a la extrapolación de la teoría de la sustancia a todos los niveles de la materia, es decir, lleva a sostener la estabilidad

que todas las cosas son compuestos en términos de sustancias y accidentes. Lo que se nos presenta a nosotros como una combinación de accidentes, lo *es* porque se da sobre la base de una sustancia, que es fundante y permanece siempre, superando así todo tipo de contingencia, llamado también: accidente.

⁵³ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 11. Las cursivas son mías.

⁵⁴ Cf. DSTV, pp. 208-216. En el quinto capítulo de esta obra Unamuno hace un recorrido por varios momentos del pensamiento occidental en donde se muestra la necesidad de justificar racionalmente la inmortalidad del alma, de hacer que se entienda que el hombre, en modo alguno, puede sobrevivir aun después de la muerte. De ahí que un gran número de filósofos, teólogos, incluso científicos, hayan querido sustantivar el pensamiento, la conciencia o el alma, por ser la parte del hombre que no está sujeta a las leyes biológicas de corrupción como lo está el cuerpo. Incluso, Unamuno apunta que en este intento, y seguramente imbuido por las ansias de inmortalidad, Berkeley sostuvo que la existencia de Dios, es más evidente que la del hombre.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 208. Las cursivas son mías.

de un componente inscrito en la corporalidad de todas las cosas. Dice Unamuno: “Por sentirme sustancia, es decir, permanente en medio de mis cambios, es por lo que atribuyo sustancialidad a los agentes que fuera de mí, en medio de sus cambios, permanecen”.⁵⁶

En síntesis, el alma o la sustancia, al modo en como ha sido entendida por la tradición occidental, no ha sido más que una hipótesis teórica o una construcción racional para apoyar el profundo sentimiento de no querer perecer del todo, de volverse inmortal en algún sentido. En otras palabras, lo que se tiene como representación de lo que es el alma, o la sustancia, tiene como base una *experiencia* sentimental que se traduce como anhelo de inmortalidad.⁵⁷

Unamuno busca desmontar la tradición del alma en términos de realidad sustancial, apelando en todo momento a la experiencia primigenia de la conciencia personal. Por tal razón, Don Miguel toma como primer referente a la existencia concreta del hombre que cobra una realidad material y espiritual; posteriormente, se puede entrever que el existir siempre quiere decir *ser algo* y ese *ser algo* se traduce en un ser que se piensa a sí mismo que es capaz de notarse y de *sentirse*, que también puede pensar en lo otro que no es él mismo, que puede pensar el mundo que lo contiene y que le ofrece un cúmulo de posibilidades que operan en función de su entorno circunstancial.⁵⁸ Este algo existente no es otra cosa que un cuerpo y, a su vez, un *alma*.⁵⁹ Tales componentes conforman una unidad indisoluble que dan como resultado un yo constituido de recuerdos, actividad mental, actividad física, proyecciones, anhelos y razonamientos. De ahí que: “Preguntarle a uno por su yo, es como preguntarle por su cuerpo. Y cuenta que, al hablar del yo, hablo del yo concreto y personal”.⁶⁰

Por lo tanto, eso que llamamos alma no es otra cosa que la conciencia, la individualidad o la personalidad de cada quien, por lo que todas estas denominaciones son intercambiables y, por supuesto, sinónimos o equivalencias. El mismo Don Miguel lo confirma al decir: “Lo que llamamos alma no es nada más que un término para designar la *conciencia individual* en su integridad y su *persistencia*; y que ella cambia, y que lo mismo que se integra se desintegra, es

⁵⁶ *Ibid.*, p. 210.

⁵⁷ Al igual que David Hume, Unamuno también estaría de acuerdo en afirmar que la razón es esclava de las pasiones, en tanto que éstas son las que conducen al hombre a utilizar el intelecto con el fin de la consecución de algo que primeramente se quiere por voluntad, por un sentir.

⁵⁸ Cf. Segundo Serrano Poncela, *op. cit.*, pp. 98-99.

⁵⁹ El yo, para Unamuno, es una entidad concreta y capaz de ser señalada, por lo que deja de ser una abstracción como lo fue para las filosofías que antecieron a la crisis finisecular del XIX, pues a partir de Nietzsche el cuerpo también juega un papel de suma importancia para la reflexión filosófica. Unamuno, sin duda, es heredero de tal perspectiva.

⁶⁰ DSTV, p. 105.

cosa evidente”.⁶¹ El alma es, pues, la voluntad, la personalidad entera de una conciencia que busca afirmarse y materializar o realizar su anhelo de inmortalidad con todo su sentir pero también con toda su corporalidad y, en ese sentido, la propuesta unamuniana se aboca hacia una actitud fenoménica.

Nótese, por lo anterior, la reivindicación que Unamuno hace del cuerpo de bulto, de la materia que conforma también al hombre. Esto último, sin embargo, no es original o exclusivo del vasco, pues la lectura de *Del sentimiento* hace evidente la influencia que éste recibió de Friedrich Nietzsche como uno de los máximos apologistas del cuerpo frente a las teorías que lo discriminan y pretenden supeditarlos a la idea del alma inmortal o de la sustancia. El filósofo alemán alertó sobre el peligro de desvalorizar el cuerpo ante los métodos sistemáticos de la filosofía occidental, por lo que escribió:

Todo mi yo *es cuerpo*, y el alma no es sino el nombre de algo propio del cuerpo. / El cuerpo es una gran razón, una enorme multiplicidad dotada de un sentido propio, guerra y paz, rebaño y pastor. / Tu pusilánime razón, hermano mío, es también un *instrumento* de cuerpo, y a eso llamas espíritu [o alma, incluso]: un instrumentito, un juguete a disposición de tu gran razón. / Hermano mío, detrás de tus ideas y sentimientos se oculta un poderoso señor, un sabio desconocido. Se llama Sí-Mismo. Reside en tu cuerpo, *es tu cuerpo*. / Más razón hay en tu cuerpo que en tus pensamientos más sabios. ¿Quién asegurará que el cuerpo no pueda prescindir de la mejor sabiduría?⁶²

La noción de sustancia es una categoría no-fenoménica, que no puede remitirse al cuerpo, lo cual, desde la apreciación de Unamuno, es un proceder erróneo.⁶³ “El alma no sólo piensa, siente y quiere, sino mueve al cuerpo y origina sus funciones vitales; en el alma humana se unen las funciones vegetativa, animal y racional [...] Pero el alma separada del cuerpo no puede tener ya funciones vegetativas y animales.”⁶⁴

Lo anterior manifiesta que el alma no tiene partes, ni está subdividida de ninguna forma, sino que es mucho más simple de lo que supusieron las teorías especulativas, desde la Grecia clásica hasta la Modernidad, pues si el alma no es otra cosa que la conciencia, entendida también por Unamuno como la individualidad, resulta evidente, desde su perspectiva, que ésta no se divide en partes porque de hacerlo cada parte tendría una conciencia, lo cual es absurdo. De igual forma, es posible barruntar que la conciencia no puede separarse del cuerpo vivo que

⁶¹ *Ibid.*, p. 206. Las cursivas son mías.

⁶² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 50-51. Las cursivas son mías.

⁶³ *Cf.* DSTV, p. 211. El bilbaíno también sostiene que el espíritu, la mente, el yo que somos en cada caso, es, asimismo, una forma de materia. Véase en esta misma obra, p. 156.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 216.

la soporta, por lo que aquella no es algo distinto de lo que *yo soy*, como podrían afirmar muchos representantes del dualismo. La conciencia, pues, es un fenómeno, una realidad, que además es personal, y no un concepto.⁶⁵ Entonces, es posible afirmar que:

La unidad de la conciencia no es [...] sino una unidad fenoménica. Nadie puede decir qué sea una unidad sustancial. Es más aún, nadie puede decir qué sea una sustancia. Porque la noción de sustancia es una categoría no fenoménica [...] Es el concepto mismo de sustancia lo que una razón desprevénida reduce a un uso que está muy lejos de aquella su aplicación pragmática [...]⁶⁶

Por lo anterior, la conciencia ha de ser “carne que toca y siente, que oye y ve”⁶⁷, de un talante muy distinto al cartesiano, pues la que propone Unamuno es capaz de sentir, de vanagloriarse, pero sobre todo de *padecer*, pues ese dolerse o verse afectado es lo único que puede mostrarle que está viva, y sólo un cuerpo vivo es capaz de padecer.

1.4. El *homo irrequietus* unamuniano y el reconocimiento

Cuando el hombre se pregunta: «¿quién soy yo?» —pregunta crucial y de índole vital para Unamuno—, es casi imprescindible apelar a lo que otros, o el mundo mismo en tanto realidad circundante, han hecho de cada personalidad, es decir, a las construcciones que sólo remiten al papel que a cada quien desempeña en una determinada sociedad. Pero, ¿será acaso que la conciencia de la personalidad acaba con lo que el mundo hace o ha hecho de ella? ¿Será, pues, que la individualidad más propia se reduce al mero rol que cada quien desempeña en la sociedad?

Al no ser posible ofrecer una respuesta contundente a estas preguntas, el pensamiento se ve agraviado, ya que si el hombre no puede definir su propio *yo* (lo que él mismo es), y si no puede definirse como una realidad acabada o entera, entonces, parecería que lo único que tiene son fragmentos de ser, que además es ficticio por ser una pignoración del mundo pre-construido y de la sociedad en la que se vive.

La conciencia de esto produce una sensación de anonadamiento, de poquedad e indigencia ontológica por no ser más de lo que las circunstancias disponen y por no saberse ni sentirse más que eso. Por tal razón, para Unamuno, la pregunta que interroga por el ser de uno

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 213.

⁶⁶ José Sarasa San Martín, *El problema de Dios en Unamuno*, pp. 214-215.

⁶⁷ Miguel de Unamuno, *El Cristo de Velázquez* (en adelante CV), parte tercera, p. 94.

mismo es la más verdadera, la más reveladora y, por ende, se trata de una duda mortal, en tanto que va en juego el ser de quien interroga por sí mismo. Ciertamente, al sentir el hombre la escasez de su ser, experimenta su propia nadería, tal como si fuera un círculo que no acaba de cerrarse, pero al mismo tiempo también se siente múltiple, como un ser que se definiría como un conglomerado de seres. De esta forma el hombre es un ser que aparece demasiado y demasiado poco también, pues no tiene lo que le hace falta y, en cambio, le sobran muchos segmentos de ser⁶⁸. En ese sentido, el hombre sólo puede ser aprehendido desde la pluralidad de facetas que tiene o que se envuelven en él,⁶⁹ por lo que se puede afirmar que este hombre no es un *esto* ni un *aquello*, sino el resultado —siempre incompleto— de todos los *estos*.

Por esta razón, el hombre es un ser que está combatido por todas partes, incluso él mismo lleva en su interior una lucha interna, lo que lo lleva a preguntarse en algún momento: «¿quién soy yo?», y si el hombre tiene esa necesidad es porque huye de la multiplicidad para encontrar su unidad. ¿Y qué es el conocimiento sino, precisamente, la identificación de una unidad, de la definición o delimitación de algo? De ahí que se pueda afirmar que el hombre busca conocerse, busca encontrar lo que es y poder señalarse al decir: “esto soy *yo*”, mas esa tarea nunca la logra, pues de hacerlo dejaría de ser hombre, de ser lo que es para ser otra cosa y perder su yo. En esto radica justamente el meollo del problema, pues lo que el ser humano pretende es alcanzar la unidad de su conciencia, lo que significa aprehender una totalidad cerrada, pero en el momento en que esa conciencia fuera aprehendida, entonces, se perdería lo que es: *devenir* constante e inaprehensible.

Ante esa experiencia que le revela al hombre lo que *no es*, éste responde activamente, pues también *percibe* una realidad que posee, ya que, por otra parte, tampoco es consciente de su nadería en cada hálito de su existencia, lo cual abre el espacio para *ocuparse* de sí mismo en su entorno, y con ello precisamente de lo que *es*. Según Unamuno, “o tiramos al todo, o tiramos a

⁶⁸ Cf. Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 601. La idea general que puede leerse en la obra de Unamuno, más tarde le servirá a Sartre para elaborar su teoría sobre la libertad radical, es decir la *nada*, que “define”, según el filósofo francés, al ser humano. Dice Sartre: “La realidad-humana es libre porque no es *suficientemente*, porque está perpetuamente arrancada a sí misma, y lo que ella ha sido está separado por una nada de lo que es y será [...] El hombre es libre porque no es sí-mismo, sino presencia a sí. El ser que es lo que es no puede ser libre. La libertad es precisamente la nada que es sida en el meollo del hombre y que obliga a la realidad-humana a *hacerse* en vez de *ser*. Como hemos visto, para la realidad-humana ser es *elegirse*; nada le viene de afuera, ni tampoco de adentro, que ella pueda *recibir* o *aceptar*. Está enteramente abandonada, sin ayuda de ninguna especie, a la insostenible necesidad de hacerse *ser* hasta el mínimo detalle. Así, la libertad no es *un* ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser. Si se empezará a concebir al hombre como algo pleno, sería absurdo buscar después en él momentos o regiones psíquicas en que fuera libre: tanto valdría buscar vacío en un recipiente previamente colmado.”

⁶⁹ Cf. Avelina Cecilia Lafuente, *op. cit.*, p. 51.

la nada”,⁷⁰ de lo cual se sigue que en todo momento el hombre debe “tirar” o *moverse* hacia algo, con lo que se trasluce su condición de ser *irrequietus*⁷¹ o desasosegado. Esta idea contradice a las tesis hegelianas —tan en boga en la mentalidad occidental, previa a la crisis de finales del XIX—, en tanto que niega el momento especulativo de la *síntesis*, que tiene, de acuerdo con la filosofía hegeliana, el cometido de anular la contradicción, cuando la realidad del hombre se distingue, precisamente, por la pugna entre dimensiones contrarias que le constituyen.

De ahí que al hombre no lo caracterice la síntesis o la solución definitiva, sino, precisamente, el movimiento,⁷² que se puede traducir en el lenguaje unamuniano como: *agonía*. La agonía se cifra en la lucha inextinguible entre el *ser* y el *no ser*, entre el todo y la nada, y esa lucha implica oscilación, dinamismo y movimiento, que muestran la realidad plena del hombre. El mismo Unamuno lo confirma, apelando a varios pasajes de los Evangelios: “La agonía es, pues, lucha. Y el Cristo vino a traernos agonía, lucha y no paz. Nos lo dijo él mismo: «No penséis que vine a meter paz en la tierra; no vine a meter paz, sino espada» [...] ¿Creéis que he venido a dar paz a la tierra? No, os lo digo, sino división”.⁷³ Y esta misma pugna la vive el hombre en su interior, por lo que no hay cabida para las síntesis ni para ningún tipo de superación de tal condición. Por lo tanto, la existencia humana no se puede concebir sin lucha y sin inquietud, pues como escribe Eduardo Pascual siguiendo a Unamuno:

[...] de lo contrario, no nos hallaríamos ante un hombre entero, sino un simple individuo sin realidad propiamente humana. Cada uno encierra dentro de sí una multitud de posibilidades prácticas —profesión, ideología política, papel social y familiar, aficiones [etc.]— con un denominador común en todas ellas: *la continua lucha*. Tanto la victoria definitiva como la paz total no son [...] más que algo ilusorio.⁷⁴

En suma, la discordia, la tensión, la lucha y, en una palabra, la agonía, no puede desaparecer, pues de hacerlo junto con ella desaparecería también el hombre, quien en su ser

⁷⁰ Miguel de Unamuno, *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, en: *Obras completas*, p. 503., citado por François Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, p. 92.

⁷¹ Cf. Segundo Serrano Poncela, *op. cit.*, p. 79. El autor utiliza el vocablo latino de *homo irrequietus* para designar la cualidad dinámica del hombre, la cual es contraria a la actitud del *homo sedatus*, que está más abocada al saber que tiene por objeto ofrecer tranquilidad y seguridad, como lo es la ciencia.

⁷² Cf. Eduardo Pascual, “Unamuno, el nuevo Heráclito del siglo XX”, en: Cirilo Flórez (coord.), *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*, p. 385.

⁷³ Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo* (en adelante AC), p. 31. Las frases bíblicas a las que Unamuno se remite, y que he citado en esta parte, corresponden a los siguientes libros: *Mateo*, 10: 34-37 y *Lucas*, 12: 49-54.

⁷⁴ Eduardo Pascual, *op. cit.*, p. 387.

guarda el germen de la *inquietud*, que si bien pone en tela de juicio su propio ser, como se ha dejado notar, también le ofrece la posibilidad de dotarse de lo que no tiene.

Por otra parte, el hecho de no alcanzar la síntesis, o la simplificación o reducción de su ser, manteniéndose en la estricta y desgarradora lucha agónica, implica que el carácter del *homo irrequietus* busque su propia identidad, y con ello la seguridad de su ser, que ya no sería solamente una serie de fragmentos. De ahí que María Zambrano afirme sobre la actitud del filósofo español lo siguiente:

Unamuno parte de su multitud, quiere liberarse de ella para alcanzar al personaje verdadero al que se siente encadenado sin saber quién es, pues no se lo han dicho, como a nadie se lo han dicho [...] La vida entera, con eso que se llama experiencia, no es sino el doble proceso de eliminación de nuestros yos multitudinarios, de nuestros muchos imaginarios, y la salida y la salvación de nuestra nada para alcanzar, por fin, la unidad.⁷⁵

El ser *de veras*, esa unidad que quiere llegar a poseer, en tanto definitiva de un ser indefinible e inapresable, Unamuno la buscó a través de la creación y de la afirmación de la vida y de *su* propia vida, pues sólo así es que se puede llegar a ser algo, a ser quien se es, a ser *de veras*. “Ser es querer ser y no resignarse a dejar de ser [...], la no resignación a ser devorado.”⁷⁶

La voluntad de no sucumbir o resignarse ante la absorción del yo, en tanto identidad personal, en el mundo, en la ciencia o en la sociedad, es, evidentemente, una *pasión*, una lucha en donde se apuesta con el corazón, con la vida entera. Lo cual ciertamente deja ver que no se trata de una apuesta cordial o afable, en donde el ser del hombre se pueda alcanzar sin empeño, sino más bien, hay que arrancar el ser si es preciso, y hacerlo obcecadamente, con lo que se denota una actitud violenta, feroz, impetuosa y vehemente, a final de cuentas: una pasión.

Esta actitud agresiva en donde se debate el ser del hombre y se presenta la necesidad de afirmarse, pese a todo y contra todo, para alcanzar una identidad, se traduce en un ansia desmedida de reconocimiento, que también es propia del *homo irrequietus*, pues ciertamente, de acuerdo con Unamuno, este hombre quiere y busca ser identificado por los demás, saber que existe para ellos y sentir que su individualidad no pasa desapercibida.⁷⁷ Y esto es así porque al

⁷⁵ María Zambrano, *Unamuno*, p. 93.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁷ Cf. Miguel de Unamuno, *Niebla* (en adelante NB), p. 510-520. Recuérdese el pasaje en que Eugenia y Mauricio escapan juntos dejando al prometido de ella, Augusto Pérez, escarncido y humillado. No obstante, estas sensaciones que Augusto experimentó, no eran tanto una reacción por haberse visto engañado y traicionado, sino, más bien, eran el reflejo de un profundo sentimiento de poquedad, de un “estar fuera de lugar”, como un “no existente”, como si las personas a su alrededor no lo tomara más en cuenta, como si no repararan en el mal que le

saberse y sentirse reconocido, alcanza también a notar él mismo su propia identidad, única e irrepetible. Esta necesidad, que se encuentra arraigada en las entrañas del hombre como una feroz exigencia que busca ser colmada, es la expresión de un movimiento vital que en nada tiene que ver con una conciencia vacía y abstracta, por el contrario, es el testimonio sensible de lo más propio del ser humano, de su propia vida que también se palpa en forma de pasión, no sólo advertida con el intelecto sino también con las mismas entrañas que la padecen. Tal pasión Unamuno la ilustra magistralmente en *Abel Sánchez*, donde el personaje principal, Joaquín Monegro, encarna esta lucha por la consecución de su propia identidad para así ganar su ser.

En la novela, el personaje de Joaquín siempre fue desdeñado por cuantos lo conocieron, por lo que decidió vivir casi siempre apartado de los demás, siendo, pues, una figura ignota e incluso anónima; en cambio, Abel, con quien Joaquín compartió casi todo desde sus años de mocedad, era la imagen viva del ejemplo a seguir, el fuerte, el valeroso, el simpático. La vida de Joaquín Monegro fue lo más semejante a un estado de minusvaloración constante, y por mucho que se haya empeñado en sobresalir, siempre terminaba siendo Abel el destacado, el vencedor, el que arrebatava y dominaba.⁷⁸ Sin embargo, en ese cruel juego, en el que parecía que Abel siempre fue la sombra de Joaquín, que ciertamente lo era, también fungía como el *motivo* de todas las empresas de éste, pues sin su figura antagonista Joaquín, seguramente, no habría tenido el mismo impulso vital que le impelió a sostenerse en la existencia con tan ferviente entusiasmo.

Lo que Unamuno intenta mostrar con estas imágenes es que el hombre, para ser reconocido y afirmado en toda su integridad, necesita diferenciarse de algo o alguien, es decir, necesita tener una figura antitética ante la cual manifestarse y mantenerse como tal, para poder *ser*. Por ello, busca ser único e incomparable, ya que de esa forma le es posible afirmar su propio ser, el cual quiere proyectar sobre los otros, logrando así un “dejar huella” en el mundo a través de los demás.⁷⁹

Si el hombre quiere afirmarse frente a lo que le es opuesto es porque, efectivamente, palpa su existencia y no puede concebir la vida sin ésta, pues todo cuanto piensa, siente y

infligían. Simplemente, como si no existiera. Con estas imágenes, Unamuno hace notar que uno de los peores males que puede sufrir el hombre que es, precisamente, el sentirse nada frente a los otros, el verse como algo sin importancia, como cualquier nimiedad.

⁷⁸ Cf. Miguel de Unamuno, *Abel Sánchez* (en adelante AS), pp. 93-95.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 127-130. Joaquín llevaba en su interior unas ansias tremendas de vengarse de Abel y supuso que a través de los hijos de ambos podría consumir ese anhelo y afirmar su conciencia, su más profundo sentir.

quiere lo hace desde su propio ser, el cual no puede no-concebirse, ya que todo se juzga y se configura a partir de esa vida de bulto que, como se ha visto, se caracteriza por su frecuente inquietud. Dice Unamuno:

Recójete, lector, en ti mismo, y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio, se te derritan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies, el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada, y disipándote también tú, y ni aun la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra.⁸⁰

Con estas palabras Unamuno deja en claro que no es posible concebirse como no existiendo, pues todo está remitido a una existencia concreta, a un ser en quien acaece cualquier tipo de experiencia y que, además, todo comienza en ella y con el auto-reconocimiento de la misma, que implica el saberse y sentirse en situación, el vérselas con el mundo y, posteriormente, reconocer cómo es este último. Mas si alguien de pronto deja de existir, ese alguien ya no es ni siquiera él mismo, es algo que carece de reconocimiento e identificación pues, como se puede intuir, sólo se puede reconocer lo que vive, lo que dinámicamente busca y se opone a lo disímil, lo que busca su diferenciación.

¿Qué pasa si mi cuerpo desaparece, si mi conciencia se pierde en la más absoluta inconciencia donde no hay nada, donde no hay sentir ni disentir, simplemente nada? La respuesta a la que llega Unamuno es que, “entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada, y el humanitarismo, lo más inhumano que se conoce”.⁸¹

Unamuno propone una antropología que se aferra fervientemente a la existencia y se vale de los medios que su mismo entorno le proporciona. De ahí que si nos preguntáramos qué es el hombre, no habría empacho en asegurar que se trata de un ser señalado por su voluntad, por el querer vivir y sobresalir, y a partir de ese profundo anhelo es que lleva a cabo todas sus acciones.

Previo a todo desarrollo intelectual, el hombre *vive*, y en el vivir está implícito el *sentir*, y adquiere ésta capacidad antes que ninguna otra. Por lo que afirma Unamuno: “El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia, sea más el sentimiento que no

⁸⁰ DSTV, p. 149.

⁸¹ *Ibid.*, p. 150.

la razón.”⁸² En ese sentido, el hombre es más afectuoso que racional, pues los sentimientos son los que estructuran y dan forma a las ideas y no al revés.⁸³ Incluso, lo que se infiere de todas estas ideas y articulaciones abstractas como son los conceptos vacíos, las teorías que definen al hombre, las epistemologías, etc., tienen como finalidad primordial sostener al yo y salvaguardar a la identidad personal, sea o no el hombre consciente de esto.

1.5. Conocimiento y vida

Don Miguel se pregunta: “¿para qué se filosofa?, es decir, ¿para qué se investiga los primeros principios y los fines últimos de las cosas? Porque aquello de que todos los hombres tienden por naturaleza a conocer, está bien; pero, ¿para qué?”⁸⁴ Una respuesta sincera tendría que admitir que la filosofía no busca “la verdad” por la verdad misma ni los principios últimos de todas cosas por el sólo hecho de descubrirlos y hacerlos “claros y distintos” para la razón, como el mismo Unamuno lo sostiene:

¡Saber por saber! ¡La verdad por la verdad! Eso es inhumano. Y si decimos que la filosofía teórica se endereza a la práctica, la verdad al bien, la ciencia a la moral, diré: y el bien ¿para qué? ¿Es acaso un fin en sí? Bueno no es sino lo que contribuye a la conservación, perpetuación y enriquecimiento de la conciencia [...] Hay que buscar un *para qué*.⁸⁵

Por lo tanto, se trata de que todo filosofar y, al mismo tiempo todo saber, tenga un derrotero específico y concreto, sobre todo que pueda dosificar algún tipo de beneficio a favor de la vida. La más copiosa utilidad que puede extraerse del saber es aquella que procura el soporte de la vida y la prolongación de ésta. De hecho, es posible afirmar sin cortapisas que la exigencia y la avidez propiamente humanas de conocer el mundo no son más que la expresión fehaciente de querer perpetrar la demora de la vida, de aplazar el momento de la muerte, y sostenerse en la existencia. Por tal razón, es falso que el hombre pretenda conocer sólo por el mero hecho de conocer, sino que el producto de tal conocimiento lo aplica de una forma u otra para beneficiarse, ya sea a través de una mejor calidad de vida o de la prolongación de la misma, y esto último es lo que en realidad se persigue, siendo el trasfondo de todo quehacer.

⁸² *Ibid.*, pp. 98-99. Para Unamuno, el hombre es un ser que se ve afectado por la realidad en la que se encuentra, que siente el mundo antes que pensarlo o teorizar acerca de él. El mundo no es para el hombre, en un primer momento, un problema abstracto ni un objeto de disección, es un padecimiento que se vuelve posteriormente un problema.

⁸³ *Cf. Ibid.*, p. 98.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 132.

Lo anterior, como se puede inferir, es el eco de un espíritu que desaprueba la imposición de formulaciones vacías en donde la vida y el hombre se desdibujan en un plano de conceptos, especulaciones e ideas inconcretas. Esto no podía ser de otro modo, pues la fastuosa hipótesis del simulado “orden y progreso” soslayó las cuestiones más apremiantes para la vida, tildándolas de quehaceres sinuosos y faltos de rigor metodológico o de planteamientos mal encauzados. De ahí Unamuno realice una crítica aguda contra la invitación excluyente de las filosofías que de inmediato le anteceden y, aún en sus días, le circundaban, como es el caso del hegelianismo y del positivismo, respectivamente.⁸⁶ Este último manifestaba, a grandes rasgos, la necesidad de “reformular” las ciencias exactas, de tal manera que éstas logran permear la vida de los individuos para alcanzar un cierto *ideal* de progreso, el cual se haría asequible cuando la sociedad alcance, de manera ascendente, el tercer estado de la humanidad,⁸⁷ considerando ante todo lo que es accesible y lo que no lo es para el intelecto racional. De ahí que el padre del positivismo, Auguste Comte, sostenga como postulado principal de su teoría lo siguiente:

[...] el carácter fundamental de la filosofía positiva consiste en captar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables [...] considerando como absolutamente inaccesible para nosotros y vacía de sentido la búsqueda de lo que se llaman causas, sean primeras, sean finales.⁸⁸

Para la filosofía positiva, heredera del racionalismo desmesurado, las causas son irrelevantes y, por lo tanto, también el «para qué» del hombre en el mundo, pues si se atiende con rigor el método científico en el que se apoya esta filosofía, sólo ha de considerarse lo que

⁸⁶ No se puede negar la influencia que Unamuno tiene de Pascal, de Nietzsche y de Kierkegaard para proponer un viraje en la Filosofía y dirigir la mirada sobre el hombre de carne hueso. Pero también se debe señalar que esta propuesta es el resultado de su crisis personal, acaecida entre 1896 y 1897. Lo cual lo orilla a acercarse con seriedad a las grandes cuestiones que aquejan al ser humano concretamente en algún momento de su vida, por lo que preguntas como: ¿qué pasa conmigo?, ¿qué hay después de la muerte?, ¿qué es eso que llamamos Dios?, entre otras, son *padecimientos* que él mismo *experimenta* y que *motivan* su reflexión, de manera que están presentes a lo largo de toda su obra como bien se verá.

⁸⁷ Cf. Auguste Comte, *La filosofía positiva*, pp. 33-34. Comte aseguraba que el conocimiento humano pasa por tres estados teóricos diversos. El primero es el estado teológico o ficticio, en el cual se suele atribuir todas las causas de los fenómenos naturales a los dioses o a las divinidades absolutas, incluso el destino humano depende en su totalidad de la disposición de este ser o seres absolutos, y de esa manera el hombre se crea ficciones que le permiten explicarse los fenómenos que percibe en la realidad natural. El segundo estado es el metafísico o abstracto, el cual se caracteriza por sustituir los agentes sobrenaturales, como eran los dioses, por fuerzas abstractas a las cuales, finalmente, se les da cierta entidad, por lo tanto, el estado metafísico sólo es una modificación del estado teológico. El tercer estado es el positivo o científico, el cual es el verdaderamente relevante, ya que en éste la humanidad logra un progreso valiéndose de todo aquello que se le presenta como fenómeno, pues puede observar, experimentar, analizar, formarse hipótesis y finalmente establecer leyes que le garanticen certezas sobre aquello que es su objeto de estudio.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 36.

“está puesto” o dado en la realidad y, por ende, que sea demostrable a través de la razón matemática, sin reparar siquiera en su origen ni hacia dónde se endereza en última instancia, sino que basta simplemente con limitarse a lo que se puede hacer con ello. Para este modelo de filosofía, la búsqueda de las causas primeras o finales retrasa en gran medida el progreso del conocimiento humano. Mas advierte Unamuno:

Las matemáticas prueban un orden, una constancia, una razón en la serie de los fenómenos mecánicos, pero no prueban que esa razón sea conciente de sí. Es una necesidad lógica, pero la necesidad lógica no prueba la necesidad teleológica o finalista. Y donde no hay finalidad no hay personalidad tampoco. No hay conciencia.⁸⁹

Con lo cual, y de acuerdo con ello, se afirma que los asuntos en torno a la necesidad de ofrecer claridad en las causas y en los fines últimos para la vida del hombre, son de especial atención por ser el motivo primigenio de toda construcción teórica y de toda elucubración racional. Para Unamuno, no es posible suscitar ningún tipo de especulación si no es partiendo de las necesidades orgánicas que se anclan en el hombre —que siempre es una conciencia específica⁹⁰—, de modo que la construcción de la realidad que éste lleva a cabo es siempre producto de sus exigencias vitales, de la dimensión afectiva donde se alojan los sentimientos. De ahí que todo basamento racional, cada teoría, y lo mismo cada acción y cada elección, gestadas siempre a partir del hombre mismo y sus necesidades o *motivos* más básicos para vivir, tienen como finalidad el ofrecer razón y sentido a la existencia de cada hombre.

La filosofía 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. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, *brotó de nuestro sentimiento respecto a la vida misma*. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez.⁹¹

Precisamente, porque todo ello se genera a partir de las necesidades vitales, Unamuno permite entrever que es imprescindible apelar en todo momento a lo que se *quiere*, a la esfera de la voluntad en donde se bifurcan los *ideales*, pues éstos, a su vez, también dan origen a las construcciones teóricas más sinuosas, siempre considerando los anhelos que germinan en las

⁸⁹ DSTV, p. 330.

⁹⁰ La conciencia a la que Unamuno se refiere está llena de mundanidad, de carne y de sangre, imbricada también por los sentimientos y los deseos. En cambio, el *cogito* de Descartes, como se ha visto, es un Yo puro, una estructura metafísica que no tiene relación con el mundo de las sensaciones, es, pues, un Yo *desmundanizado* y *deshumanizado*.

⁹¹ *Ibid.*, p. 98. Las cursivas son mías.

entrañas del hombre. Por ello, los motivos que ponen en marcha la creación y la innovación de nuevas metodologías, de rigurosos sistemas y aparatos conceptuales, etc., ¿qué son sino ideales, ilusiones que brotan en el fondo del corazón expresando lo que el hombre realmente siente y quiere?⁹² Muchas veces, las más imponentes y rigurosas teorías surgen de la más profunda desesperación, en medio de donde sólo hay lugar para las esperanzas y los ideales⁹³. El problema es que ese origen, aun siendo el pilar de tales enderezamientos, tiende a soslayarse.⁹⁴

Muy a pesar de las conjeturas del positivismo, Unamuno reconoce que aun esta filosofía, y toda aquella que se jacte de ser por entero racionalista, se constituye teniendo como base un *ideal*, un *motivo*, que es lo que la lleva a guarecer algo mucho máspreciado que el método de las ciencias exactas: la vida. Y es que, efectivamente, son los ideales a lo que se reducen las ideas,⁹⁵ por lo que toda abstracción, toda pretensión de claridad y objetividad en las ideas, es sencillamente reducible a un *ideal*, a la expresión y forma de un deseo; mientras que “la verdad”, esa que se ha estimado como el objeto del proceder filosófico, se resume en la mera veracidad, que no es otra cosa que el mantenerse fiel al *ideal* de donde brotan las ideas. El inconveniente es que se pretende erigir reflejos del mundo exterior a partir de las ideas, sin considerar que éstas proceden del hombre de carne y hueso que piensa para vivir y no vive para pensar. Por lo que es posible insistir en que el deseo de conocer el mundo y lo que son las

⁹² Cf. NB, p. 380. Unamuno reconoce, a través de su personaje, Augusto Pérez, que toda aguzada empresa del hombre siempre es motivada por sus anhelos, sus deseos y sus afectos, por el más profundo querer que anida en su corazón. En el caso de Augusto, quien aparentemente vivía abstraído en el tedio de la cotidianidad, sin nada que motivara su acción, un buen día caminando por la calle quedó prendado de los ojos de una mujer, Eugenia Domingo, quien despertó en él las ansias y el deseo de querer conquistarla, y tal anhelo que brotó de sus entrañas le impulsó a elucubrar, concienzudamente, los medios necesarios para llevar a cabo su conquista. A partir de ese momento la vida de Augusto Pérez cobraba ya un «por qué», un sentido y una razón de ser por minúscula que pudiera considerarse. Con esta imagen Unamuno hace notar que el hombre necesita motivos para vivir, mas no verdades ni razones. Por esa razón, Augusto no quería que sus ilusiones y su ideales le fueran arrancados y pretendía vivir siempre de ellos, pues advertía que de perderlos no tendría nada más con qué enfrentarse a la existencia, de hecho no tendría ya elementos suficientes para vivir. Unamuno hace decir al personaje: “El aburrimiento es el fondo de la vida, y el aburrimiento es el que ha inventado los juegos, las distracciones, las novelas y el amor [...] Todos estos sucesos cotidianos, insignificantes; todas estas dulces conversaciones con que matamos el tiempo y alargamos la vida, ¿qué son sino dulcísimo aburrirse?” Véase también NB, p. 363.

⁹³ Para Unamuno, todo aquel que elabora discursos racionales es siempre un creyente desesperado, pues cree en algo que quiere demostrar y, sobre todo, demostrarse. Véase AC, pp. 59-64.

⁹⁴ Unamuno advierte que: “el mismo pensador abstracto, o pensador de abstracciones, piensa *para* existir, para no dejar de existir, o tal vez piensa para olvidar que tendrá que dejar de existir. Tal es el fondo de la pasión del pensamiento abstracto.” Por lo que éste se trata también de una pasión, de un modo de sentir. Véase DSTV, p. 247.

⁹⁵ Las ideas tienen como sustancia principal anhelos, voluntades, deseos y afectos.

cosas es posterior a la necesidad de conocer *para vivir*, y es hasta que esa necesidad se satisface cuando el hombre se preocupa por saber qué y cómo es el mundo que le rodea.⁹⁶

¿Qué es exactamente lo que se conoce del mundo en que vive el hombre? Por supuesto sus propiedades y leyes, después todo el aparato conceptual que se erige para aprehender la realidad de lo que *es*; y si la realidad toda es aprehensible, entonces, se tendría que reconocer que ésta en el fondo es estática, que no cambia, y que precisamente por eso es que se puede expresar objetivamente. Esto es lo que las filosofías de corte racionalista, como el cartesianismo y el positivismo, se han empeñado en creer y en querer descubrir. Nada más opuesto a lo que piensa Unamuno, quien ve en la realidad un devenir constante e irremediable, lo cual también se ve en la existencia humana, que se muestra como un continuo ir y venir, como un conflicto constante entre lo que se es y lo que se quiere ser. La vida es, pues, una “nebulosa”⁹⁷, una inmensa maya recubierta por puntos dispersos y unidos en donde todos ellos se mueven, y como esto es a lo que el hombre se enfrenta, necesita pensar que puede darle sentido y forma a esta dispersión en la que él mismo se halla inmerso. Por eso reconoce Unamuno: “Necesitamos seguridad, certeza, señales, [para así tener] los motivos de credibilidad, para fundar el *rationale obsequium*”.⁹⁸ Aunque éstos, muy seguramente, y dependiendo de las circunstancias, pueden ser quebradizos.

Conocemos y sabemos algo de aquello que se nos muestra, de aquello que sentimos y experimentamos. De ahí que sea posible equiparar las ideas unamunianas con lo que propuso algunos años después el franco-argelino Albert Camus acerca del conocimiento:

¿De quién y de qué puedo decir, en efecto: “¡Lo conozco!”? Puedo notar mi corazón y juzgar que existe. Puedo tocar este mundo y juzgar también que existe. Ahí termina toda mi ciencia y lo demás es construcción. Pues si trato de captar ese yo del cual me aseguro, si trato de definirlo y resumirlo, ya no es sino agua que corre entre mis dedos.⁹⁹

Para Unamuno, no hay discursos categóricos que tengan un valor universal y necesario, menos aún los que pretenden circunscribir al hombre en términos definitorios. En ese sentido nada se puede demostrar, sin embargo, nos movemos en un plano discursivo, en donde todo se pone en tela de juicio, y esa es la gran paradoja, que estamos en un mundo en donde todo es

⁹⁶ Unamuno nota con claridad todo esto en la figura de Alonso Quijano, el caballero de la triste figura, quien destaca el papel de los ideales como principales aparejadores de la realidad. Véase la *Vida de Don Quijote y Sancho* (en adelante VQS), pp. 138-150.

⁹⁷ Cf. NB, p. 350.

⁹⁸ DSTV, p. 196.

⁹⁹ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, pp. 31-32.

contradictorio y no podemos conocer a cabalidad las cosas y no se puede renunciar a ello, pues el afán de conocer, como bien precisó Aristóteles, es también lo que mantiene al hombre en esta vida.¹⁰⁰

A pesar de la dispersión y el azar que configuran el ritmo del mundo y, por ende, la vida humana¹⁰¹, es preciso exponer el papel crucial que debe tener ésta última en el discurso filosófico, pues a partir de ella es que surge cualquier otra posibilidad. “Todo lo demás es escamoteo de profesional de la filosofía.”¹⁰²

Se ha convenido, siguiendo a Unamuno, que el hombre, en tanto personalidad individual, no cabe en los conceptos, puesto que no se trata de una idea metafísica, sino de una persona concreta, que en cada caso es quien habita, *vive, experimenta, siente* y construye una realidad. De ahí que en el prólogo-epílogo de *Amor y pedagogía* el bilbaíno sostenga: “¿Qué importan las ideas, las ideas intelectuales? El sentimiento, no la concepción racional de la vida y del Universo, se refleja mejor que en un sistema filosófico en un poema en prosa o en verso, en una leyenda, en una novela, aunque todo y sobre todo la filosofía es, en rigor, novela o leyenda”.¹⁰³ Con lo que el bilbaíno muestra un talante poético-teórico que hace ver que la filosofía está más cerca de la poesía y de la literatura que de la ciencia, pues en ésta última encuentra reduccionismos obtusos que merman la riquísima complejidad de la vida y, sobre todo, de la vida individual.¹⁰⁴

La propuesta unamuniana es, en suma, recuperar y reivindicar el papel de la interioridad, de las emociones y de toda aquella dimensión humana que ha permanecido eclipsada por la luz de la razón moderna, que es matemática. La filosofía debe, o al menos debería, tener sus raíces en asuntos más hondos, donde se encuentre de lleno el hombre particular. Y si esto es así, entonces, es necesario observar que la filosofía no sólo ha de ser puramente intelectual, pues, según Unamuno, no solamente se piensa con la cabeza, sino con

¹⁰⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 980a

¹⁰¹ Cf. NB, p. 350. Expresa Augusto Pérez: “¡El azar! El azar es el íntimo ritmo del mundo.”

¹⁰² DSTV, p. 100.

¹⁰³ Miguel de Unamuno, *Amor y Pedagogía* (en adelante AP), p. 36. La realidad o ficción en el tema de la escritura y la palabra será considerado para estudios ulteriores. También es posible destacar que esta idea unamuniana sirvió como base a María Zambrano para sostener en su obra: *La confesión como género literario* que la filosofía es otro género literario, como la narrativa, el teatro, la poesía, etc.

¹⁰⁴ Es de notar que Platón, al querer probar racionalmente la inmortalidad del alma, termine por utilizar un mito, como ya es costumbre en sus *Diálogos*, para sustentar lo que pretende erigir racionalmente. El fundador de la Academia se refugiaba constantemente en el mito, en algo que supuestamente tiene una devaluación ontológica frente al discurso racional que lleva todo ante el tribunal de la misma razón, la cual exige demostraciones o pruebas de lo que se dice. Por lo anterior, no es equivocado afirmar que Platón encuentra la expresión de sus más profundas necesidades e inquietudes vitales en el orden del mito y de la poesía y no en un tratado racional, como lo hizo después Aristóteles.

la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma y con todo el cuerpo.¹⁰⁵

Se ha visto que la relación originaria que detenta el hombre con el mundo es a través del sentimiento, siendo éste el vínculo de tal relación entre uno y otro (hombre y mundo). Por tal razón, es posible decir que el hombre *padece* la realidad o el mundo que le rodea en cada momento de su existencia, en los modos que tenga de sentir y obrar la realidad, y precisamente por ello es un ser *afectivo* antes que racional. A partir de esta afirmación se alcanza una base, que se puede interpretar como una *verdad primera* o un cogollo, el cual, desde la perspectiva de Unamuno, se resume en este ser que funge como áncora de toda cavilación y de toda necesidad de sentido y razón: el hombre. Dice el filósofo vasco: “la verdad inmediata es que pienso, quiero y siento yo. Y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es *inmediatamente* mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente. ¿Cómo? Como sea.”¹⁰⁶ De manera que cualquier aserción acerca del hombre concreto, sobre sus procesos mentales, sobre si su espíritu tiene nueve o doce categorías, sobre si es un “animal racional”, etc., son elucubraciones siempre posteriores a la verdad inmediata que es esa personalidad individualidad que vive y quiere, y sólo para vivir —que es su necesidad primigenia—, ha de pensar. Así pues, lo único que se puede reconocer es que hay un cuerpo vivo que piensa, siente y quiere, ¿cómo es que piensa?, ¿cómo es que quiere?, etc., son respuestas que a Unamuno no le interesan, pues además no está seguro de que haya sentencias definitivas al respecto, por ello responde: “como sea”, es decir, como sea que lo haga y no hay más. Finalmente lo que importa es vivir y procurarse los medios más adecuados para prolongar esa vida, y he aquí lo único verdadero, por lo que añade: “¿Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella? Cuanto conozco o pueda conocer *está en mi conciencia*. No nos encerremos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones”.¹⁰⁷

Lo verdadero, mas no la verdad, es lo que cada hombre quiere para sí mismo, lo que es útil en su realización, pero no al modo pragmático, sino como construcción existencial individual. Por eso, lo verdadero es lo que puede valer para *mi* en mi propia autorrealización, mientras que para otra individualidad puede ser una falta o un desacierto. Lo cual no implica caer en un relativismo absoluto, sobre todo de índole moral, sino que simplemente hace ver

¹⁰⁵ Cf. DSTV, p. 131.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 212. Las cursivas son mías.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 354. Las cursivas son mías.

que toda pretensión de validez universal parte siempre de una vivencia individual y singular.

La verdad, según Unamuno:

[...] no es un predicado de la proposición que se dice ser verdadera con arreglo a unas determinadas condiciones que ésta tenga que cumplir con relación a la realidad, sino que originaria y profundamente consiste en la *realización de la vida* del sujeto que piensa y expresa esa proposición, realización, de la que, por supuesto, forman parte tanto el pensamiento como la voluntad, que en el caso de Unamuno tiende a conseguir su inmortalidad física e *individual*.¹⁰⁸

La verdad es aquella que se debe encontrar en la vida, en la de cada quien y en la realización de ésta. No puede haber otra verdad que no sea la que se desprende de la voluntad y del ejercicio reflexivo individual, aunque muy posiblemente sea la voluntad la que tenga más peso en la consecución de esa verdad de matiz existencial. No resulta aventurado aseverar esto, pues el mismo Unamuno dice: “Verdad es lo que se cree de todo corazón y con toda el alma. Y ¿qué es creer algo de todo corazón y con toda el alma? Obrar conforme a ello”.¹⁰⁹

De lo que se trata es de buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad. Pero ¿qué quiere decir Unamuno al exhortar a buscar la verdad en la vida? En primer lugar, advierte que es necesario vivir conforme a la sinceridad, tanto con los demás como con uno mismo. Pero en esa empresa no basta solamente con no mentir, sino que hay que perseverar en la virtud contraria, en este caso: predicar la verdad. Y lo mismo ha de suceder con todos los mandamientos de la Ley de Dios; por ejemplo, el quinto mandamiento que dice: “no matarás”, no debe quedarse solamente en la acción pasiva de respetar la vida del prójimo, sino que además se debe acrecentar y mejorar las vidas ajenas; sucede lo mismo con el “no robarás”, pues no basta con no hurtar los bienes de nuestros semejantes, sino que se ha de procurar robustecer y mejorar tanto el bienestar como la fortuna pública. Igualmente, el “no levantarás falso testimonio ni mentirás”, debe traducirse, pues, en un decir la verdad.¹¹⁰

Sin embargo, ¿qué verdad es esa que tenemos que decir?, ¿acaso, hay una verdad? Ciertamente, la sinceridad del corazón es un asunto que se valora mucho en la cultura

¹⁰⁸ Julio Bayón Cerdán, “La concepción de la verdad en Unamuno”, en: Pedro Ribas (ed.), *Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos*, p. 171. Las cursivas son mías.

¹⁰⁹ Miguel de Unamuno, *¿Qué es la verdad?* (en adelante QV), p. 812. Véase también NB, p. 449, donde dice Unamuno: “La verdad, este producto social, se ha hecho para mentir [...] la verdad es, como la palabra, un producto social, lo que creen todos, y creyéndolo se entienden. Lo que es producto social es la mentira.” Según Unamuno, lo único verdadero, lo único real, no es aquello que proviene del hombre como ser social, que está marcado por su profesión, por su rol en la familia, etc., sino el hombre netamente fisiológico; es decir, aquella dimensión humana en donde no caben las palabras, sino el más puro sentir

¹¹⁰ Cf. Miguel de Unamuno, *Verdad y vida* (en adelante VV), p. 378.

occidental, pues en ella radica el ser más personal, el más real, y es en este sitio, en las entrañas del hombre, donde radica la verdad, la verdad en la vida. De modo que, la verdad no es otra más que la del corazón, la que es libre y la que, en modo alguno, da forma al yo de la personalidad.¹¹¹

Respecto a la vida en la verdad, Unamuno sostiene que hay verdades muertas y verdades vivas. Las primeras son las que ofrecen las teorías, los sistemas, las verdades matemáticas, pues éstas no son más que abstracciones, verdades que, si bien es cierto que tienen un orden de eficacia en el que son aplicables, también es verdad que el hombre no necesita de ellas para vivir.

Y así a uno que dice creer habitantes en Saturno le preguntan cuál de las cosas que ahora hace no haría o cuál de las que no hace haría en caso de no creer que haya habitantes en tal planeta o en qué se modificaría su conducta si cambiase de opinión a tal respecto. Y si contesta que en nada, le replican que ni eso es creer cosa alguna ni nada que se le parezca.¹¹²

Las verdades matemáticas, esas con las que trabajan las ciencias exactas, tienen su orden en el cual resultan muy efectivas, por lo que resultaría absurdo tratar de desvalorizarlas o menguarles su valor, sólo que de estas verdades en las que $2+2 = 4$, no se vive anímicamente, en tanto que no sostienen a la existencia humana como tal, no sólo en su dimensión físico-biológica, sino en toda su complejidad. Por lo tanto, la vida en la verdad, es ese ejercicio en el que se pueden encontrar las verdades más personales, las que se nos revelan y vienen a modificar o trastocar algo de nosotros mismos, donde nuestro ser vibre. Tales verdades tienen una apariencia no pragmática pero ganan en espíritu. “Buscar la vida en la verdad, es, pues, buscar en el culto de ésta ennoblecer y elevar nuestra vida espiritual y no convertir a la verdad, que es, y debe ser siempre viva, en un dogma, que suele ser una cosa muerta.”¹¹³ Esto último, lo expone también Don Miguel de una forma bella en sus versos, como el siguiente:

*La ciencia construye, es cierto,
mas no edifica un hogar;
ha construido una fábrica
para el bien y para el mal.
El hogar quiere raíces
que se puedan trasplantar
luego del suelo y que al cielo
llegue su copa a elevar.*

¹¹¹ Cf. *Idem*.

¹¹² *Ibid.*, p. 379.

¹¹³ *Ibid.*, p. 382.

*Y no es con cemento armado
que se pueda edificar
un hogar que eche raíces
en la patria celestial.*¹¹⁴

La vida es buscar, indagar, perseguir, es un continuo preguntar y preguntarse. Aquí se encuentra la herencia socrática, que en el “conócete a ti mismo” va, de manera implícita, el continuo examen de lo que uno hace y de lo que uno es. Por lo que Unamuno sostiene:

Y he aquí como se enlazan la verdad en la vida y la vida en la verdad, y es que aquellos que no se atreven a buscar la vida en las que dicen profesar como verdades, jamás viven con verdad en la vida. El creyente que se resiste a examinar los fundamentos de su creencia es un hombre que vive en insinceridad y en mentira. El hombre que no quiere pensar en ciertos problemas eternos es un embustero, y nada más que un embustero.¹¹⁵

Queda claro, entonces, que aquella verdad que se practica es la más importante de todas, es la que fundamenta a todas las otras verdades con las que el hombre se relaciona, ya por adecuación, ya porque él mismo las crea. Verdad es, pues, aquello que uno *quiere* y *busca*, sea esto alcanzable o no lo sea, se supedita a la realidad mundana por la que el hombre anda regularmente o pertenezca a un ámbito distinto, al de sus deseos y anhelos. En ese sentido, el hombre quiere algo que es imposible: su propia eternidad, pero ya que habita en el mundo, también es natural que *quiera* hacer de éste un lugar en donde pueda vivir más o menos bien, por lo que busca los medios más adecuados para sobrevivir. Por tal motivo, la razón viene a jugar el papel de *ancilla*, es decir, de esclava de la voluntad, de lo que uno mismo *quiere*; por supuesto que también lo es de esas feroces ansias de inmortalidad, de esa voluntad de vivir y perdurar, sólo a partir de esto es que se desprende toda teorización y posible conocimiento.

El conocimiento, pues, se origina en la *necesidad* humana, consiste en las ansias de querer algo más, sea de esta realidad o lo sea de otra, de modo que, aunque también es una parte esencial y distintiva del hombre, no es el rasgo que Unamuno estime más, sino el de carácter volitivo. Frente a tal afirmación, el filósofo vasco sostiene que el hombre, por naturaleza, ansía vivir y resguardarse, y para ello necesita conocer, de tal manera que pueda procurarse los medios más adecuados para sobrevivir y vivir más. Por ello, reparte la facultad epistemológica en dos secciones:

- 1) apetito de conocer para vivir

¹¹⁴ CN, p. 94.

¹¹⁵ VV, pp. 383-384.

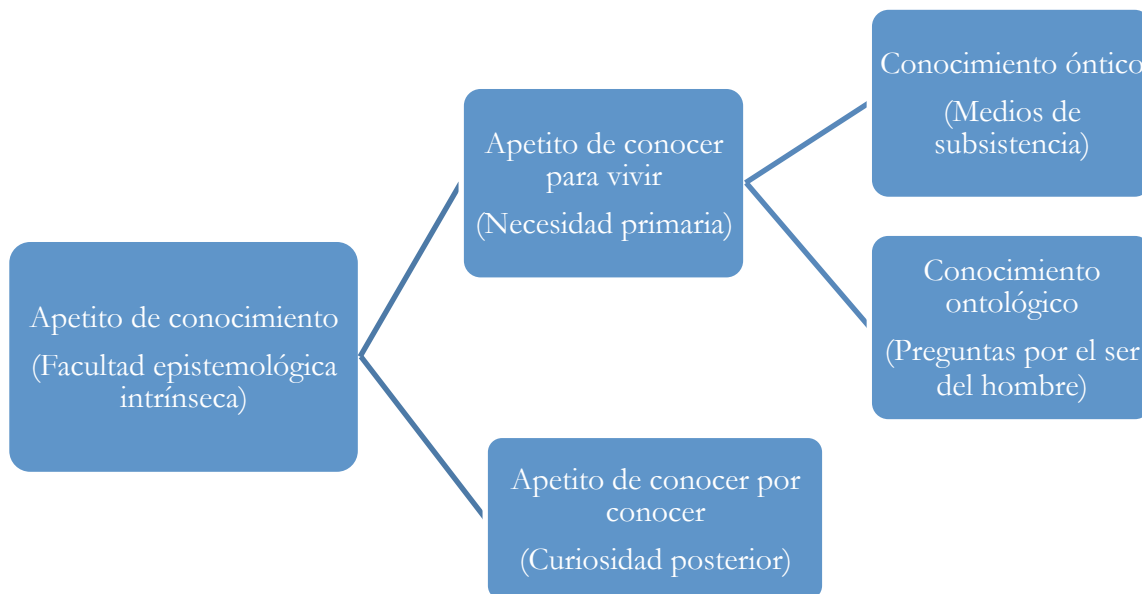
2) apetito de conocer por conocer.

El primero se remite a la *necesidad*, por lo que se trata de un conocimiento que se busca para vivir y dotarse de los medios indispensables para esa tarea; por lo tanto, se trata de un conocimiento existencial; mientras que el segundo está remitido a la curiosidad, a la satisfacción secundaria del querer saber qué son las cosas, cómo son, para qué sirven, etc. A este último es al que se refería Aristóteles, y sobre el que discutieron ampliamente las filosofías modernas. Para Unamuno este conocimiento es secundario, puesto que siempre es posterior a la vida misma; en cambio, el conocimiento existencial es el que siempre se asoma para reclamar atención, pues su origen es por entero vital. Este conocimiento se subdivide, a su vez, y de acuerdo con Unamuno, en dos partes: en el conocimiento que defiende el instinto de conservación y el que defiende el instinto de perpetuación. Dice Segundo Serrano Poncela:

El instinto de conservación se conforma con un conocimiento óptico de las cosas, no va más allá de cubrir la necesidad inmediata de mantenerse vivo. El instinto de perpetuación reclama un tipo ontológico de conocimiento que tiende a satisfacerse respondiendo a las siguientes preguntas: “¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo?” “¿A dónde voy y a dónde va cuanto me rodea?” Ambas apuntan a un vivir intemporal, hacia atrás y hacia delante de la vida vividera, terrenal [...] Este afán por un conocimiento ontológico es un irrestañable anhelo que acompaña al hombre a lo largo de la cultura; más aún, resulta consustancial con su existir. Nace de su raíz existencial.¹¹⁶

¹¹⁶ Segundo Serrano Poncela, *op. cit.*, p. 128.

Modelo epistemológico de Unamuno:



Los dos tipos de conocimiento que se desprenden del apetito de conocer para vivir, es decir, del conocimiento existencial: el conocimiento óntico (que obedece al instinto de conservación) y el conocimiento ontológico (que obedece al instinto de perpetuación), guardan ciertos paralelismos entre sí, teniendo cada uno un valor y un alcance parecido en sus respectivas vías. Dice Unamuno:

Y si hay una realidad que es, en cuanto conocida, obra del instinto de conservación personal y de los sentidos al servicio de éste, ¿no habrá de haber otra realidad, no menos real que aquella, obra, en cuanto conocida, del instinto de perpetuación, el de la especie, y al servicio de él? El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano; el instinto de perpetuación, el amor, en su forma más rudimentaria y fisiológica, es el fundamento de la sociedad humana.¹¹⁷

Y continúa Don Miguel:

¿Por qué hemos de negar realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se lo concedemos a las del hambre o instinto de conservación? Porque si se dice que estas otras creaciones no lo son más que de nuestra fantasía, sin valor objetivo, ¿no puede decirse igualmente de aquellas que no son sino creaciones de nuestros sentidos? ¿Quién nos dice que no haya un mundo invisible e intangible, percibido por el sentido íntimo que vive al servicio del instinto de perpetuación?¹¹⁸

¹¹⁷ DSTV, pp. 127-128.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 129-130.

El instinto de conservación es el que, de alguna manera, procura prolongar la temporalidad del ser humano en el mundo, mientras que el instinto de perpetuación hace que el hombre se ponga en contacto con las demás conciencias a través del amor, y con la Conciencia Universal, que es Dios, a través de la fe. Y de igual forma, este instinto, provoca el empuje a querer perpetuarse a través de los hijos, procreando así otros seres que, según Unamuno, pueden prolongar en esta vida terrenal la faz de quien los ha procreado. Por tal razón, no es aventurado sostener que este instinto tiene en su seno una dimensión de eternidad. En consecuencia, José Sarasa San Martín sostiene que:

[...] a los dos tipos de conocimiento les corresponden dos tipos de realidades. Es decir, estos conocimientos tienen una correspondencia con lo real y, aunque no logren penetrar en ello, por lo menos, sienten e intuyen su existencia. De tal manera que, en cierto modo, *crean la existencia*, al menos, en la medida en que la conocen o intuyen. Por consiguiente, es el conocimiento el que, empujado por la necesidad, determina la realidad, y no a la inversa.¹¹⁹

Esta afirmación pone en claro que ambos instintos: el de conservación y el de perpetuación, tienen el cometido de fungir como motores, o como la fuerza cinética que impulsa al hombre a crear su propia realidad; en otras palabras, el hombre se construye el mundo a partir de las necesidades que brotan de sus instintos.

Mientras que el instinto de conservación se encarga de producir el conocimiento racional y de crear la verdad del mundo perceptible; el de perpetuación, por su parte, produce el conocimiento vital, crea la realidad necesaria para las exigencias inmortalizadoras del ser humano. Análogamente, el conocimiento racional tiene como facultad a la razón y como medio al fenómeno; mientras que el conocimiento vital a la fantasía como facultad y al amor como medio. En ambos casos, lo que se observa es que la realidad toda, la temporal y la eterna, en las que *ha de vivir el hombre*, ya por hecho físico, ya porque es su ferviente deseo, se determina siempre a partir de las necesidades humanas, por lo que siempre es posterior, es decir, que no está dada previamente sino que se estructura y se crea con base en los instintos. La única realidad anticipada es aquella que se distingue como la condición temporal o finita del ser humano, realidad que no se quiere, que se repele y ante la que se debe oponer la fuerza vital.

¹¹⁹ José Sarasa San Martín, *op. cit.*, p. 166. Las cursivas son mías.

SEGUNDA PARTE

La llaga en la carne. El sentimiento trágico y la religión

*Oye mi ruego Tú, Dios que no existes,
y en tu nada recoge estas mis quejas,
Tú que a los pobres hombres nunca dejas
sin consuelo de engaño. No resistes
a nuestro ruego y nuestro anhelos vistes.
Cuando Tú de mi mente más te alejas,
más recuerdo las plácidas consejas
con que mi alma endulzóme noches tristes.*

Miguel de Unamuno, *La oración del ateo*.

2.1. Fragilidad humana y conciencia de la muerte

Se ha visto que toda suerte de conocimiento humano se origina en la necesidad, y más concretamente en el apetito, el cual responde al deseo de procurarse los bienes más adecuados para la subsistencia. De hecho, el conocimiento científico más aguzado, en el fondo, no tiene otra finalidad más importante que no sea la de encontrar los métodos o los procedimientos que permitan al hombre mantenerse en la existencia, se esté o no consciente de ello. En ese sentido, todo conocimiento se da a partir del impulso primigenio de querer vivir. Confirma Unamuno, siguiendo a Spinoza:

Recordemos ante todo una vez más, y no será la última, aquello [...] de que cada ser se esfuerza por perseverar en él, y que este esfuerzo es su esencia misma actual, e implica tiempo indefinido, y que el ánimo, en fin, ya en sus ideas distintas y claras, ya en las confusas, tiende a perseverar en su ser con duración indefinida y es sabidor de este su empeño.¹²⁰

Por consiguiente, si el hombre tiene la vertiginosa pretensión de conocer la realidad que le rodea para así dominar y manipular el mundo, es porque con ello busca, en un primer momento, guarecer su propia vida y, al mismo tiempo, extenderla. Esto es así porque el conocimiento, a través de la ciencia, la técnica, etc., ofrece la posibilidad de tener certezas

¹²⁰ DSTV, pp. 143-144. Unamuno apela a las expresiones del filósofo holandés en su *Ética* para mostrar cuál es el ímpetu más vehemente en el hombre. Véase Baruch Spinoza, *op. cit.*, pp. 110-111. Sin embargo hay que considerar que el filósofo vasco no asumió nunca la metafísica de Spinoza, sino que solamente coincidía en el postulado de que todo ser persevera en su ser y, además, según lo deja ver, lo consideraba desde un punto de vista meramente antropológico.

diáfanas, lo cual representa el cobijo y el amparo de la más propia existencia. Una vez que ha satisfecho esta necesidad, que obedece al instinto de conservación, el hombre se vierte en la búsqueda de otro tipo de certezas que tienen que ver con su propia realidad material-espiritual y con su ser y, como es natural, busca que tales certezas sean tan claras y distintas como las verdades matemáticas.¹²¹ De ahí que, según lo deja ver la historia del pensamiento occidental, el hombre se haya empeñado en “dirigir bien su razón”,¹²² dado que a través de los suntuosos métodos y sistemas que ésta ha elaborado, se ha podido descifrar y comprender gran cosa de lo que antes era inescrutable respecto a la naturaleza y al mundo en general, por lo que el hombre llegó a suponer que sucedería lo mismo con las cuestiones vitales más significativas, es decir, con las que tienen que ver con su propia vida: con la razón de su existir y con su destino final; mas no tardó en darse cuenta de que la vida, en su sentido más general, compuesta por un sin fin de cualidades materiales y espirituales que la configuran en una complejísima unidad personal, es inaprensible para el intelecto. Esto es así porque la razón es materialista, pues opera sobre verdades objetivas, claras y distintas “a todas luces”, por lo que evidentemente sólo se puede atener a la materia, a los cuerpos y a los órganos físicos, y niega todo lo que no sea palpable o demostrable “objetivamente” y, por ende, todo lo espiritual-afectivo. De igual forma es monista, en tanto que solamente pretende comprender, aprehender y explicar el universo, y para ello no necesita que el hombre tenga claro por qué está aquí ni cuál es su destino último en tanto personalidad individual.¹²³

Esta necesidad del hombre por explicarse las razones de su existencia y el derrotero final de la misma, brota de su instinto de perpetuación, el cual no tiene otra finalidad que la de saberse afianzado en el ser, es decir, de comprenderse como un ser de veras, un ser pleno y atestado de ser, de realidad, si es posible en esta vida y si no en la otra. El instinto de perpetuación, pues, es una tendencia del corazón mucho más profunda aun que el instinto de conservación, en tanto que despierta en el hombre el colérico anhelo de eternidad y quizá, en

¹²¹ Cf. DSTV, p. 221. Dice Unamuno: “Las matemáticas son la única ciencia perfecta en cuanto suman, restan, multiplican y dividen números, pero no cosas reales y de bulto; en cuanto son la más formal de las ciencias. ¿Quién es capaz de extraer la raíz cúbica de este fresno?” Con estas palabras, el bilbaíno muestra su rechazo a la injerencia del método científico en las cuestiones vitales más profundas, las que tienen que ver con el destino final del hombre y la razón última de su existir. Y ello es así porque las verdades de la razón, que son las que ofrecen los métodos científicos, basados todos en las matemáticas, jamás se remiten a algo real y concreto, a las personas de carne y hueso que viven y quieren vivir. En cambio, las verdades de la vida, esas que cada individuo descubre en su interior y que son propias y únicas en cada caso, son las que deberían tener prioridad, puesto que sostienen todo el engranaje de la existencia, incluso de aquellas otras verdades de la razón, en tanto que les otorgan un cause y las ponen al servicio de la vida.

¹²² Como fue el objetivo de Descartes al plantear las reglas de su metodología sistemática.

¹²³ Cf. DSTV, pp. 207-208.

modo alguno, la conciencia de tal anhelo. Ante tales circunstancias, el hombre tuvo a bien darse cuenta de que la vida, en su integridad, es escurridiza intelectualmente. “La razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; a donde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte”.¹²⁴

En consecuencia, al no poder alcanzar con la razón las certezas del por qué y del para qué de la propia existencia ni del destino último de la misma, el hombre experimenta un profundo sentimiento de vacío, un “hueco ontológico” —como lo llamaría años más tarde Jean Paul Sartre—, lo cual implica el desplome anímico del individuo y la fricción de su endeblez ontológico constitutivo, es decir, de su propia fragilidad.

Este sentimiento llega a su punto más álgido en los momentos de crisis, de ahogo espiritual, donde, precisamente, la interioridad se ve extenuada y herida y junto con ella todo el ser del hombre, el cual se precipita hacia un abismo de incertidumbre, desasosiego, agonía y, en no pocas veces, de intemperancia ante tal situación. Ciertamente, el mismo Unamuno es un claro ejemplo de una vida embalada en crisis, dado que el contexto finisecular del XIX, por un lado, y los continuos embates emocionales (sobre todo religiosos) que él mismo padeció, por el otro, hicieron del filósofo vasco un caso emblemático de pensamiento cimbreado y en constante agonía. Y es que, como bien se dijo, una crisis profunda pone en entredicho las bases más firmes sobre las que se apoya el mundo, la realidad toda y, por ende, la propia existencia de quien la padece. De ahí que un agobio espiritual, que trastoque los confines de la razón, sea capaz de convertir en bagatela toda suerte de ciencia y de saber racional con pretensiones universales. Apuntando a ello, Unamuno expresa, a través de su personaje Augusto Pérez: “Los hombres no sucumbimos a las grandes penas ni a las grandes alegrías, y es porque esas penas y esas alegrías vienen embozadas en una inmensa niebla de pequeños incidentes. Y la vida es esto, *la niebla*.”¹²⁵ De lo cual se sigue que, para Don Miguel, la realidad despojada de sus decorados no es otra cosa que una inmensa maya recubierta por puntos dispersos y unidos en donde todos ellos se mueven, y configuran el ser más propio del hombre, que se conjetura en la incertidumbre y en la inestabilidad.

La fragilidad humana no sólo se manifiesta ante la imposibilidad de alcanzar un conocimiento íntegro de la realidad y del ser, sino también en las situaciones vitales más ordinarias como puede serlo una enfermedad, pues quien padece una alteración física se ve

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 254-255.

¹²⁵ NB, p. 350. Las cursivas son mías.

afligido y mermado en sus capacidades, palpando sus limitaciones más propias y viéndose lacerado en su conciencia. Esto indica que el menoscabo del cuerpo no sólo es un hecho fisiológico sino también existencial, en tanto que, al desarticular la estructura habitual de la conciencia, los confines del ser más propio quedan, igualmente, trastocados, haciendo notar que la vida del hombre y, por ende, todo ser es tan frágil y disperso como la niebla, poniendo en el tela de juicio el sentido mismo de su existencia.¹²⁶ Dice Unamuno: “Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada”.¹²⁷ Esto resulta más claro cuando se tiene conciencia de la muerte, de la temporalidad irremediable a la que, por naturaleza, el hombre está abocado y proyectado.¹²⁸

Esta experiencia emocional y enteramente subjetiva es la que llevó a Unamuno a hacer literatura de su dolor, pues a través de ella pudo expresar mejor, y de una forma más libre, ese hondo sentimiento de nimerdad ontológica, el cual calcinó su espíritu al grado que ya no pudo vivir en paz el resto de su vida. De ahí que él mismo se proyecta, sin duda, en el drama que viven dos de sus personajes de novela más importantes: Augusto Pérez en *Niebla* y el Padre Manuel en *San Manuel Bueno, mártir*. Por ello, y en medio de una profunda congoja espiritual, Don Miguel se pregunta, a través de Augusto Pérez lo siguiente:

¿No es acaso todo esto un sueño de Dios o de quien sea, que se desvanecerá en cuanto Él despierte, y por eso le rezamos y elevamos a Él cánticos e himnos, para adormecerle, para cunar su sueño? ¿No es acaso la liturgia de todas las religiones un modo de brezar el sueño de Dios y que no despierte y deje de soñarnos?¹²⁹

Estas preguntas saltan a la vista del hombre que ha tocado su propia nadería, de quien se ha visto hundido en la completa incertidumbre y ha detestado que todos sus empeños por apropiarse de la realidad para hacerse él mismo plenamente real están condenados al fracaso, al

¹²⁶ Para Unamuno, sólo es verdadero lo alcance el más alto grado de ser que, como ya se verá, éste se refiere a la vida eterna. En otras palabras, para el bilbaíno, sólo es real lo que perdura, lo que se proyecta en la eternidad.

¹²⁷ DSTV, p. 279.

¹²⁸ La diferencia entre los animales y el hombre, a demás de la conciencia de la finitud, es el hecho de que éste último se identifica por no solamente ser, como lo es un animal, sino que *se es*, que se reconoce por serse. De ahí que: “*Serse*, según esto, es propio de la persona, que inicia su marcha en el ser por la conciencia que tiene de sí. De todo ello se ha de concluir, siguiendo a Unamuno, que el animal es algo que no pasa nunca de mero ser. Mientras que la persona siempre es un ser capaz de serse.” Véase Enrique Rivera, *Unamuno y Dios*, pp. 27-28.

¹²⁹ NB, pp. 444-445.

igual que toda proyección del futuro sobre una base inequívoca. Sin embargo, tampoco puede renunciar a ese propósito dado que está inscrito en su propia naturaleza.¹³⁰

Aunado a esto, el sentimiento de futilidad ontológica se inflama ansiosamente cuando, pensando un poco en sí mismo —como lo hace el personaje de Augusto Pérez—, el hombre se da cuenta de que quizá con la muerte física se termine toda posibilidad de ser, por tal motivo, y en un acto de suma desesperación, Augusto ruega a su creador, Don Miguel, que no le quite la vida, que quiere seguir viviendo, aun cuando lo tenga que hacer atormentado y dolorido, pese a todo ello quiere conservar su yo y no desdibujarse en la nada.¹³¹ Ante la tajante e inmovible negativa de Don Miguel, y viendo que sus súplicas de nada le sirven ante la decisión del autor, Augusto, en forma de reproche, le expresa:

No quiere usted dejarme ser yo, salir de la niebla, vivir, vivir, vivir, verme, oírme, tocarme, sentirme, dolerme, serme [...] Pues bien, mi señor creador don Miguel, ¡también usted se morirá, también usted, y se volverá a la nada de que salió...! ¡Dios dejará de soñarle! ¡Se morirá usted, sí, se morirá, aunque no lo quiera; se morirá usted y se morirán todos los que lean mi historia, todos, todos, todos, sin quedar uno!¹³²

Con lo cual, el personaje expresa cuál es su más ferviente deseo y, al mismo tiempo, su más agobiante temor: el vivir para morir. Y es que, efectivamente, si todo acaba en la tumba, y más propiamente en la nada, la vida no tendría ningún sentido último, sería una mera ficción, una niebla dispersa y carente de estabilidad, o simplemente no más que un sueño. La poderosa razón, por su parte, sólo puede probar que el cuerpo fenece, que no hay nada más allá después de esta vida y que todo el ser de un hombre concluye cuando exhala su último aliento, de modo que no apoya el anhelo de inmortalidad, más bien al contrario, tiene el propósito de abatirlo. Dice Unamuno: “Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que, en rigor, la razón es *enemiga de la vida*”.¹³³ Y si no hay más realidad que aquella que la razón muestra, entonces, resulta imposible la posibilidad de otra vida además de esta que se tiene, como lo predicaban no pocas religiones.¹³⁴

¹³⁰ En este sentido, Unamuno se desvincula de las propuestas existencialistas que sostienen que el hombre es un ser que carece de esencia. Para Don Miguel, al igual que para Spinoza, la esencia misma del hombre es el deseo, la voluntad que quiere querer. Véase Baruch Spinoza, *op. cit.*, p. 154.

¹³¹ Cf. NB, pp. 536-537.

¹³² *Ibid.*, pp. 537-538.

¹³³ DSTV, p. 220.

¹³⁴ La *meditatio mortis* es el rasgo distintivo del pensamiento unamuniano y donde se enmaraña todo su sentimiento trágico de la vida. Esto es así porque en cualquier momento de la vida puede surgir la pregunta del “¿después de

Este es el insoportable martirio del Padre Manuel —protagonista de *San Manuel Bueno, mártir*—, quien, pese a que tiene que cargar con el peso constante de esa duda opresiva, se ve obligado a llevar a la gente de Valverde de Lucerna la Buena nueva de Jesucristo, que se resume en la consecución del Reino de Dios, y en la posibilidad de la vida eterna, aun cuando él mismo no se encuentre plenamente convencido de ello.

El primer pasaje de la novela donde Unamuno retrata ese perpetuo estado de ánimo del protagonista, es al describir el momento en el que en plena misa los feligreses repetían al unísono la oración del Credo, y al llegar a la frase: “creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable...”, el párroco quedaba atónito y su voz parecía que se ahogaba al proferir tal sentencia. Esto era así porque no contaba con la certidumbre de que, efectivamente, la carne y la conciencia más personal tuvieran más vida que esta. De modo que la decisión del Padre Manuel fue mantenerse en continua acción, involucrándose de lleno en los asuntos de cada uno de los feligreses y del pueblo en general, pues con sus acciones pretendía ahuyentar esa zozobra que aquejaba su espíritu.¹³⁵ Unamuno hace notar que en la actitud del párroco hay un intento por escamotear la doble realidad más contundente: que la realidad material muestra que el hombre va a morir y que racionalmente sólo se puede tener la certeza de que esa corporalidad se perderá del todo, ya que en el fondo sólo se vislumbra y se intuye la nada más desoladora y radical. De ahí que en uno de sus sonetos exprese lo siguiente:

*Nada es el tope del mundano empeño;
nada es el fondo de la vida es sueño;
nada, el secreto de cada alborada.
Nada es del río del vivir la rada;
de nada es la madera de aquel leño
que elevó a Don Quijote a Clavileño*

esto, qué más...?”, lo cual desmonta cualquier sentido que pudiera haberse otorgado a la existencia y pone en jaque al individuo en toda su integridad, en todo su ser.

¹³⁵ Cf. Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir* (en adelante SMBM), pp. 123-125. En esta obra, Unamuno hace notar que el conflicto más grande para el Padre Manuel era el que vivía en su conciencia, dado que estaba obligado a sostener ante sus feligreses la fe en la resurrección y el señorío de Dios aun cuando él mismo no creía en ello. Sin embargo, el párroco estaba convencido de que era necesario fomentar esa creencia entre la gente del pueblo porque eso les ayudaba a sostenerse en la existencia, les ayudaba a vivir más plenamente sin tener que sentirse amenazados o abatidos ante la idea de tener que perecer una vez y para siempre, tarde o temprano. Este conflicto interno supone una lucha agónica que no tiene final, es un constante debatirse entre la verdad y la mentira, entre la razón y el sentimiento, entre el ser y el no-ser. De igual forma, para Vicente Marrero, Gregorio Marañón, entre otros, *San Manuel* es la novela que contiene el más íntimo y profundo sentimiento unamuniano, puesto que la historia nació de la idea que un día tuvo Don Miguel al imaginarse qué habría sido de él si se hubiera ordenado sacerdote, gozando de la confianza de todo su pueblo, siendo admirado y reconocido por su gente, pero sin tener una gota de fe. ¿Se hubiera él, acaso, atrevido a quitarles la ilusión a todos esos feligreses que lo idolatraban y que guardaban la esperanza en la otra vida? No, ciertamente no lo hubiera hecho, su misión hubiera sido exactamente la misma que la del Padre Manuel, quien se consolaba consolando a los demás, inculcándoles una fe que él mismo no tenía. Véase Vicente Marrero, *El Cristo de Unamuno*, p. 57.

*y fue la nada su postrer almohada.
Nada, nada, nada... y nada oscura,
Tiniebla que se cuaja en negro manto
Para abrigarnos en la sepultura...*¹³⁶

En otro pasaje de *San Manuel*, el protagonista reconoce el miedo que le causa la soledad, de modo que quiere huir de esos silencios, de ese vacío y, sobre todo, de sí mismo, por lo que asegura: “Yo no debo vivir solo; yo no debo morir solo. Debo vivir para mi pueblo, debo morir para mi pueblo”.¹³⁷ Con lo cual deja ver que, de manera regular, el hombre tiende a absorberse en una esfera que le haga sentirse parte de algo, al tiempo que busca ser reconocido por otros.¹³⁸ Cuando esto sucede, el peso de sentirse nada frente al mundo y de experimentar la precaria y efímera individualidad del yo, se mitiga o, por algún tiempo, se olvida, por lo que el Padre Manuel añade y reconoce: “Yo no podría llevar solo la cruz del nacimiento”.¹³⁹ Todo esto hace notar que el párroco experimentaba un profundo sentimiento de abandono, una tremenda congoja al no saber qué hay más allá de esta vida para él y para sus feligreses, Unamuno describe ese sentimiento como si toda la existencia del Padre Manuel flotara en una niebla sin dirección ni sentido.

Lo anterior es un claro indicio de que no sólo teóricamente a través de sus personajes de ficción, sino también en su propia vida, Don Miguel experimentó el horror y la angustia de saberse finito, proyectado hacia la muerte, lo que le significaba una desaparición total y definitiva.¹⁴⁰ Por lo cual, según el filósofo vasco, el pánico ante este desvanecimiento íntegro en

¹³⁶ Miguel de Unamuno, *De Fuerteventura a París* (en adelante FP), Sonetos C y CI, p. 349.

¹³⁷ SMBM, p. 129.

¹³⁸ Unamuno expone un pasaje en el que denota su cambio emocional, pues de haber sido un hombre que tendía a la ciencia y al saber racional, los problemas personales y la crisis religiosa de 1897 lo pusieron de frente con su propia vida y su irremediable precariedad ontológica. Dice el vasco: “Vivía dormido, sin pensar en tales cosas, perdido en mis proyectos y mis estudios, confiado en la razón, como viven otros. Vivía alegre y animoso, sin pensar en la muerte más que como se piensa en una proposición científica y sin que su pensamiento me diera más frío ni calor que el que me da el del que el sol apagará un día. He vivido como viven los más de mis amigos, dejándome vivir y soñando en dejar algo y en aportar mi partecilla a la obra del progreso. He vivido discutiendo de filosofía, arte y letras y como si todo esto fuera eterno. He vivido como viven los que se llaman sanos de espíritu, fuertes de él, equilibrados y normales, considerando a la muerte como a una ley natural y necesaria condición de la vida. Y he aquí que ahora no puedo vivir así y veo esos años de ánimo, de bríos de lucha, de proyectos y de alegría como unos años de muerte espiritual y de sueño”. Véase DI, pp. 836-837.

¹³⁹ SMBM, p. 130.

¹⁴⁰ No obstante, el personaje de Pachico Zabalbide, protagonista de la primera obra narrativa que Unamuno escribió: *Paz en la guerra*, encara el problema de la temporalidad y de la nada de un modo un poco distinto a como lo hacen Augusto Pérez y el Padre Manuel, respectivamente, pues para Zabalbide el verdadero problema no es quedar disuelto en la nada de una vez y para siempre, sino que quede un resquicio suficiente de su propia conciencia para sentirse completamente solo y vacío. Dice Pachico: “¡Tener que pasar del ayer al mañana sin poder vivir a la vez en toda la serie del tiempo! Tales reflexiones le llevaban en la oscuridad solitaria de la noche la emoción de la muerte, emoción viva que le hacía temblar a la idea del momento en que le cogiera el sueño, aplanado ante el pensamiento de que un día habría de dormirse para no despertar. Era un terror loco a la nada, a

la nada es la tragedia más atroz que puede enfrentar el ser humano, de tal manera que es preferible asegurarse una vida en el infierno, en esa eternidad llena de pena y de dolor, antes que disolverse de una vez y para siempre en la nada, por lo que afirma en una de sus proyecciones: “[no] veía más verdadero infierno que la nada y su perspectiva”.¹⁴¹ Y en otra parte expresa acongojadamente:

*El más profundo problema,
el de la inmortalidad
del cangrejo, que tiene alma,
una almita de verdad.
Que si el cangrejo se muere
todo en su totalidad
con él nos morimos todos
por toda una eternidad.*¹⁴²

Aunque la razón colisiona contra el anhelo de inmortalidad que anida en el corazón del hombre, tampoco es posible tener la certeza absoluta de que todo termina con la muerte del cuerpo, por ello sostiene Unamuno: “Tan inconcebible es la inmortalidad del alma, como es, en rigor, su mortalidad absoluta”.¹⁴³ Por lo que el problema de la muerte se torna en una cuestión aporética en la que va en entredicho la vida misma.

Las dudas en las que se juega por entero el ser del hombre son dudas vitales, dudas vivas, que, sin objeciones, son las que deben importar más al individuo de carne y hueso; en cambio, las otras dudas, aquellas que tienen que ver con el conocimiento del mundo, las dudas racionales, son siempre posteriores y sólo existen porque hay un ser que es capaz de elaborarlas. Por ello, la duda cartesiana no es más que una duda “de estufa”,¹⁴⁴ un elemento cómico que, según Don Miguel, sólo se remite a asuntos teóricos, provisionales que pretende, fallidamente, dudar absolutamente de todo, incluso de la propia existencia de donde brota tal

hallarse solo en el tiempo vacío, terror loco que sacudiéndole el corazón en palpitaciones, le hacía soñar que, falto de aire ahogado, caía continuamente y sin descanso en el vacío eterno, con terrible caída. Aterrábale menos que la nada en el infierno, que era en él representación muerta y fría; más representación de vida, al fin y al cabo”. Esa soledad inmensa en donde el yo de este personaje siente que puede quedar anegado, es, precisamente, lo que tanto le horroriza, pues para él sería preferible disolverse por completo en la nada y aniquilarse enteramente antes que quedar en la completa soledad sin nada alrededor, sin nada que equilibre la vida, sin nada que implique vivir en lucha, en agonía, pues esa lucha siempre es y mantiene al ser, pero una soledad tan absoluta es mucho peor que vivir en agonía e, incluso, que morir del todo. Véase Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra* (en adelante PG), p. 133. Sin embargo, debido a que esta obra pertenece a la etapa previa a la crisis religiosa que padeció el bilbaíno, no abordaré con precisión los problemas que de ella se desprenden, por lo que baste con lo parangonado hasta aquí.

¹⁴¹ DSTV, p. 152.

¹⁴² CN, p. 106.

¹⁴³ DSTV, p. 245.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 243-244.

pretensión. La duda, pues, en Unamuno es un asunto mucho más serio, es aquella que pone a la vida en tela de juicio e impele a defenderla, es decir, que además supone una lucha en pos la propia vida. Dice Unamuno: “¿Y qué es dudar? *Dubitare* contiene la misma raíz, la del numeral *duo*, que *duellum*, lucha. La duda [...] que no la cartesiana o duda metódica, la duda de vida — vida es lucha—, y no de camino —método es camino—, supone la dualidad del combate.”¹⁴⁵

Precisamente, Don Miguel notaba que la condición ontológica del hombre estaba rota en su interior y que era incompleta, pues mientras su anhelo de eternidad tiraba con toda su fuerza hacia un posible futuro continuamente, su razón se precipitaba al lado contrario para mostrarle su frágil condición y su irremediable finitud, derivando esto en una ferviente pasión contradictoria que desgarraba enteramente su ser, el cual se jugaba en una perpetua agonía entre el saber y la incertidumbre, entre el ser y el no-ser.

¿De qué sirve la ciencia, la técnica y las filosofías que se jactan de poder alcanzar “la verdad”, de abrazar la totalidad del Universo, si no pueden aliviar la pena del desgarramiento interior, si no pueden evitar que el hombre perezca y si no pueden garantizar la subsistencia de la personalidad individual? Evidentemente, sólo para proporcionar un tibio bienestar, una vida más o menos soportable en la que el yo pueda asirse de algo meramente quebradizo y efímero, tanto como él. La conciencia de todo esto hizo que Don Miguel guardara un profundo rencor y menosprecio por la ciencia arrogante y pretenciosa, que logró maravillar a muchas de las mentes más lucidas del pensamiento occidental decimonónico, pero, a pesar de todo, no logró dar respuesta a las inquietudes más apremiantes para el hombre de carne y hueso, ese que no está construido de ciencia ni de técnica, sino que éstas son, en todo caso, creadas y acrecentadas por él. Afirma ásperamente Unamuno:

Si todos estamos condenados a volver a la nada, si la humanidad es una procesión de espectros que de la nada salen para volver a ella, el aliviar miserias y mejorar la condición temporal de los hombres no es otra cosa que hacerles la vida más fácil y cómoda y con ello la perspectiva sombría de perderla: es la felicidad de la infelicidad...si no hay fin en la creación, todo esto es un verdadero absurdo.¹⁴⁶

No obstante, el hombre no puede renunciar a la razón, como ya antes se dejó ver, pues ésta también lo constituye y lo ancla en la vida, permitiéndole moverse y desarrollarse en el mundo. Por lo tanto, su situación es mucho más compleja de lo que puede advertirse a simple

¹⁴⁵ AC, p. 33.

¹⁴⁶ Miguel de Unamuno, “Carta a Jiménez Ilundain”, publicada por la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, julio-agosto, 1948, citada por: Segundo Serrano Poncela, *op. cit.*, p. 103.

vista, dado que, por un lado, sus más vehementes deseos le impulsan y le dan cauce en la existencia, otorgándole motivos reales para vivir, mientras que, por otro lado, él mismo se ve obligado a reconocer que tales deseos se contraponen a la realidad racional y se escabullen de ésta, sin que quepa ninguna posibilidad de justificación de ellos. Dice Unamuno, como si fuera la única certeza que tiene:

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas. Pensar es hablar uno consigo mismo, y el habla es social, y sociales son el pensamiento y la lógica. Pero ¿no tienen acaso un contenido, una materia individual, intransmisible e intransferible? ¿Y no está aquí su fuerza?¹⁴⁷

Este es el drama humano más significativo, el más crucial y el más esencial, dado que haga lo que haga el hombre, jamás podrá renunciar, ontológicamente, a esta base conflictiva y áspera, por lo que añade:

La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. Flotamos en un medio vago entre estos dos extremos como entre el ser y la nada, porque el escepticismo completo sería la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre. Pero no le es dado anodarse; hay en él algo que se resiste invenciblemente a la destrucción, yo no sé qué fe vital, *indomable hasta para su voluntad misma*. Quiéralo o no, es menester que crea, porque tiene que obrar, porque tiene que conservarse. Su razón, si no escuchase más que a ella, enseñándole a dudar de todo y de sí misma, le reduciría a un estado de inacción absoluta; perecería aun antes de haberse podido probar a sí mismo que existe.¹⁴⁸

Ahora es pertinente hablar del doble problema que se desprende del terrible dolor de saberse y sentirse efímero, inestable y, por ende, irreal en este mundo; es decir, de las ansias feroces de conquistar la inmortalidad y del medio por el que se sostienen y resguardan tales ansias: la religión.

¹⁴⁷ DSTV, p. 222.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 254. Las cursivas son mías.

2.2. ¡Ecce homo! Sufrimiento, ansias de inmortalidad y origen de la religión

*Sufro, mi Dios, todo tu peso
al perderme en tu Creación;
es mucha agua la mar, por eso
se me hace fuego el corazón.*

Miguel de Unamuno, *Cancionero*.

Flagelado, vestido con un manto púrpura y una corona de espinas que llagaba su frente y su cabeza, fue como Pilatos presentó a Jesús en el pretorio para que el pueblo judío lo juzgara de acuerdo a sus leyes.¹⁴⁹ De igual forma, Unamuno desvela en su obra lo que ante sus ojos es la condición del hombre despojada de cualquier decorado; en ese sentido, el hombre se presenta como un ser desgarrado entre el deseo de vivir y de hacerlo por siempre, y la realidad material que, por medio de la razón, marca con su rúbrica el único destino posible: la muerte. Al respecto, el Job del *Antiguo Testamento* es el personaje que mejor puede ilustrar el drama que el ser humano enfrenta en su interior, en tanto que, al haber padecido una serie de brutales infortunios, fue consciente de su precaria situación en cuanto hombre encarado a una realidad física y espiritual desarticulada de la ley judía de la Torah (a la cual se ceñía él mismo), que funcionaba bajo el esquema: causa-efecto. De ahí que el varón de Hus haya planteado lo siguiente:

El árbol tiene esperanza aunque sea cortado y, en efecto, brota y hecha sus renuevos. Aun cuando sus raíces estuvieron envejecidas en la tierra, y su tronco muere en el polvo, al olor del agua retoñará y echará frondosas ramas [...] Pero el hombre una vez muerto, descarnado y consumido, dime, ¿qué se hizo de él? Podrían agotarse las aguas del mar y secarse los ríos, pero el hombre cuando yace, no resucitará [...] no despertará ni volverá en sí de su sueño.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Cf. *Juan*, 19:1-5.

¹⁵⁰ *Job*, 14: 7-12. Job lanza hondas acusaciones hacia Dios por infligirle tantas desgracias que lo mantienen en el abismo del sinsentido y de la angustia. Y así, en medio de esa tensión, por un lado, busca a ese Dios que antes lo había bendecido, que lo protegía y le daba su mano; mientras que, por otro, ese Dios se ha ido, o más bien ha mostrado otra faz completamente distinta a la anterior, ahora es cruel, despiadado y hasta malvado, que ha imputado su maldición en uno de sus siervos más fieles. En otras palabras, Job ansía que Dios lo ampare y lo proteja pero al mismo tiempo quiere tenerlo lejos y se rehúsa a soportar su ira, de lo cual se sigue una situación hostil y angustiante, pero en la que, además, se observa una negativa a renunciar a Dios. Para Rodrigo Segarra, Unamuno personifica magistralmente el drama que el varón de Hus vivió, pues si bien el filósofo vasco no fue víctima de los mismos infortunios que Job padeció, el vínculo que existe entre ambos radica en el tipo de fe que practicaban, al tiempo del carácter rebelde que les caracterizó ante su precaria e involuntaria condición. En ambos casos, hay un afán por querer comprender algo que es, de por sí, incomprensible e, incluso, incommunicable. Véase Rodrigo Segarra, *La fe de Unamuno. Un camino entre la niebla*, pp. 93-126.

Asimismo, el personaje de Unamuno, Augusto Pérez —en quien acaece la misma emoción—, sostiene con seguridad:

Hacer un hombre mortal y carnal, de carne y hueso, que respire aire, es cosa fácil, muy fácil, demasiado fácil por desgracia...matar a un hombre mortal y carnal, de carne y hueso, que respire aire, es cosa fácil, muy fácil, demasiado fácil por desgracia...pero ¿resucitarlo?, ¡resucitarlo es imposible!¹⁵¹

Para Don Miguel, el hombre que percibe su oquedad más propia, que siente que su alma le será arrebatada, que su ser se desdibujará de cualquier horizonte tarde o temprano, que no será más nada, pues quizá ni siquiera el recuerdo de lo que un día fue lo ampare de tan tremebundo y contundente final, tal hombre ha palpado los linderos más profundos del sufrimiento, en tanto que se ha percatado de lo que verdaderamente es. Asimismo, esta percepción acarrea la experiencia de la angustia, del desasosiego y la frecuente turbación del espíritu que se advierte conminado y amedrentado sin que pueda hacer cosa alguna para subsanar su indigencia ontológica. Por ello expresa el bilbaíno: “No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy me siento ser ahora y aquí y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”.¹⁵²

Tal situación en la que, por un lado, se anhela con ahínco vivir eternamente y, por otro, la razón muestra que dicho anhelo es imposible, es la evidente señal de una experiencia agónica, de hostilidad y pugna que se traduce en sufrimiento. Por tal razón, François Meyer asegura:

La intuición original que preside todo el pensamiento de Unamuno consiste totalmente en el sentimiento de un ser que se halla en conflicto consigo mismo, que es enemigo de sí mismo, y que no puede existir sino en virtud de ese conflicto, exasperándolo, agudizándolo y llevándolo hasta su colmo con una pasión desesperada y contradictoria.¹⁵³

El vivir enfrentado consigo mismo, abismado en una tensión constante sin posibilidad alguna de distensión, supone el sufrimiento más cruel que puede experimentar el ser humano, pues en ningún momento puede dejar de ser lo que es: un ser intrínsecamente paradójico, ya que para ello tendría que renunciar a su propia vida por voluntad, lo cual, a los ojos Unamuno, sería la peor aberración que el hombre pudiera cometer, algo contra-natura y anti-humano, en

¹⁵¹ NB, 550.

¹⁵² DSTV, pp. 153-154.

¹⁵³ François Meyer, *op. cit.*, p. 17.

conclusión: una monstruosidad, pues lo propio del hombre es querer vivir y prolongar su existencia más allá de esta vida.¹⁵⁴ Por lo tanto, lo que queda es vivir la asfixia, resistirla y prolongarla, aunque ello implique mantener la pesadumbre, puesto que se trata de sostener la propia existencia que es lo único con lo que se puede contar.

El sufrimiento tiene una connotación claramente negativa, dado que se trata de una experiencia desoladora que se manifiesta como una suerte de poder incomparable sobre quien lo padece, al grado que quien sufre puede verse amargado, confundido, mermado en sus fuerzas, herido en su voluntad y, en una expresión: transfigurado en detrimento de su propio ser, en tanto que despoja a su vida de todo sentido y declina su anhelo vital más básico. Y ello es así porque el sufrimiento rompe con todo vínculo posible entre el hombre (la conciencia personal) y la realidad (el mundo), de modo que esta última se muestra hostil y en oposición a la constitución material y/o espiritual del ser humano, subrayando categóricamente las diferencias entre ambos (el hombre y el mundo). En otras palabras, el sufrimiento tiene el poder de alterar las relaciones entre el hombre de carne y hueso y su realidad más inmediata, de tal manera que aquel puede percibir la refutación de sus necesidades y deseos más entrañables. Por ejemplo, hay en el hombre un anhelo abrasador de eternidad, de trascender los límites que imponen el tiempo y el espacio con el fin de ser siempre y no dejar de ser lo que es, pero la razón y la condición biológica que le constituye le hacen notar que tales deseos son inalcanzables, pues ni siquiera es posible tener la certeza de que exista otra vida después de ésta, mas bien al contrario, con la razón se puede negar que la haya. Sin embargo, no puede desistir de sus deseos y, menos aún, de nutrirlos, pese a que su misma razón sea la que los refute, al tiempo en que tampoco puede prescindir de ésta.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Cf. DSTV, pp. 252-255.

¹⁵⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, pp. 128-139. Lo que ocurre, pues, es que la conciencia humana (el yo más personal), se siente desgarrada, escindida de la realidad, de su propia vida al no poder conciliar los elementos contradictorios en ella. Esta escisión entre la conciencia y la realidad marca el momento de lo que Hegel llamó atinadamente: “conciencia desgraciada”. El concepto de conciencia desgraciada, o conciencia desventurada, indica el tercer momento posterior a la lucha de autoconciencias que se precisa en la *Fenomenología del Espíritu*. Tal momento se define porque la conciencia no logra alcanzar una identificación con la realidad, lo cual se traduce en una experiencia dolorosa y desventurada. Por lo que la conciencia desgraciada es aquella que descubre su propia insuficiencia, que no puede dejar de ser ella misma, que no alcanza la unidad que tanto busca y, por todo ello, se siente dolorida. También puede examinarse a Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 172, donde el autor precisa lo siguiente: “La consciencia de la vida es una separación de la vida misma, una reflexión opositora, de suerte que tomar consciencia de la vida representa saber que la verdadera vida está ausente y hallarse como rechazado junto a la nulidad”. Aunado a esto, el autor ofrece un punto de reflexión interesante donde señala, siguiendo el análisis de la historia que hace Hegel, que el pueblo griego ha sido el más feliz de la historia occidental por permanecer anclado en la vida, procurando siempre una unidad armoniosa conformada por el sí mismo y la Naturaleza, haciendo, pues, que el pensamiento se desplazara a la Naturaleza y la Naturaleza al pensamiento. En cambio, el pueblo judío ha sido el más desgraciado por oponerse

Paradójicamente, el sufrimiento también abre otras dimensiones de la realidad personal en las que previamente no se había reparado, de modo que quien sufre es capaz de voltear la mirada sobre sí mismo, es decir, sobre su propia situación en tanto individuo único e irrepetible para percibirla sin los artilugios que el mundo cotidiano tiende a imponer, y así notarla en su más despejada acepción. Por lo que sostiene Unamuno de manera destemplada:

Es el dolor algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia, que acaso no se nos dio el cuerpo sino para dar ocasión a que el dolor se manifestase. Quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí. El primer llanto del hombre al nacer es cuando, entrándole el aire en el pecho y limitándole, parece como que le dice: ¡Tienes que respirar para poder vivir!¹⁵⁶

En ese sentido, el sufrimiento también acentúa el valor de la subjetividad, al punto en que nada se muestra más importante que ésta.¹⁵⁷ “Cuando surge el dolor, nada más parece existir: ni la razón, ni el análisis, ni la reflexión, ni la paciencia, ni nuestro coraje.”¹⁵⁸ Todo se derrumba para visualizar tan sólo el yo en pleno desabrigo, de modo que se trata de un momento en que la conciencia fija su atención en la interioridad más propia para notarla material y espiritualmente, como cuerpo y alma frágiles y doloridos. Dice Unamuno:

El dolor es el camino de la conciencia, y es por él cómo los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite [...] Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta donde soy, es saber donde acabo de ser, desde donde no soy.¹⁵⁹

Y ello es así porque cuando la vida es placentera y estable, el hombre siente que forma parte de un orden, de tal modo que se olvida de sí mismo para confundirse en ese supuesto equilibrio del mundo, es decir, se en-ajena, y sólo puede ser de nuevo él mismo cuando sufre.¹⁶⁰

continuamente a la Naturaleza, por encontrar y *sentir hondamente* la separación de lo finito y lo infinito, por sentirse alejado de Dios y radicalmente distinto de él. “La conciencia de lo infinito se acompaña entonces de la conciencia de la finitud y toda existencia queda reducida a un ser ahí finito.” Véase J. Hyppolite, *op. cit.*, pp. 173-174.

¹⁵⁶ DSTV, p. 374.

¹⁵⁷ Cf., Ma. Carmen López Sáenz, “El dolor de sentir en la Filosofía de la existencia”, en M. González García (comp.), *Filosofía y dolor*, p. 382. La autora sostiene: “El sufrimiento es un buen indicador de la individualidad, ya que nos revela la irreductible de cada existencia consciente de sí”.

¹⁵⁸ Fernando Barcena, “La prosa del dolor”, en: F. Barcena, (*et al.*), *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, p. 64.

¹⁵⁹ DSTV, p. 283.

¹⁶⁰ Cf. Emil M. Cioran, *De lágrimas y de santos*, p. 97. Dice el autor: “El sufrimiento es la única causa de la conciencia [...] Los hombres se dividen en dos categorías: los que han comprendido eso y los demás.”

Dicho de otro modo, la conciencia sólo alcanza su punto más álgido a través de la congoja, cuando el yo detenta un dolor en el que puede ir, incluso, todo su ser de por medio. Como bien se apuntó, el dolor más grande es el que experimenta el ser humano al verse y sentirse enfrentado consigo mismo, cuando quiere ser algo que no puede ser, cuando el deseo y la razón, ambos esenciales en él, toman por caminos distintos hasta desgarrársele el mismo corazón. No obstante, en la medida en que este sentimiento (padecimiento) es más grande y más intenso, mayor será el grado de conciencia que se alcance de uno mismo.

Para Unamuno, no se trata de nublar el sufrimiento o de evitarlo, sino precisamente al revés, lo que se debe procurar es sentir plenamente la experiencia del sufrimiento para demostrar que se es uno mismo, para afirmarse. El sufrimiento aviva al yo, lo impele a mantenerse en la vida y a buscar más ser del que tiene, siempre en un continuo presente, en una constante aserción del ser. De ahí que se pueda asegurar que una vida en donde no se sufre, en donde no hay clamor ni carencia ni agonía, no merece la pena ser vivida, pues simplemente no es vida. Por ello el consejo: “No hay que darse opio, sino poner vinagre y sal en la herida del alma, porque cuando te duermas y no sientas ya el dolor, es que ya no eres. Y hay que ser.”¹⁶¹ Para decirlo con otras palabras, la experiencia del sufrimiento es la que hace reaccionar a la conciencia de un modo más certero, en tanto que la vivifica y la pone alerta, y es en ese estado de lucidez atestada, cuando la individualidad más personal (el yo), se experimenta en total plenitud, es cuando uno mismo se siente y se sabe existente, distinto del resto de la creación, de la realidad y de los otros.¹⁶² Es, entonces, el momento en que la subjetividad encarnada adquiere su completa singularidad.

Hay, pues, dos maneras en las que se puede experimentar el sufrimiento:

- 1) El sufrimiento material: es el que se refiere al cuerpo físico, es la sensación que hiere la carne e instiga a la conciencia, haciéndola ver y sentirse como única, como propia de un yo de carne y hueso que se enfrenta a un mundo y que lo padece. En ese sentido, el sufrimiento material no es meramente un hecho físico, puesto que también cambia o modifica la estructura individual en su integridad; es decir, provoca una alteración en el yo y en la percepción que éste tenga del mundo, por lo que se puede decir que abre una

¹⁶¹ DSTV, p. 455.

¹⁶² El sufrimiento es una experiencia necesaria para que la vida se intensifique, para que pueda también gozarse y afirmarse frente a eso que la amenaza, que la intimida y la pone en jaque. En otras palabras, la vida por ser dinámica necesita verse retada, provocada o conminada para así responder y asentirse ella misma. Véase Max Scheler, *El sentido del sufrimiento*, p. 32.

nueva brecha de la existencia humana, en la cual quedan trastocadas las relaciones que el hombre tiene con los otros y con el mundo.

- 2) El sufrimiento espiritual o reflexivo: es aquel que, de manera regular, se desprende del sufrimiento material, aunque también puede acaecer intempestivamente —como aquella crisis que padeció Unamuno en 1897—, y es la toma de posesión del sufrimiento mismo. A diferencia del primero, este es mucho más hondo y devastador, es un rostro ajeno que reta a la individualidad humana y la persigue con su aguijón venenoso, fracturando sobre todo los vínculos que ligan al hombre consigo mismo. Este sufrimiento tiene tres fases: es recibido, poseído y, finalmente, transfigurado. La última fase consiste, según Unamuno, en un movimiento de la conciencia en el cual, al verse ella misma desgarrada, siente conmiseración de su coyuntura, lo cual se traduce en compasión, que posteriormente la sobrepuja y la disemina a los demás seres.¹⁶³

La pesadilla existencial que Don Miguel sintió como un puñal helado que atravesaba su alma y sus entrañas era, precisamente, la cuestión de la inmortalidad. En su breve ensayo *Soledad*, el bilbaíno expresa:

Cada día creo menos en todas esas otras cuestiones que han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única verdadera cuestión que existe: la cuestión humana, que es la mía, y la tuya, y la del otro, y la de todos. Y como sé que me dirás que juego con los vocablos, y me preguntarás lo que quiero decir con eso de la cuestión humana, habré de repetirlo una vez más: la cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera.¹⁶⁴

Unamuno se mostraba sumamente asombrado de que hubiera filósofos, personas a su alrededor y muchos otros hombres —quizá contaminados por el espíritu de la Modernidad y del cientificismo—, que no se ocuparan de la reflexión acerca de lo que sucederá con su propia conciencia una vez que el cuerpo cese su ritmo biológico, pues esta cuestión, desde su trinchera, debía de ser la más urgente. Es cierto que el hombre, para vivir, necesita tener cubiertas algunas necesidades sumamente básicas, una de ellas es la alimentación, y quizá la

¹⁶³ Cf. DSTV, 279-281. Dice Unamuno: “Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de ti propio y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio, y no es sino una especie de delectación sensual de ti mismo, algo como un gozarse a sí misma la carne de tu alma.” Y añade: “Si llego a compadecer y amar a la pobre estrella que desaparecerá del cielo un día, es porque [...] la compasión, me hace sentir en ella una conciencia, más o menos oscura, que la hace sufrir por no ser más que estrella, y por tener que dejarlo de ser un día. Pues toda conciencia lo es de muerte y de dolor”.

¹⁶⁴ Miguel de Unamuno, *Soledad*, citado por José Sarasa San Martín, *op. cit.*, p. 106.

más significativa, pero una vez cubierta, resulta imprescindible, e incluso es tan básico como aquella necesidad, el preguntarse acerca el destino último de la conciencia de cada quien.

De ahí que rescatar el alma (el yo), del espolón de la nada para asegurar su trascendencia existencial y proyectarla eternamente, haya sido, sin lugar a dudas, el mayor interés de Unamuno,¹⁶⁵ por ello decía: “¡Oh, quién pudiera prolongar este dulce momento y dormirse en él y en él eternizarse!”¹⁶⁶ Su modo de pensar no podía ser diferente, ya que, a su juicio, la sustancia misma del alma es, precisamente, este anhelo de inmortalidad, el querer ser siempre más, el perseverar en el ser. Este querer ser más no es algo que pueda explicarse con razones, no tiene nada que ver con el entendimiento, sino con el sentir originario, con el punto de partida del engranaje que representa la existencia humana. Y tal sentir se percibe, igualmente, a través de la necesidad, de la falta que acarrea dolor y sufrimiento en el alma, en el yo, pues es quien padece directamente esa carencia de ser, de eternidad. Ciertamente, dice Unamuno:

[...] no sabemos tener corazón, estómago o pulmones mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o si quiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que ésta no nos duele.¹⁶⁷

Como bien se apuntó, el espíritu o el alma se siente en plenitud cuando sufre, cuando palpa su propia insuficiencia, cuando siente que su realidad puede extinguirse definitivamente, al tiempo que propicia el asomo del temor y la angustia en el hombre. Por lo tanto, este dolor de sentirse efímero, fútil y, por ende, agobiado, es el síntoma más evidente de que el alma existe, de que hay un yo que no quiere dejar de ser en ningún momento. Lo cual, a su vez, permite reafirmar que las ansias de eternidad son el impulso primigenio en el ser humano, son, pues, el sentir más originario que motiva toda acción, se esté o no consciente de ello. Incluso, por ese motivo, Unamuno comenta lo siguiente:

¹⁶⁵ Cf., Segundo Serrano Poncela, *op. cit.*, p. 124. Esta inquietud forma parte de la vida de Don Miguel desde sus primeros escritos en sus años mozos. En un primer momento el tema de la muerte se deja ver en forma de retazos de su pensamiento, es decir, fragmentariamente; luego, siendo el bilbaíno más maduro, aparece como una angustiada preocupación en sus poesías. Será hasta su ensayo filosófico *Del sentimiento*, donde tal preocupación alcanza un nivel reflexivo de una vasta complejidad que, además, se convierte en el corazón de su pensamiento. De ahí que sostenga: “Tiembo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiembo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia”. Véase DSTV, p. 156.

¹⁶⁶ DSTV, p. 155.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 375.

Mil veces y en mil tonos se ha dicho cómo es el culto a los muertos antepasados lo que enceta, por lo común, las religiones primitivas, y cabe, en rigor, decir que lo que más al hombre destaca de los demás animales es lo de que guarde, de una manera o de otra, sus muertos sin entregarlos al descuido de su madre la tierra todoparidora; es un animal guardamuertos. ¿Y de qué los guarda así? ¿De qué los ampara el pobre? La pobre conciencia *buye de su propia aniquilación* y así que un espíritu animal, desplacentándose del mundo se ve frente a éste, y como distinto de él se conoce, ha de querer otra vida que no la del mundo mismo. Y así la tierra correría riesgo de convertirse en un vasto cementerio, antes de que los muertos mismos se remueran.¹⁶⁸

Don Miguel hace notar que el culto a la muerte no es otra cosa, en el fondo, que el culto a la inmortalidad, es el deseo de apoyar las ansias más básicas del hombre de una forma “racional”, pues lo que opera en ese culto es más el sentir originario antes que la razón misma.¹⁶⁹ De hecho, el mismo Platón tuvo el propósito de hacer racionales sus ansias de inmortalidad, que no eran otra cosa que su sentir originario, por lo que se dio a la tarea de elaborar mitos que, en modo alguno, permitieran vislumbrar y sostener cuál sería el destino final del alma, haciendo hincapié en la perduración de ésta una vez que el cuerpo sucumbiera biológicamente.¹⁷⁰ Del mismo modo, las religiones están construidas sobre esta base sentimental: fervorosa, por un lado, y angustiada, por el otro, ya que se anclan en el implacable deseo que tiene el hombre de ser eterno y en la lacerante incertidumbre de que esto sea posible. Sin embargo, muchas veces olvidan esta raíz y tienden a imponer racionalmente —de ahí los dogmas— lo que quieren creer, con el único fin de intentar demostrarlo clara y distintamente.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 147-148.

¹⁶⁹ Cf. Eugenio Triás, *¿Por qué necesitamos la religión?*, pp. 39-49. En esta obra, el autor funge como sagaz testigo y atento observador de las reacciones que el ser humano tiene frente a la muerte. Triás narra su experiencia al visitar las tierras de Perigord, en el suroeste de Francia, donde se encontró con los vestigios que dejó el llamado *homo symbolicus* —antepasado directo del *homo sapiens sapiens*. Este *homo symbolicus*, fundador de la religión de la protohistoria, se valió, por supuesto, de formas simbólicas para representar su percepción acerca del mundo y de todo aquello que no podía explicarse, como lo era el hecho evidente de la finitud. En la caverna de Pec-Merle, Triás se encontró con que el techo estaba revestido de rocas que simulaban ubres, las cuales fueron intervenidas, claramente, por las manos del *homo symbolicus*, que las pintó y decoró con detalles simbólicos (círculos rojos y tocados en negro), como si con éstos quisiera expresar que las fuerzas temporales tienen la capacidad de responder y desafiar a la muerte, tomando los impulsos vitales que hay en ellas para mostrar que, a pesar de todo, la vida se renueva, ya que existe una fuente de alimento vital que permite la reanimación de todo, aun cuando se tenga que sucumbir. Dice textualmente el catalán: “Al poder de la muerte sólo puede oponer el *homo symbolicus*, a modo de contrapoder resistente, su inagotable capacidad simbólica y significante”. Triás llega a la conclusión de que estos vestigios son el claro ejemplo de que en el hombre hay una necesidad intrínseca de levantarse una y otra vez, así como de no querer morir definitivamente.

¹⁷⁰ Esto se puede corroborar en varios *Diálogos* platónicos, principalmente en: *Fedón*, aunque lo aborda de manera dispersa o indirecta en otras obras como: *La República*, *Fedro*, *Timeo*, entre otras. También es posible cotejar esto con Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, pp. 17-26, ya que el autor se remite a Platón para sostener que toda creencia en la inmortalidad tiene como base el sentimiento originario, las ansias de ser y ser por siempre.

Desde esas ansias feroces de inmortalidad que padece el hombre, es que se construye algo que permita creer y afianzar la creencia de que el deseo más entrañable es asequible, por lo que expresa Don Miguel: “Ante este terrible misterio de la mortalidad, cara a cara de la Esfinge, el hombre adopta distintas actitudes y busca por varios modos consolarse de haber nacido”.¹⁷¹ Es así como se llega a Dios, es decir, el hombre esboza a Dios en su horizonte, convirtiéndolo en una hipótesis existencial, para salvarse y resarcirse de las garras de la muerte, por lo que dice Unamuno: “si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que Él me lleve en sus brazos allende la muerte, mirándome con su cielo a los ojos cuando se me vayan éstos a apagar para siempre. ¿Qué me engaño? ¡No me habléis de engaño y dejadme vivir!”¹⁷² Por lo que de nueva cuenta el bilbaíno aclara cuál es el impulso primigenio que anida en el corazón del hombre, el que lo lleva a crear a Dios y resguardarse en lo que ha creado para sí, sin importar que ello pueda o no ser probado por la razón: el de vivir y hacerlo eternamente. Más aún, resulta que la razón es un estorbo para tan ambicioso anhelo, de modo que grita Don Miguel: “No me someto a la razón y me rebelo contra ella y tiro a crear, *en fuerza de fe*, a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros”.¹⁷³ Con lo cual se deja ver que el ansia es mucho más fuerte que la razón, pues conduce a hacer lo que sea para evitar perecer.

Resulta que, en la antropología unamuniana, el hombre es un ser esencialmente religioso por estar siempre abocado a la trascendencia, imbuido del anhelo de inmortalidad, por lo que busca por todos los medios sobrevivir o dejar vestigios de lo que tiene por vida,¹⁷⁴ de modo que asegura Don Miguel:

Todos llevamos nuestro secreto de la vida: los unos más a flor de alma, los otros más entrañado, y los más tan adentro de sí mismos que jamás llegan ni lo descubren. Y si alguna vez lo vislumbran dentro de sí, vuelven hacia fuera la vista despavoridos, y no quieren pensar en ello y se dan a divertirse, a enajenarse [...] El secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los días brotan, *es el ansia de más vida*, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo y a la vez otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios. El hombre quiere todas las tierras y todos los siglos, y vivir en todo el espacio y en el tiempo todo, en lo infinito y en la eternidad.¹⁷⁵

¹⁷¹ DSTV, p. 161. Cabe señalar que la metáfora de la Esfinge en Unamuno no es otra cosa que el enigma sin solución de lo que será para el hombre de carne y hueso después que muera.

¹⁷² *Ibid.*, p. 156.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 159-160.

¹⁷⁴ Cf. Enrique Rivera, *op. cit.*, p. 60.

¹⁷⁵ Miguel de Unamuno, *El secreto de la vida*, citado por Segundo Serrano Poncela, *op. cit.*, p. 126. Las cursivas son mías.

Unamuno, por la educación ortodoxa que recibió en su mocedad y por la España católica en que vivió, siempre guardó un especial interés por el mito de la resurrección de los muertos y la perennidad del alma que, durante siglos, ha impulsado la religión cristiana, pese a no ser del todo un principio original de esta doctrina.¹⁷⁶ No obstante, el elemento que le parecía más atractivo era el hecho de que Cristo, Dios encarnado, pese a todos los sufrimientos y las limitaciones de la carne, pudo vencer a la muerte y afirmarse como Todopoderoso, ofreciendo al mundo la posibilidad de la vida eterna. De ahí que el bilbaíno tomara este relato para guarecer sus ansias de eternidad y para empeñarse en ellas. En *El Cristo de Velázquez*, declara bellamente:

*¡Tú, Cristo, con tu muerte has dado
finalidad humana al Universo
y fuiste Muerte de la muerte al fin!*¹⁷⁷

Sin embargo, no es posible decir que Unamuno practicó con aplomo la religión católica y tampoco que fue fiel partidario del cristianismo, pues es bien sabido que en su juventud cuestionó agudamente los dogmas católicos y se apartó de la fe, prefiriendo las teorías positivistas por ver en ellas la posibilidad de alcanzar verdades objetivas, claras y distintas. Luego, durante sus estudios universitarios en Madrid, el bilbaíno se vio influenciado por la doctrina krausista, lo que aumentó sus discrepancias con la Iglesia católica en tanto institución, mas no rechazó del todo a la religión como tal.¹⁷⁸ Años más tarde, en la etapa de su madurez intelectual, en obras como *Del sentimiento* y *San Manuel Bueno, mártir*, por mencionar sólo un par, Unamuno criticó, directa e indirectamente, el proceder de la Iglesia y la orientación que había dado a sus intereses, ya que éstos no se ceñían a lo que fue la doctrina cristiana en su origen, al tiempo en que habían menospreciado la dimensión emocional-afectiva del hombre, de donde finalmente brota el anhelo de inmortalidad y, por ende, la necesidad de Dios. En conclusión, Unamuno no fue simpatizante de ningún credo, y más bien lo que muestra en su obra es una compleja y vasta red de sentimientos que jamás llegan a ser convicciones, pues algunas veces parece que cree y tiene fe sin cortapisas, y otras tantas parece que tiende al ateísmo.¹⁷⁹ Sin

¹⁷⁶ Culturas tan arcaicas como la egipcia y la griega se habían hecho ya cargo de tal cuestión.

¹⁷⁷ Miguel de Unamuno, *El Cristo de Velázquez* (en adelante CV), parte cuarta, I, p. 131.

¹⁷⁸ Cf. Enrique Rivera, *op. cit.*, pp. 88-100.

¹⁷⁹ Algunos intérpretes de la obra unamuniana, como: H.R. Romero Flores, J. Cuellar y N. González Caminero, sostienen opiniones contrarias respecto a la fe que realmente practicó el autor vasco en su etapa de madurez. Sin

embargo, siempre termina manifestando, como constante, la cruenta necesidad que tiene de Dios, sin otra finalidad más precisa que la de avalar su propia inmortalidad.

*Eres Tú la Verdad que con su muerte,
resurrección al fin, nos vivifica.
“¿Qué es la verdad?”, lavándose las manos
Pilatos preguntaba al entregarte [...]
Eres Tú la verdad, la que consuela
de la muerte; el raudal del agua pura
que nos quita la sed, no del océano
la que la vista llena.¹⁸⁰*

El Dios del que habla Unamuno se concibe en función de la constitución esencial del ser humano y de su intrínseco anhelo de inmortalidad, por lo que se trata, antes que nada, de un Dios *inmortalizador*, el cual no puede ser probado racionalmente sino que siempre se remite a la necesidad del hombre, a su deseo de ser inmortal. “La palabra ‘Dios’ significa para el hombre ‘inmortalidad’ antes que cualquier otra cosa. Todas las demás denominaciones aplicables a Dios son implicaciones, consecuencias, determinaciones...de esa primera significación.”¹⁸¹ En otras palabras, para Don Miguel, el hombre sólo necesita de Dios por ser el garante de la vida eterna, por representar la posibilidad de lo que *siente* y *quiere* en el fondo de su corazón, pues resulta que si el hombre fuera inmortal o eterno, Dios no le serviría de nada.¹⁸² De hecho, cuenta Unamuno lo siguiente: “Un día, hablando con un campesino, le propuse la hipótesis de que hubiese, en efecto, un Dios que rige cielo y tierra, Conciencia del Universo, pero que no por eso sea el alma de cada hombre inmortal en el sentido tradicional y

embargo, tales opiniones son tajantes y poco matizadas, dado que, en las respectivas obras de estos autores, se afirma que Unamuno, o bien fue resueltamente cristiano, como sostienen Cuellar y Romero Flores, o bien fue un ateo acérrimo, como asegura González Caminero. No obstante, es preciso cuidar tales aseveraciones, pues el bilbaíno no se decidió jamás por ninguna de las dos posiciones, sino que se mantuvo más próximo a una suerte de agnosticismo. Esto último también hay que matizarlo, pues es de recordar que Unamuno profirió una crítica dirigida, precisamente, al agnosticismo, en tanto doctrina que asegura no conocer ni poder llegar a conocer si Dios existe o no (Cf. DSTV, pp. 226-240). Sin embargo, es posible decir que mantiene una posición agnóstica respecto a la razón, pues ésta, según Don Miguel, pese a todos sus intentos, no podrá jamás demostrar la existencia de Dios. Por otro lado, respecto a la dimensión afectiva, Unamuno asegura que ésta mantiene en inquietud constante al espíritu, de tal modo que, con o sin pruebas de la existencia de Dios, siempre busca una solución inmortalizadora, lo cual supone, a su vez, una notable distancia del agnosticismo.

¹⁸⁰ CV, parte cuarta, V, p. 136

¹⁸¹ José Sarasa San Martín, *op. cit.*, pp. 99-100.

¹⁸² Cf. VQS, p. 23. Dice Unamuno: “El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se comerá un día; el que quieres ser es tu idea en Dios. Conciencia del Universo: es la divina idea de que eres manifestación en el tiempo y en el espacio. Y tu impulso querencioso hacia ese que quieres ser no es sino la morriña que te arrastra a tu hogar divino. Sólo es hombre hecho y derecho el hombre cuando quiere ser más hombre”.

concreto. Y me respondió: «Entonces, ¿para qué Dios?»¹⁸³ Por ello mismo, explica el vasco en otra parte:

En lo que propiamente se distinguían los dioses de los hombres era en que aquéllos eran inmortales. Un dios venía a ser un hombre inmortal; y divinizar a un hombre, considerarle como a un Dios, era estimar que, en rigor, al morir no había muerto. De ciertos héroes se creía que fueron vivos al reino de los muertos. Y éste es un punto importantísimo para estimar el valor de lo divino.¹⁸⁴

Cuando Adán y Eva probaron el fruto del árbol de la ciencia, luego de escuchar de la serpiente “seréis como dioses”,¹⁸⁵ lo que buscaban era, precisamente, su propia eternidad en cuerpo y alma, manteniéndose siempre tal como eran y con todos los bienes que hasta entonces habían gozado. Al respecto, concluye Unamuno:

Tengo que repetir una vez más que el anhelo de inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma, de nuestra conciencia personal e individual es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios. No se da el uno sin el otro, y es porque en el fondo los dos son una sola y misma cosa.¹⁸⁶

Queda asentado que la religión se funda en el íntimo sentimiento de la propia personalidad y en la necesidad de que tal personalidad se perpetúe, en el deseo propiamente humano de ser inmortal. De ahí que sea posible decir que: “existo yo, luego existe Dios, o mi propia existencia reclama la de un Dios, lo cual podría ser un camino aceptable, sino: quiero existir; y, por lo tanto, necesito un Dios que asegure y garantice mi supervivencia.”¹⁸⁷

El deseo de vivir del hombre y el descubrimiento de la muerte, tal como sucedió en culturas y pueblos arcaicos, es muestra del inicio del despertar de lo que Unamuno llama: sentimiento trágico de la vida.¹⁸⁸

¹⁸³ DSTV, p. 101.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 306.

¹⁸⁵ *Cf. Génesis*, 3:5.

¹⁸⁶ DSTV, 310-311.

¹⁸⁷ Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía española desde la Ilustración*, p. 214.

¹⁸⁸ *Cf. DSTV*, p. 177.

2.3. Los abismos del sentimiento trágico de la vida

Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.

Miguel de Unamuno, *Del sentimiento...*

Estoy hecho de dos mitades que no pegan entre sí; cada una de las dos produce horror a la otra.

Jean P. Sartre, *El diablo y el buen Dios*.

Para Spinoza, como se ha hecho notar, la esencia misma del hombre es el deseo, y no hay cosa que desee con tanta vehemencia como el preservar en su propia vida y mantenerse en el ser, es decir, en la existencia.¹⁸⁹ No obstante, los deseos humanos no siempre empatan con la realidad, con lo que puede probarse racionalmente, de modo que éstos sólo alcanzan la cota de ensoñaciones o ilusiones. Unamuno es plenamente consciente de ello, por lo que descifra que el principal drama humano consiste en el querer algo que materialmente no es posible alcanzar y, al mismo tiempo, no poder desistir de tan ilusa pero vertiginosa querencia, a saber: la inmortalidad.

El hombre, pues, por naturaleza, es un ser que vive en pugna, agobiado entre lo que es y lo que quiere ser, entre el todo y la nada, entre el corazón y la cabeza, entre la razón y el sentimiento. De modo que, mientras que la razón —materialista y aterida— lo ancla en el mundo corpóreo y le hace advertir su precariedad ontológica, cifrada en lo efímero y sujeta a las leyes de la corrupción; el sentimiento, por su parte, no se conforma y espolea a la voluntad para irrumpir contra todo obstáculo, incluyendo a la razón, con el fin de procurarse más vida y proyectarse en la eternidad. Es, precisamente, este momento en el que la conciencia se ve constreñida y desgarrada, pues no es capaz de renunciar a ninguna de las dos dimensiones (racional y volitiva) que, irremediamente, la constituyen, ya que de hacerlo tendría que dejar de ser lo que es en su integridad ambivalente para devenir en algo estático, inerte o no vivo. De

¹⁸⁹ Cf. Baruch Spinoza, *op. cit.*, p. 154.

ahí que Unamuno conciba al hombre como un ser dialéctico o, mejor dicho, como un ser agónico, puesto que tiene que luchar contra todo lo que implique un desafío para él, incluso contra sí mismo, ya que ni la razón ni el sentimiento ceden en su afán, y esta es su más grande tortura y aflicción.

Para Unamuno, la agonía es la experiencia que se produce ante el discernimiento de la propia e inminente finitud, es el palpar con la vida la nonada más radical y no querer perderse en ella definitivamente, lo que supone tener que vivir reiteradamente en una contienda. “Agonía, *ἀγωνία*, quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte.”¹⁹⁰ Por lo tanto, vivir es luchar y hacerlo con el firme propósito de que esta lucha jamás se agote, pues sólo a través de ella es que es posible sustentar la vida. Y en esta tensión agónica, marcada por el abrazo que se dan entre sí la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional, se establece el fondo del abismo, que es donde el hombre se comprende inmerso en una aporía existencial que, además, se ve obligado a mantener para poder sobrevivir.¹⁹¹ He aquí el sentimiento trágico de la vida que, además, resulta ser el corazón de ésta.

Ejemplificando la tensión y la lucha entre el corazón y la cabeza, Unamuno hace decir en *El otro* a su protagonista: “La una —la razón— tira del uno, la otra —la voluntad— del otro, y entre las dos me desgarran. Es terrible tener que arrastrar consigo estas furias de la Fatalidad, del Destino, desencadenadas [...] Y cosa tremenda no poder ser uno, uno, siempre uno y el mismo, uno”.¹⁹² Y en *Del sentimiento* afirma: “La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de ésta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual”.¹⁹³

Ciertamente, la condición agónica del hombre supone una desdicha esencial, una tragedia que es, precisamente, la imposibilidad de resolver la contradicción que se padece en la carne y en el espíritu.¹⁹⁴ Sin embargo, como se dejó traslucir, es esta condición de discordia la que genera toda posible reflexión, toda actividad y, por ende, la vida entera. Dice Unamuno:

¹⁹⁰ AC, p. 27.

¹⁹¹ Cf. DSTV, p. 242.

¹⁹² Miguel de Unamuno, *El otro* (en adelante OT), p. 843.

¹⁹³ DSTV, p. 242.

¹⁹⁴ Cf. Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico, Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, p. 297. Propone el autor: “Creo que lo trágico es el elemento común, del que utopismo y nadismo representan dos máscaras o figuras simétricamente opuestas [...] Lo específico de lo trágico es la conciencia de un conflicto, en el que no hay posibilidad de acordar a los contendientes. Éstos están presentes en sus diferencias irreductibles; el todo y la nada se enfrentan agónicamente, pero el dilema no tiene resolución, porque no encuentra nada más alto a lo que referirse. Y puesto que el equilibrio no es posible, «o tiramos al todo o tiramos a la nada»”.

[...] la trágica historia del pensamiento humano no es sino la lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales. Y ésta es la historia de la filosofía, inseparable de la historia de la religión.¹⁹⁵

Estas dos dimensiones: la racional y la volitiva, buscan cosas diferentes y son enemigas entre sí, a pesar de ello, no puede darse una sin la otra, ya que nunca se ha visto una voluntad que no se sirva de medios inteligentes o racionales para obtener lo que busca; mientras que la dimensión racional no opera sin una fuerza motriz previa que le impulse a producir y estructurar ideas, y tal fuerza no puede ser otra que la misma necesidad, es decir, el querer o la voluntad.¹⁹⁶

Unamuno sostiene que la voluntad germina siempre en un cuerpo material y lo que busca es, precisamente, algo que satisfaga las necesidades de ese cuerpo, por lo que se vale de las herramientas racionales —las ideas— que ordenan y estructuran los medios más adecuados para la consecución de aquello que se necesita. Y ello se puede constatar en el hecho de que el pensador más agudo, el hombre más inteligente, etc., no deja nunca de ser hombre, por lo que toda su razón, todo su intelecto y sus elucubraciones están siempre, se reconozca o no, al servicio de su propia vida antes que nada. Sin embargo, la vida requiere de la razón, pues a través de ésta es que se pueden buscar los medios más eficaces para prolongar la existencia y apoyarla. Por consiguiente, Unamuno reconoce que la existencia humana está movida también por el intelecto, que no todo en ella es afectividad y emociones. De ahí que se pueda sostener que el bilbaíno no rechaza a la razón por completo y que no la margina al grado de no concederle ningún lugar en la vida del hombre, como podría parecer tras un escueto análisis, más bien al contrario, Don Miguel busca que la razón también tenga un claro encarecimiento a nivel existencial, es decir, que se le de un justo valor desde la propia vitalidad y a partir de las necesidades del hombre.¹⁹⁷ “Su antirracionalismo, pues, más que toma de posición contra la

¹⁹⁵ DSTV, p. 252.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 250.

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 222. Pese a todo, el hombre no puede prescindir de la razón, con todo y que ésta se oponga a la vida y al movimiento de donde brota, pues todo pensamiento para poder ser expresado, y poder darse a entender en un contexto social, requiere de las leyes de la lógica, puesto que se piensa con palabras y se percibe con formas y estructuras.

razón misma, es en el fondo lucha contra la pereza espiritual, contra el dogmatismo que tiene ya las soluciones hechas y que se preocupa sólo por fijar lo muerto.”¹⁹⁸

El núcleo trágico, que se da en la pugna entre el sentimiento y la razón, es una lucha que no deja lugar para la tregua, donde la conciencia, persistentemente, quiere apropiarse del mundo y éste, a su vez, quiere apoderarse de aquella y zambullirla en él de manera contumaz. La conciencia quiere personalizar al mundo y éste quiere despersonalizar a la conciencia. “Y en este trágico combate —dice Unamuno— tengo que valerme de mi enemigo para domeñarle, y mi enemigo tiene que valerse de mí para domeñarme”.¹⁹⁹

[...] la lucha entre la razón y la vida que Unamuno subrayó enérgicamente en sus obras, no es, en realidad, sino la pugna entre una forma de *razón empobrecida* y una forma de *razón integral*. Aquella se opone a la vida, al sentimiento, a los anhelos más hondos e irrenunciables del hombre. Esta constituye el logro pleno de la vida humana. Unamuno estima que la voluntad y la inteligencia se necesitan porque persiguen metas opuestas; la voluntad intenta absorber el mundo en nosotros; la inteligencia quiere que seamos absorbidos por el mundo. Conocer algo es hacerme aquello que conozco, pero para dominarlo ha de permanecer distinto de mí.²⁰⁰

Para el bilbaíno, resulta indiscutible el hecho de que la conciencia ansía indómitamente vivir y ser inmortal, y si guarda en sí misma tan cerril deseo es porque se siente finita, porque la razón le desvela su condición temporal y el oscuro horizonte de la incertidumbre acerca de su destino último. Sin embargo, en este deseo anida una contradicción interna, pues efectivamente, la conciencia se sabe y se siente limitada, por eso anhela lo que no tiene: vida eterna, pero, al mismo tiempo, no quiere dejar de ser lo que es, con toda su miseria temporal y con toda su sed de eternidad. ¿Cómo puede la conciencia querer ser un todo ilimitado sin dejar de ser ella misma un sujeto limitado? Pareciera ser, entonces, que si se quiere ser un todo hay que empezar por dejar de ser simplemente una característica o una particularidad; es decir, que quien quiere serlo todo debe trocar la singularidad de su ser en algo más objetivo, más universal, por lo que se tendría que dejar de ser lo que se es para devenir en un todo que ya no es la mera particularidad. Sin embargo, ese es precisamente el problema que destaca Unamuno, que el hombre, en tanto conciencia, queriendo ser un todo no quiere dejar de ser un algo (un yo particular), pues antes que cualquier otra cosa se busca rescatar su propia individualidad, la

¹⁹⁸ Adolfo P. Carpio, “Unamuno, filósofo de la subjetividad”, en: A. Sánchez Barbudo (ed.), *Miguel de Unamuno*, p. 134.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 127.

²⁰⁰ Alfonso López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, p. 100.

cual ansía siempre serlo todo y se afana en ello. Ante tal conflicto, parece no haber solución posible porque, según Meyer:

[...] yo mismo debo querer *a la vez y contradictoriamente* el todo y la nada. He aquí una situación que no es tan sólo la de la angustia de la finitud; es también —y necesariamente— terror del infinito y sería preciso añadir que el ser concreto está, de manera inteligible, amenazado por dos aniquilaciones. Su existencia se resume en esta insensatez: ella misma es punto de reunión y de lucha de dos nadas. Y mi única manera de persistir estriba en soportar ese descuartizamiento, en sentir a mi ser como algo enteramente destrozado y, sin embargo, algo eternamente sostenido por estas dos acometidas cuyo abrazo constituye mi propio ser; este ser eternamente ambiguo y contradictorio.²⁰¹

El universo que Unamuno describe es dinámico, sin ninguna reconciliación y ninguna paz, aun teniendo a Dios como su Conciencia. De hecho, el hombre también guarda una posición contradictoria con respecto a Dios en tanto Creador, pues si bien lo necesita por ser el garante de su propia inmortalidad y, por eso mismo, lo ansía con la mayor de las vehemencias, también es cierto que se enfrenta a Él para reclamar por su precaria condición, para exigirle cuentas por haberlo hecho frágil, paradójico y finito, tal como lo hizo el Job impaciente del *Antiguo Testamento*. Por lo que sigue, según lo deja entrever Unamuno, Dios también posee una doble personalidad, “[por un lado] es el Dios que es el Otro, el Dios de la pelea, el hallado en la lucha, al que no es posible ver a la cara, el Dios de Jacob; y, [por el otro], el Dios del amor, de la fe más pasiva, que es...nada, nada todavía para Unamuno, mientras pertenece a este cristianismo trágico”.²⁰² Con lo cual, se afianza la idea de que aun la Conciencia Universal es paradójica desde su cogollo.

Don Miguel, además, impele al hombre a establecer un pacto entre él y Dios, en el que ambos puedan librar una batalla como la que describe el *Génesis* entre Jacob y el Ángel para defender sus respectivas posiciones pero sin que ninguno de los dos resulte vencedor.²⁰³ En ese sentido, el hombre debe considerar que Dios será siempre quien garantice su existencia eterna, pero, a su vez, no debe claudicar en su deseo de ser Dios él mismo, pues ello le permitiría no tener que cargar con el peso del pecado de querer ser y ser por siempre, pues como infieren el Padre Manuel y Ángela Carballino en *San Manuel*:

¿Cuál es nuestro pecado, padre? —preguntó Ángela. [...] Ya lo dijo un gran doctor de la Iglesia Católica Apostólica Española —respondió el párroco—, ya lo dijo el gran doctor de

²⁰¹ François Meyer, *op. cit.*, p. 28.

²⁰² María Zambrano, *op. cit.*, p. 90.

²⁰³ Cf. *Génesis*, 32:23.

La vida es sueño, ya dijo que «el delito mayor del hombre es haber nacido». Ese es, hija, nuestro pecado: el de haber nacido.²⁰⁴

Y ello es así porque el nacimiento conlleva la tragedia esencial que ha de encarar el ser humano: la de saberse tironeado entre el ser y el no-ser, entre la verdad y la ficción, etc., sin tener si quiera la posibilidad de disolver o zanjar tal condición, puesto que con ello renunciaría a la vida misma.

Este drama no puede ser explicado racionalmente, dado que la conciencia llega a él por la vía sentimental y sólo después se deja notar por la razón, sin que ésta logre desembrollarlo, pues, efectivamente, no hay posibilidad de que eso suceda, ya que a pesar de que pueda probarse la inminente corrupción del cuerpo, el instinto de perpetuación insistirá en querer fustigar al intelecto con interrogantes sobre lo que pasa con la conciencia personal después de la muerte, pues no se puede concluir que desaparezca de una vez y para siempre porque no hay pruebas de ello, aunque tampoco se puede asegurar la materialidad de la misma. Dice Unamuno:

Ni quiero ni debo buscar justificación alguna a ese estado de lucha interior y de incertidumbre y de anhelo; es un hecho, y basta. Y si alguien encontrándose en él, en el fondo del abismo, no encuentra allí mismo móviles e incentivos de acción y de vida, y por ende se suicida corporal o espiritualmente, o bien matándose, o bien renunciando a toda labor de solidaridad humana, no seré yo quien se lo censure.²⁰⁵

El sentimiento trágico de la vida es, pues, un estado de conciencia en el que se repara en la condición temporal del ser más propio y en la incertidumbre ante lo que aguarda después de la muerte, si es que hay algo. Tal estado de conciencia puede mantenerse o puede escamotearse, por lo que sin duda, para Unamuno, el hombre que decide mantenerlo es aquel que vive auténticamente, que se hace cargo del problema, independientemente de que no encuentre jamás una solución para el mismo; en cambio, quien decide desviar la mirada hacia otras cuestiones o que pretende zanjar el problema de forma enteramente racional, o bien pretende dirimirlo a través del sentimiento, es alguien que elige la inautenticidad.

Regularmente, cuando la conciencia se halla de frente con el sentimiento trágico de la vida, se suele tratar a éste de una forma inauténtica, dado que no se puede soportar la tortura espiritual que provoca. Por ello, la vía racional se ocupa de él de una forma en que sólo ella puede hacerlo, pues a partir de ciertas bases pretende establecer elementos claros y distintos

²⁰⁴ SMBM, p. 154.

²⁰⁵ DSTV, p. 266.

que, en modo alguno, permiten su definitiva solución. Es así como surge la teología y las corrientes que aseguran la pervivencia del ser, que buscan mitigar el dolor de lo trágico con inferencias y deducciones lógicas, al tiempo en que la razón aquieta sus ímpetus totalizadores.

2.4. Los muros racionales

*Consuelo en el desconsuelo,
razón de la sin-razón,
a la esperanza da suelo
firme desesperación.*

Miguel de Unamuno, *Cancionero*.

En *San Manuel*, el protagonista tenía una sola certeza, con base en la cual encauzaba todas sus acciones: “Lo primero [...] es que el pueblo esté contento, que estén todos contentos de vivir. El contentamiento de vivir es lo primero de todo. Nadie debe quererse morir hasta que Dios quiera.”²⁰⁶

Ante el desconsuelo que origina la conciencia de la muerte, el pensamiento se ve atrozmente interpelado por el sentido último de la existencia, por la sustancialidad del alma, por la existencia de Dios y la posibilidad de la vida eterna, etc.²⁰⁷ Por tal motivo, tiende a ampararse en los confines de la razón materialista y de la lógica por encontrar en ellos el garante de las certezas patentes, de las verdades claras y distintas. Dicho de otro modo, existe una tendencia natural en el hombre a creer que con la razón es posible escudriñar correctamente y, en modo alguno, zanjar o resolver el cogollo de los problemas humanos más apremiantes, dado que aquella se ha erigido como la facultad dominadora por excelencia. Todo esto con el único propósito de convenir en la estabilidad emocional, en la permanencia del ser, esa que tanto buscaba el Padre Manuel para los pobladores de Valverde de Lucerna.²⁰⁸

²⁰⁶ SMBM, p. 127.

²⁰⁷ La idea de la inmortalidad del alma no tiene raíces filosóficas, pues Unamuno sostiene que los filósofos presocráticos afirmaban la inmortalidad personal asintiendo con el dogma dionisiaco. Véase DSTV, p. 176.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 138. El Padre Manuel intenta que la vida de sus feligreses sea lo más llevadera posible, apartándolos del dolor y de la pena y del más tremebundo desconsuelo espiritual que se cifra en la incertidumbre ante el destino último de la conciencia personal. Unamuno introduce en el carácter del párroco la necesidad que tiene el hombre de encontrar motivos para vivir y de hacer que su vida transcurra con el menor sufrimiento posible. De ahí que el Padre Manuel recomiende a Ángela Carballino: “Vale más que leas que no el que te alimentes de chismes y comadreseñas del pueblo. Pero lee sobre todo libros de piedad que te den contento de vivir, un contento apasible y silencioso”. En estas palabras, es posible notar una tendencia a anteponer la estabilidad emocional y mantener el

Por consiguiente, hay dos caminos que la razón puede tomar ante las contrariedades originarias que padece el hombre: o bien, ignora tales asuntos y los clasifica como pseudo-problemas, con lo que los minimiza y los excluye de los confines de la razón;²⁰⁹ o bien, se hace cargo de ellos, con el propósito de darles solución categórica o, regularmente, determinante. A Unamuno le interesa, muy particularmente, esta segunda inclinación, pues de antemano intuye que el intelecto tropezará con un cúmulo de obstáculos que, según el bilbaíno, son insalvables por la sola luz de la razón. No obstante, también reconoce que, por naturaleza, “queremos señales, algo que se pueda agarrar con todas las potencias del alma y con todos los sentidos del cuerpo. Y con las manos y los pies y la boca, si es posible”.²¹⁰

De la necesidad de aclararse tales cuestiones de índole vital, pero sobre todo, a partir de las ansias de no morir nunca y del tortuoso miedo que produce la posibilidad del óbito irremediable, es que el hombre, echando mano de su intelecto, construye y establece bases “firmes” en las que pretende apoyar su anhelo de inmortalidad.²¹¹ Básicamente lo ha hecho a través de tres formas de conocimiento o modos de entender la realidad: la teología — principalmente católica—, el panteísmo y la doctrina de la apocatástasis.

2.4.1. La teología

Todo lo vital quiere afirmarse y sólo puede hacerlo íntegramente a través de su dimensión antagónica: la indolente razón, y esta hostilidad ineludible es la que encuadra y recrudece el sentimiento trágico de la vida, que consiste en querer afirmar la conciencia, querer su inmortalidad, y en todo momento tener que ampararse en lo que contradice a la propia vida, que con la lógica y con argumentos claros y distintos busca todo lo que es contrario del impulso primigenio que caracteriza al ser humano.²¹²

sosiego del espíritu frente a cualquier otra cosa, de tal manera que la mordaz incertidumbre y las fustigantes dudas no obstaculice el buen vivir, el vivir en paz.

²⁰⁹ La exigencia de pruebas tangibles es lo que lleva a la razón a postular la no existencia de Dios y a abandonar cualquier resquicio de fe, en tanto que a ésta última se le tiene con frecuencia en el plano de lo indemostrable, de lo misterioso y que, además, no tiene una utilidad determinada en el mundo material, sino que siempre es lo más parecido a una ilusión en un sentido peyorativo. Véase José Sarasa San Martín, *op. cit.*, p. 74.

²¹⁰ DSTV, p. 196.

²¹¹ *Cf. Ibid.*, pp. 175-183. Unamuno explica cómo la cultura griega, la helénica y la judía, afrontaron el problema de la muerte queriendo establecer bases racionales que apoyaran el ansia de inmortalidad. Luego, en otro pasaje, el vasco realiza un recorrido por la historia donde deja ver que el monoteísmo fue el resultado de la necesidad de tener una monarquía divina, una autoridad central o un solo rey al cual venerar. Zeus con los griegos y Jupiter con los romanos, fueron los dioses que estaban ya en camino de convertirse en el único dios, y este papel, años más tarde, lo tomó el dios del pueblo de Israel, Jehová, quien sí logró convertirse en el dios único, primero de la humanidad y luego del universo. Véase también DSTV, pp. 305-307.

²¹² *Cf. Ibid.*, p. 194.

Unamuno observa que el pensamiento occidental ha intentado, por todos los medios, hacer confluír la creencia en la inmortalidad personal con la razón, tarea, evidentemente ardua e intrincada, porque la una siempre busca imponerse sobre la otra y viceversa, como se ha hecho notar. No obstante, ante tal adversidad, el cristianismo, desde su cariz católico, decretó el dogma de la resurrección e inmortalidad de Cristo, basándose en la experiencia personal de Pablo de Tarso,²¹³ con lo que pretendió resolver el problema y, al mismo tiempo confundir a la incertidumbre espiritual, pues como se puede entrever la resurrección de Cristo implicaba también la resurrección de todos los hombres. Explica el bilbaíno:

El Dios hombre, el Verbo encarnado, fue para que el hombre, a su modo se hiciese Dios, esto es, inmortal. Y el Dios cristiano, el Padre de Cristo, un Dios necesariamente antropomórfico, es el que [...] ha creado el mundo para el hombre, para cada hombre. Y el fin de la redención fue, a pesar de las apariencias por desviación ética del dogma propiamente religioso, salvarnos de la muerte más bien que del pecado, o de éste en cuanto implica muerte.²¹⁴

Don Miguel repara en que la teología occidental ha sido lógica en su forma y se ha basado por entero en la ley para estipular lo que se debe y lo que no se debe hacer, lo que se puede y lo que no se puede argüir. La teología oriental, en cambio, ha sido retórica en su forma y se ha apoyado en la filosofía para fijar sus procedimientos. “El teólogo latino sucedió al abogado romano; el teólogo oriental, al sofista griego.”²¹⁵ En consecuencia, lo propio de la teología, o ésta en su carácter más esencial, no es más que abogacía, mero respaldo teórico de una necesidad humana. Y ello es así porque la teología pretender encauzar racionalmente, ya por medio de la ley, ya por medio de la filosofía, el hambre de inmortalidad personal que hay en cada hombre de carne y hueso. Confirma Unamuno:

La teología parte del dogma, y dogma, *δογμα*, en su sentido primitivo y más directo, significa decreto, algo como el latín *placitum*, lo que ha parecido que debe ser ley a la autoridad legislativa. De este concepto jurídico parte la teología. Para el teólogo, como para el abogado, el dogma, la ley, es algo dado, un punto de partida que no se discute sino en cuanto a su aplicación y a su más recto sentido.²¹⁶

²¹³ Cf. *1 Corintios*, 2:1-16 y 15:12-19. Aunado a esto, es de recordar también el pasaje en donde Jesús resucita a Lázaro y expresa: “Yo soy la resurrección y la vida, quien cree en mí, aunque haya muerto, vivirá. Y todo aquel que vive y cree en mí, no morirá para siempre”. Véase *Juan* 11:25-26. De ahí que, sin duda, el dogma católico de la inmortalidad personal también tenga su raíz en este Evangelio.

²¹⁴ DSTV, p. 179.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 222.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 223.

El fin de la teología, como bien se aprecia, es y ha sido demostrar, con base en argumentos fiables racionalmente y con un sustento lógico, la perdurabilidad del hombre después de su muerte. Muestra de ello son los trabajos que se realizaron en la Edad Media y que en épocas posteriores han sido objeto de amplios análisis y disputas. Recuérdese, por ejemplo, el caso del argumento ontológico de San Anselmo, que manifestaba la certidumbre de la existencia de Dios a través de la idea de perfección, donde, según el obispo de Canterbury, es preciso que lo sumamente perfecto exista, de lo contrario, cualquier cosa existente sería más perfecto, lo cual es imposible.

De igual forma, es de notar el caso de Tomás de Aquino, figura emblemática del medioevo, quien en su *Suma teológica* postula cinco vías para demostrar la existencia de Dios y, por ende, la inmortalidad del alma. Tales vías son: la del movimiento, de la causa eficiente, de la contingencia, de la perfección y del gobierno de las cosas. Cada una implica una justificación que se resume en la necesidad de la existencia de un ser primigenio que mueve todas las cosas, que es causa de ellas y que les otorga una finalidad determinada. De modo que todo lo existente, incluido el hombre, tiene una razón de ser y un destino último que, de acuerdo con la exégesis de Santo Tomás, avala la estabilidad ontológica que tanto ha ambicionado el ser humano. Por tanto, Dios figura como la consistencia del ser en todos los sentidos.²¹⁷

Sin embargo, el santo de Roccasecca, en su *Suma*, enfatiza e insiste sobradamente en las deducciones lógicas por las que la razón puede encontrar claridad en lo referente a la existencia de Dios, y no repara demasiado en el sentimiento que da origen a la necesidad que se tiene de probar su existencia, lo cual, a los ojos de Unamuno, debería ser el asunto más importante, pues en esa necesidad es donde se encuentra el meollo de la cuestión, como bien se ha dicho antes y como se hará notar con precisión.

Para Unamuno, la teología toda se ha apoyado en basamentos filosóficos, principalmente de corte aristotélico-neoplatónico-estoico, en donde ya no importa tanto el dogma como tal sino su interpretación filosófica y su desglose lógico.²¹⁸ “Y ¿por qué fue esto? Porque la fe, esto es la vida, no se sentía segura de sí misma, [...] quería racionalizarse. Y buscó a poner su fundamento, no ya contra la razón, que es donde está, sino sobre la razón, es decir, en la razón misma.”²¹⁹

²¹⁷ Cf. Enrique Rivera, *op. cit.*, p. 57.

²¹⁸ Cf. DSTV, p. 200.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 201-202.

Una de las celebraciones más importantes para la religión católica es el sacramento de la eucaristía, el cual, como es sabido, representa un caso enigmático para el intelecto racional, ya que en dicho sacramento ocurre el misterio de la transustanciación, que, como su nombre lo sugiere, es el momento en que por obra divina la sustancia del pan y del vino, respectivamente, se retiran para convertirse en el cuerpo y la sangre de Cristo, es decir, en la sustancia divina, pero sin que por ello se modifiquen las propiedades físicas inmediatas del pan y del vino.²²⁰ A la sola luz de la razón este fenómeno es imposible, pues si se recurriera a una prueba química se podría comprobar que ni el pan ni el vino han modificado en absoluto su estructura interna, de modo que permanecen siendo lo que son y nada más. Por lo tanto, racionalmente no es posible admitir que, por obra divina, los componentes esenciales que conforman la materia pueden dejar de ser lo que son para convertirse en otra cosa, en algo divino, incluso. Se ha caído, pues, en una contradicción, ya que desde un punto de vista teológico es preciso reconocer en la eucaristía la posibilidad, y más aún, la certeza de la transustanciación, fenómeno que la razón, de la que se vale la teología para establecer sus dogmas, no es capaz de mantener, más bien al contrario, lo cuestiona y le exige pruebas.

En cambio, visto desde otro enfoque, para aquellos que poseen una fe tan vehemente y tan ciega como la del carbonero,²²¹ no necesitan de razones ni de pruebas de ningún talante, simplemente creen que la sustancia del pan y del vino se transfiguran por completo en la carne y la sangre de Cristo que es Dios. Y lo que subyace en esta certidumbre, según Unamuno, no es más que el reflejo de la creencia en la inmortalidad del alma, de modo que, para el creyente, la eucaristía representa la prueba experimental mística de que el alma gozará eternamente de Dios.²²²

No obstante, los vericuetos de la razón, por naturaleza, son anti-vitales, de modo que vapulean a la conciencia y ponen constantemente en entredicho sus certidumbres con el único fin de revelarles su incipiente condición temporal, de bulto corruptible, al fin. Por lo tanto, si bien Tomás de Aquino y Anselmo de Canterbury, entre otros, quieren probar teóricamente la inmortalidad personal, en tanto anhelo más vertiginoso, también es cierto que en términos materiales esto no es posible, pues más bien se tiene la certeza palpable de lo contrario. Este

²²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 209-210.

²²¹ Unamuno tiene en mente al carbonero español de finales del siglo XIX, quien representaba, sin duda, una personalidad tremendamente humilde, que trabajaba casi sin descanso y todo el tiempo vestía con sucios harapos. Este tipo de hombre, si bien apenas tenía los medios materiales para subsistir, también es cierto que guardaba una fe inquebrantable, sincera y auténtica, que no pedía razones y simplemente creía porque su corazón así se lo demandaba.

²²² Cf. DSTV, p. 210.

es, pues, el camino sin salida que estrangula a la conciencia, aunque ésta no cede en su anhelo ni en su empeño, sino al contrario, según Don Miguel, lo que resulta es que “la razón ataca, y la fe, que no se siente sin ella segura, tiene que pactar con ella. Y de aquí vienen las trágicas contradicciones y las desgarraduras de conciencia”.²²³

Pero no se trata solamente de dar razones ni de pruebas fehacientes, de lo que se trata, más bien, es que nada parece poder extinguir la sed de eternidad que es la fuente de donde se nutre la vida entera. Por lo que concluye Unamuno: “me dan ratiocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos ratiocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón.”²²⁴ Tal afirmación está muy cerca de lo que años más tarde expresaría decididamente Emil M. Cioran: “La teología es la negación de Dios. ¡Qué idea descabellada ponerse a buscar argumentos para probar su existencia! [...] Desde que la teología existe, ninguna conciencia ha conseguido ganar con ella una sola certeza, pues la teología no es más que la versión atea de la fe”.²²⁵

2.4.2. El panteísmo

La doctrina panteísta, que además es inmanente, encuentra en Baruch Spinoza a su máximo representante, pues ciertamente el holandés se empeñó en objetar el dualismo cartesiano, que si bien había cosechado muchos adeptos, también había suscitado muchas inconformidades. Recuérdese que Descartes planteó la diferencia radical entre mente (*res cogitans*) y cuerpo (*res extensa*) y sostuvo que Dios es un ser perfecto e infinito. No obstante, Spinoza detectó una contradicción en dicho planteamiento, pues si Dios es verdaderamente infinito, debe por fuerza serlo todo, tanto materia como espíritu, de tal forma que su extensión no tenga ninguna clase de límites ni de fracciones. De ahí que la tesis principal del panteísmo no haya sido otra que la asunción de una sola sustancia que es en sí y se concibe por sí.²²⁶ En otras palabras, Dios es la sustancia *infinita*, y en tanto que Dios es *infinito* no requiere de nada externo a Él, sino que se basta a sí mismo. Y ya que Dios es infinito, no es posible decir que tanto Él como el universo, en tanto resto de su creación, son dos realidades inconexas, más bien al contrario, Dios se encuentra presente en cada resquicio de su creación, por lo que obra en ella y por ella.

²²³ *Ibid.*, p. 196.

²²⁴ DSTV, p. 153.

²²⁵ Emil M. Cioran, *op. cit.*, p. 72.

²²⁶ *Cf.* Baruch Spinoza, *op. cit.*, p. 11.

El objetivo de la *Ética* spinoziana, escrita como un tratado de geometría, no es otro que dar a conocer que todas las cosas proceden de Dios, se generan en Él y se mantienen en Él, por lo que todos los cambios que se aprecian sensiblemente no son más que meras apariencias, ya que éstos son los infinitos modos y atributos en los que se presenta la única sustancia y que no pueden darse sino a partir de ella.²²⁷ De hecho, el fenómeno de la muerte, que supondría el acabamiento de un atributo divino, no es más que otro modo de la sustancia, es la transformación de un modo de la materia en otro sin que por ello deje de ser parte de la sustancia.

Por tal razón es que resulta posible entender cómo es esa sustancia, ya que el entendimiento es parte de ella misma. De hecho, para Spinoza, Dios debe ser entendido al modo como se hace con los sistemas físico-matemáticos.

Unamuno, quien defiende con tesón la personalidad individual, arremete contra la doctrina panteísta, pues ésta postula a un Dios que no garantiza la inmortalidad del hombre de carne y hueso en su singularidad, sino que propone una suerte de inmortalidad de la materia en bruto, mas no de la especificidad que caracteriza a cada ser humano. Sostiene Don Miguel:

Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho, seguimos en Él, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir a donde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera. Y como sabemos muy bien que Dios, el Dios personal y consciente del monoteísmo cristiano, no es sino el productor, y sobre todo, el garantizador de nuestra inmortalidad, de aquí se dice, y se dice muy bien, que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado. Y yo creo que sin disfrazar. Y tenían razón los que llamaron ateo a Spinoza, cuyo panteísmo es el más lógico, el más racional.²²⁸

Para Unamuno, el filósofo holandés soslaya el anhelo de inmortalidad que hay naturalmente en el ser humano, de hecho lo disuelve y termina por hundir a la personalidad en un Ser eterno e infinito que, sin lugar a dudas, nada tiene que ver con la conciencia individual. De hecho, Unamuno hace notar que Spinoza quiere destruir la posibilidad de la inmortalidad del alma en una de las proposiciones de su *Ética* al afirmar lo siguiente: “El alma no puede imaginar nada ni acordarse de las cosas pretéritas sino mientras dura el cuerpo.”²²⁹ Con lo que afirma que el cuerpo se perderá y el alma o la conciencia particular, se aniquilará en Dios, volviéndose enteramente nada.

²²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 25.

²²⁸ DSTV, p. 218-219.

²²⁹ Baruch Spinoza, *op. cit.*, p. 259.

2.4.3. La apocatástasis

Existen distintas teorías sobre el fin de los tiempos, sobre el destino final del mundo (o los mundos) y del Universo entero, en muchas de ellas se suele hablar de otra era en la que no habrá dolor, no habrá mal, no habrá más necesidad de presteza, entre otras cosas. Más bien, como sugiere San Pablo en varias de sus epístolas, Dios llegará a serlo todo en todos, de manera que la materia, los hombres (pecadores y no pecadores), los espíritus y todo será uno con Dios. A esta absorción del todo en Dios, o este fundir el todo en Dios, se ha dado en llamar: apocatástasis.²³⁰

Pero esta consideración no explica muchas cosas que la razón exige tomar en cuenta, como el hecho de si todas las cosas han de volver a Dios para ser Uno solo en Él, entonces, ¿para qué la creación, es decir, para qué todo?, ¿para qué las diferencias y la lucha que cada hombre debe emprender si al final todo acabará siendo indiferente en el todo? ¿No hubiera sido mejor que nada hubiese existido? ¿Este todo en el que se disolvería la realidad, donde quedarían anegadas las diferencias, las conciencias personales e individuales, no es más bien una nada? Y aunado a esto, si como se sugiere en las Escrituras que Dios posee una conciencia, ¿que será de ella, en el final de los tiempos, cuando todo se fusione en Dios, destruyendo así todos los límites que le son imbricados? Tal conciencia, que siempre debe serlo de algo, también desaparecería. Se pregunta Unamuno:

Suponiendo, como supone, la conciencia, límite, o siendo más bien la conciencia conciencia de límite, de distinción, ¿no excluye por lo mismo la infinitud? [...] ¿Qué es una conciencia toda ella conciencia, sin nada fuera de ella que no lo sea? ¿De qué es conciencia la conciencia en tal caso? ¿O no será más bien que nos acercamos a la apocatástasis o apoteosis final sin llegar nunca a ella a partir de un caos, de una absoluta conciencia, en lo eterno del pasado?²³¹

Y añade: “¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría?”²³²

²³⁰ Cf. DSTV, pp. 408-410. Unamuno se remite a las epístolas de San Pablo, principalmente a los *Corintios* y a los *Efesios*, ya que en ellos se narra el acontecimiento de la apocatástasis como el advenimiento de Dios a la tierra para serlo todo. No obstante, el primer libro de las Escrituras donde aparece con claridad el término, que se ha traducido también como “restauración”, es en los *Hechos de los Apóstoles*, donde dice San Pedro a los judíos: “para cuando vengan por disposición del Señor los tiempos de consolación y envíe al mismo Jesucristo que os ha sido anunciado, el cual debe ciertamente mantenerse en el cielo hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas de que antiguamente Dios habló por boca de sus santos profetas”. Véase *Hechos*, 3: 20 y ss.

²³¹ *Ibid.*, p. 411.

²³² *Idem.*

En todo esto, el problema de la apocatástasis plantea nuevamente la idea de que es posible llegar a un punto en el que culmina la tarea del hombre, en donde el quehacer de la materia y del espíritu encuentran su cúspide y junto con ellos el Universo entero, lo cual implica la consecución de la finalidad última, de la “razón de ser” de todas las cosas, donde todas las desigualdades encuentran resolución y reconciliación en Dios. Pero si se llega a esto, entonces, toda actividad se perdería también, pues ya no habría motivos por los que se tenga que llevar a cabo tal o cual acción, en tanto que todo habría dado ya su sentencia. No quedaría ya ninguna fuerza catalizadora de la vida o impulso vital, en razón de que ésta quedaría desdibujada, incluso Dios mismo, pues sin vida, sin las constricciones que padece el corazón, sin el desconsuelo que caracteriza el acto de vivir y que propulsa la búsqueda de Dios y la creencia en Él, éste ya no sería necesario.

Lo anterior hace notar que la tradición judeocristiana prefiere disolverlo todo en Dios, acabando con la vida toda y permitiendo su absorción por el medio que sea, antes que padecer o sufrir, sin reparar ni por un momento que el peor de los males no puede ser otro que el eclipse de la vida en cualquiera de sus formas. Por ello, Unamuno interpela a la tradición y dice: “¿por qué no una eternidad de dolor, aunque esto subleve nuestros sentimientos?; ¿por qué no un Dios que se alimenta de nuestro dolor? ¿Es acaso nuestra dicha el fin del Universo?”²³³

Vale mucho más, entonces, padecer y sufrir, pues ello es señal de vida, de dinamismo y de fuerza que caracterizan a un hombre de carne y hueso, antes que la absorción total de éste en cualquier principio unificador, aunque se trate de Dios mismo. Por lo que dice rotunda y tajantemente Unamuno:

Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse *sin llegar nunca*, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca. Y con ello un *eterno carecer* de algo y un *dolor eterno*. Un dolor, una pena, gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo.²³⁴

Y añade como recomendación rotunda lo siguiente:

Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse, con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad. Y hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla, para conseguirla, o tal vez ni la merece ni la consigue el que no la anhela sobre la razón y, si fuera menester, hasta contra ella.²³⁵

²³³ *Ibid.*, p. 414.

²³⁴ *Ibid.*, p. 425. Las cursivas son mías.

²³⁵ *Ibid.*, p. 428.

2.5. De las pruebas de la existencia de Dios en general

Como se ha visto, todo intento por demostrar racionalmente la realidad del ser de Dios, partiendo de ciertos principios y siguiendo una metodología “adecuada”, está condenada al fracaso, pues Unamuno, que sigue a Kant en la *Crítica de la razón pura*,²³⁶ expresa: “Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueben nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios”.²³⁷

Unamuno toma una tajante distancia de todas las pruebas racionales porque para él, tras una revisión puntual de todos los argumentos que éstas ofrecen, lo único que se puede deducir es una razón abstracta, una necesidad lógica, un concepto o una idea que sirve como soporte de lo que se quiere probar, pero no se puede deducir una existencia ontológica, que es lo que en última instancia importa más. Así pues, el Dios que se deduce de esas pruebas es impersonal y un mero adjetivo sustantivado, una palabra que carece de vida. Dice Unamuno: “El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica [...] no es más que una idea de Dios, algo muerto”.²³⁸

El Dios de Unamuno es el del hombre de carne y hueso, el de la conciencia que clama por él, el de quien busca su inmortalidad, y sólo a partir de este hombre es que Dios renace cuando se le siente como persona viva, como Conciencia y no como Razón impersonal y objetiva. Pues como el filósofo vasco lo escribe: “El Dios, pues racional, es decir, el Dios que

²³⁶ Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, pp. 619-643. El filósofo de Königsberg se refiere a las pruebas: físico-teológica, ontológica y cosmológica, con el fin de rechazarlas, haciendo notar que en todos los casos es imposible demostrar la existencia de Dios, en tanto Ser supremo, de manera empírica, y que toda pretensión de hacerlo termina por no ser más que la demostración de que lo que existe es un concepto o una idea de Dios. Dice Kant: “Por consiguiente, la demostración físico-teológica tiene como fundamento la cosmológica —y esta es la ontológica— de la existencia de un ente originario único como ente supremo, y como fuera de estos tres caminos no hay otro abierto a la razón especulativa, el argumento ontológico, basado en meros conceptos de la razón pura, es el único posible, si es que realmente es posible demostrar una proposición situada tan por encima de todo uso empírico del entendimiento.” Si bien Unamuno no nombra explícitamente cada una de las pruebas a las que Kant alude, sí se refiere a éstas como “pruebas sobre el modo de ser del Universo” y “pruebas sobre el orden del Universo”. Véase DSTV, pp. 310-313.

²³⁷ DSTV, p. 310. Tan radical es Don Miguel en este asunto que él mismo sostiene, en una carta a B.G. de Candamo, fechada el 5 de marzo de 1902 y que se encuentra en la Casa-Museo Unamuno en Salamanca, lo siguiente: “Mi filosofía hace añicos las supuestas pruebas todas de la existencia de Dios”. Con lo que hace notar que su pensamiento todo, no sólo el plasmado en sus obras más significativas, desmantela las pretensiones racionales que quieren probar la existencia de Dios para hacer de ésta algo evidente, claro y distinto, a todas luces.

²³⁸ *Ibid.*, p. 308.

no es sino Razón del Universo, se destruye a sí mismo en nuestra mente en cuanto tal Dios, y sólo renace en nosotros cuando en el corazón lo sentimos como persona viva”.²³⁹

Aunado a esto, es posible decir que otra de las razones por las que las pruebas clásicas tuercen su curso final es porque el hombre termina por proyectar en el Dios-razón, la idea de Dios, su propia personalidad. Y eso no podía suceder de otra manera, pues dado que siempre es un hombre de carne y hueso quien domina los argumentos, la necesidad absoluta que en ellos se plantea termina por cobrar un rostro personal, y, según Unamuno, esta personalización es justamente lo que carece de justificación racional. De modo que si la razón abstracta, el Dios-idea, al que conducen las pruebas tradicionales, adquiere una fisonomía personal, entonces, se ha dado un salto ilegítimo, pues el Dios de las pruebas desaparece por completo para erigirse una proyección personal, lo que la propia voluntad desea.²⁴⁰

El Dios del que se suele hablar tradicionalmente, referido como Ser infinito, absoluto y eterno, no es un “objeto” que esté al alcance de la percepción humana, no pertenece a la esfera de lo experimental; por lo tanto, y dado que para Unamuno el conocer es el resultado de la aportación de la experiencia sensible en tanto afectación, tal Dios no es un dato del que se pueda conocer algo, más bien es algo que no se conoce. “Y así, a falta de esa intuición sensible, no podemos pasar a afirmar la existencia real de Dios. Lo más que podemos hacer es proclamar que Dios existe en nosotros como idea.”²⁴¹

No obstante, además de las “pruebas sobre el modo de ser del Universo” y “las pruebas sobre el orden del Universo”, que, como se ha dejado ver, no prueban nada de la realidad de Dios, sino solamente la idea abstracta que de él se tiene y la proyección de un ideal personal, Unamuno se refiere a una prueba más, que no es metafísica, a la que llama “prueba del consentimiento universal”, la que versa sobre la aquiescencia unánime de los pueblos. Esta no es de ningún modo racional, sino que, más bien, busca hacer vivir y mantener también viva la fe de los creyentes. Por lo que en *Del sentimiento* asegura:

Queda la otra famosa prueba, la del consentimiento, supuesto unánime, de los pueblos todos en creer en un Dios. Pero esta prueba no es, en rigor, racional ni a favor del Dios racional que explica el Universo, sino del Dios cordial que nos hace vivir. Sólo podríamos llamarla racional en el caso de que creyésemos que la razón es el consentimiento más o menos unánime de los

²³⁹ *Ibid.*, p. 330.

²⁴⁰ Cf. José Sarasa San Martín, *op. cit.*, p. 151. Según el autor, Unamuno realiza esta crítica sobre el carácter despersonalizado del Dios sobre el que versan todas las pruebas racionales sin la influencia kantiana, pues mientras que Don Miguel examina el problema a la luz de la significación personal, el filósofo de Königsberg desampara tal perspectiva.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 151.

pueblos, el sufragio universal, en el caso de que hiciésemos razón a la *vox populi* que se dice *vox Dei*.²⁴²

Esta prueba se extrae del sentimiento de la divinidad que los hombres comparten y no de la razón, pues está henchida de anhelos, de deseos, de ganas y de ansias que los hombres tienen, pero no de verdaderas razones. De igual forma, esta prueba permite que los hombres se expliquen a ellos mismos, en modo alguno, lo que pretenden explicar o hacer claro. Por ejemplo, si en cierta comunidad se tiene una noción general de lo que es bueno, y al preguntarse por qué es ello bueno y no otra cosa, es posible apelar a la idea de que ello es así porque Dios, en su infinita bondad, lo demanda o lo determina de esa manera, siendo esto último más que suficiente para asumirlo. En ese caso, Dios es una hipótesis sobre la que es posible conducirse, pero apuntando hacia una creencia y no a una afirmación categórica en el sentido lógico.

La razón no prueba ni la existencia ni la no existencia de Dios, pues, según Unamuno, “Dios no es racional, sino cordial; no se demuestra con argumentos lógicos su existencia ni su no existencia tampoco.”²⁴³ ¿Y es que cómo probar limitadamente algo que es ilimitado?, ¿cómo pensar que la mente humana, que es ínfima, puede probar y hacer evidente a los otros la existencia de algo que no tiene límites? Definitivamente, para Unamuno, Dios se escapa a los alcances de la razón, es algo de quien no podemos saber nada, en el sentido cognoscitivo, tal como sucede con los noúmenos kantianos.

Por lo anterior, la postura unamuniana resulta muy peculiar, ya que, como él mismo lo menciona, Dios no cabe en la lógica ni en los argumentos, sino solamente en la vía cordial, en ese insondable abismo en el que la razón no ha querido, y quizá no ha podido, adentrarse.

²⁴² DSTV, p. 315.

²⁴³ Miguel de Unamuno, *Epistolario*, en Sergio Fernández Larrain (comp.), *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, p. 290.

2.6. El pseudomisticismo

*"¡Se haga tu voluntad, Padre!"—repito—
al levantar y al acostarse el día,
buscando conformarme a tu mandato,
pero dentro de mí resuena el grito
del eterno Luzbel, del que quería
ser, ser de veras, ¡fiero desacato!*

Miguel de Unamuno, *La unión con Dios*.

Siguiendo el estudio que hace María Zambrano, Unamuno nunca tuvo un verdadero apartamiento contemplativo que implicara la suspensión de los deseos, los afectos y de las cualidades constitutivas de la personalidad, procurando así un recogimiento de su propio espíritu; por el contrario, siempre vivió inmerso en la polémica y apabullado por los aires que le tocó respirar.²⁴⁴ En ese sentido, resulta indiscutible que el filósofo vasco no practicó en absoluto ninguna disciplina ascética, como el ayuno, el desprendimiento de las cosas materiales o la penitencia, y tampoco acaeció en él ningún tipo de comunión sensible ultraterrena o vivencia extática, pues pese a haber padecido una experiencia religiosa profunda —la de 1897 en Alcalá—, ésta en ningún momento supuso la supresión del yo para desdibujar las diferencias entre la conciencia individual y el presunto elemento sagrado. Incluso, su propuesta teórica, de manera íntegra, se contrapone totalmente a los planteamientos de la mística, lo cual se puede advertir en numerosos pasajes de sus ensayos, obras literarias e, incluso, en su obra poética. De ahí que muchos intérpretes de la obra unamuniana consideren a Don Miguel como un acérrimo anti-místico.²⁴⁵

Unamuno denota una persistente y obsesiva afirmación de la personalidad individual frente a todo lo que sea distinto de ella, en particular frente a lo que represente una amenaza sustancial para sí misma, como lo es el caso de la muerte que implica la nulidad radical y absoluta. Y aún más, la intención precisa del bilbaíno es subsumir a la realidad toda en la

²⁴⁴ Cf. María Zambrano, *op. cit.*, pp. 30-33.

²⁴⁵ Entre ellos se puede destacar a Pedro Ribas, Agustín García Calvo, Antonio Sánchez Barbudo, María Zambrano, entre otros. Aunque, sin duda, también hay quienes reconocen en el filósofo vasco a un innegable heredero de la mística castellana del XVI, entre ellos es posible mencionar a Enrique Rivera, Alfonso López Quintás, José Sarasa San Martín e, incluso, el mismo Miguel Pizarro, primo de María Zambrano, dado que, tras un análisis detallado de su obra, observan elementos que permiten avalar ciertas propensiones de Unamuno hacia la propuesta mística, una de ellas es la preeminencia que siempre dio a la vía afectiva y sentimental antes que a la racional. Sin embargo, esto no último no quiere decir que todos estos autores afirmen que Don Miguel fue un místico rezagado, sino simplemente que en su obra también ofrece un reconocimiento para todos los místicos por haber sido un pilar importante en la conformación de su propio pensamiento.

personalidad, en el yo, haciendo que todas las cosas se vuelvan parte de la conciencia que las padece, ya que de esa forma la conciencia se ve posibilitada para ensanchar sus límites hasta derribarlos todos, incluso los físico-temporales, por lo que asiente Unamuno: “si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí al universo, y se borraría tal vez el *doloroso sentimiento* de mis límites”.²⁴⁶ En cambio, la mística propone la máxima distensión de la conciencia individual y la renuncia de los sentidos y del entendimiento para disolver todas las particularidades de la personalidad en Dios.

Quizá en este esbozo merezca la pena aclarar que la mística es una experiencia en la que, tras un proceso purgativo en el que se ofuscan las potencias racionales y afectivas del hombre, se accede a un tipo de saber extático que detenta lo absoluto, es decir, a Dios o a lo sagrado, quien absorbe a la individualidad particular en Él, diluyendo enteramente a la conciencia. Por ello, la mística es, en un sentido muy general, un camino que conlleva la aspiración vehemente de unión con (o disolución en) lo sagrado.²⁴⁷

Para Unamuno, según lo hace notar en algunos pasajes de *Del sentimiento*,²⁴⁸ el peso de la experiencia mística recae sobre el ejercicio ascético o vaciamiento para la purificación del alma que supone una transformación de la misma, lo cual implica un dejar de ser para ser otra cosa²⁴⁹. En ese sentido, el proceso de la mística acarrea un continuo desasimiento de la conciencia individual y, por ende, de todos los atributos que conforman al yo, perdiendo éste todas sus características esenciales hasta quedar disuelto y anegado por completo en lo sagrado.

Tal intención se observa con perspicuidad en la poesía de San Juan de la Cruz²⁵⁰, quien se abismó en las profundidades de una noche oscura para extinguir lenta y dolorosamente los afectos, las creencias, las concepciones, las imágenes y los prejuicios que pudiera guardar en su conciencia; y así, vaciándose de todo, su propia personalidad también se despeñaba íntegramente en un continuo desvanecimiento. Dice San Juan:

²⁴⁶ DSTV, p. 295. Las cursivas son mías.

²⁴⁷ Cf. Isabel Cabrera, “Para comprender la mística”, en: I. Cabrera y C. Silva (comps.), *Umbrales de la mística*, pp. 10-11. Según la autora, toda mística es básicamente una búsqueda de comunión con lo sagrado, que no es otra cosa sino el objeto al que se remite toda experiencia religiosa, y que puede describirse de una forma un tanto imprecisa a través de la especificación: “misterio liberador salvífico”.

²⁴⁸ Particularmente en los capítulos: III, IV, VII y X.

²⁴⁹ Cf. DSTV, pp. 391-393 y ss.

²⁵⁰ En “De mística y humanismo”, Unamuno se refiere a Juan de Yepes Álvarez como un espíritu que buscaba libertarse de la voluntariosa ley que imperaba a en el siglo XVI en España y como una de las mentes más gloriosas que ha dado el pueblo castizo. Véase *En torno al casticismo*, pp. 224-237.

*El aire de la almena,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería,
y todos mis sentidos suspendía.
Quedéme, y olvidéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.*²⁵¹

Esta misma pretensión se observa en otro escritor y teólogo místico que vivió a finales del siglo XVI: Miguel de Molinos Zuxia.²⁵² La *Guía Espiritual*, obra que significa el corazón de la doctrina molinosiana, representa el sumario de admoniciones que el Doctor de la iglesia elaboró para los iniciados en el camino místico. En la *Guía*, Molinos exhorta a seguir el itinerario del *quietismo*,²⁵³ que se decanta por la oración mental o contemplativa que, a su vez, opta por la dimisión de las potencias sensibles y no sensibles, lo cual significa la supresión de todo esfuerzo tanto físico como mental y, con ello, el continuo desasimiento del yo. Sostiene Molinos:

Has de saber que es tu alma el centro, la morada y reino de Dios. Pero para que el gran rey descanse en ese trono de tu alma, has de procurar tenerla bien limpia, quieta, vacía y pacífica. Limpia de culpas y defectos; quieta de temores; vacía de afectos, deseos y pensamientos; y pacífica en las tentaciones y tribulaciones.²⁵⁴

Así, tras la obnubilación (o continua aniquilación) de los sentidos, del entendimiento, de toda suerte de pensamientos, emociones e incluso de esperanzas, y manteniéndose

²⁵¹ San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, en: *Obras completas*, p. 46.

²⁵² Personaje al que Unamuno se remite en distintas ocasiones en *Del sentimiento* para referirse en general a la mística española y después acometer contra ésta, considerando muy especialmente los postulados de éste último.

²⁵³ El quietismo fue una de las tantas herejías que surgieron a finales del siglo XVI y principios del XVII en España. Entre sus postulados más importantes se encontraban algunos principios de otros movimientos heréticos, principalmente del alumbradismo y del dejadismo. Estos últimos planteaban, entre otras cosas, la necesidad de llevar a cabo el desasimiento de las potencias sensibles y no sensibles (las del alma), como un medio de purgación para alcanzar el perfecto vaciamiento. Por su parte, el quietismo, además de incorporar en su doctrina tales proposiciones, también señalaba la importancia de procurar la llamada perfectísima quietud. En esta última el sujeto creyente debía suprimir cualquier tipo de consideración, pensamiento e imagen, incluso la de Dios, además de no tener que realizar ningún esfuerzo consciente para alcanzar la virtud. De esa manera, y estando el sujeto creyente autoaniquilado, Dios se encargaría de recogerlo para fundirlo en Él. Y precisamente, aquí es donde radica la originalidad del quietismo frente a las herejías de las que se nutrió, pues mientras que para éstas el alma tenía que ejecutar dos movimientos, a saber: 1) la lucha por subir hasta Dios y 2) el descenso de Dios al alma para hacerse uno con ella, el quietismo sólo reconocía el segundo de ellos, pues, según los adeptos de esta doctrina, era preciso mantenerse inmóvil en cuerpo y espíritu para dejar que Dios hiciera lo que considerara conveniente para el alma, quedando ésta completamente aniquilada y entregada a Dios. Esta traza fue crucial para la doctrina de Molinos, pues su *Guía* es claramente una exhortación para llevar a cabo tal propósito. Véase Melquíades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de oro en España y América*, pp. 11-35.

²⁵⁴ Miguel de Molinos, *Guía Espiritual*, p. 49.

indiferente ante todo, el alma queda rendida a la entera voluntad de Dios para que de ese modo y por obra de la gracia se absorba completamente en Él, borrando toda posible diferencia entre ambos. Y replegándose la conciencia en su nada es como puede hallarse el camino que conduce al sumo bien y a la perfecta paz interior, donde van perdiendo potestad las tribulaciones y los deseos que no hacen sino aprisionar al alma en los altibajos de la existencia, por lo que exhorta Molinos:

Sabrás que esta aniquilación, para que sea perfecta en el alma, ha de ser en el propio juicio, en la voluntad, en los afectos, inclinaciones, deseos, pensamientos en si misma, de tal manera que *se ha de hallar el alma muerta* al querer, al desear, procurar, entender y pensar, queriendo como si no quisiera, deseando como si no deseara, entendiendo como si no entendiera, pensando como si no pensara, sin inclinarse a nada abrazando igualmente los desprecios como las honras, los beneficios como los castigos.²⁵⁵

Tan radical es la renuncia a la que se abocan los místicos que sólo la nada es lo que espera al final de su camino o itinerario espiritual, pero para ellos esa nada no es sino Dios mismo que viene a serlo todo, por lo que les es preciso sepultar a la propia conciencia individual en una miseria atroz. De ahí que el aragonés exhorte tajantemente hacia el final de su *Guía* lo siguiente:

El camino para llegar a aquel alto estado del ánimo reformado, por donde inmediatamente se llega al sumo bien, a nuestro primer origen y suma paz, es la nada. Procura estar siempre sepultada en esa miseria. Esa nada y esa conocida miseria es el medio para que el Señor obre en tu alma maravillas. Vístete de esa nada y de esa miseria y procura que esa miseria y esa nada sea tu continuo sustento y morada, hasta profundarte en ella; yo te aseguro que, siendo tú de esta manera la nada, sea el Señor, el todo en tu alma.²⁵⁶

Sin embargo, desde la perspectiva de Unamuno, el llevar a cabo un vaciamiento de tal amplitud que conlleve la renuncia de la propia conciencia con todo lo que la conforma, al grado de hacerse uno mismo indiferente ante todas las cosas hasta palpar la nada, supone hacer del hombre un no-hombre, algo indefinido que pierde las características esenciales del yo, pues quizá sea posible hacerse uno con Dios pero se dejaría de ser uno mismo hasta anegarse en la completa nulidad, y de lo que se trata, según Don Miguel, es de aferrarse a la existencia propia, de ser cada vez más lo que uno es y trascender ese límite. Por lo tanto, paradójicamente al programa de la mística, Unamuno se convierte en el eco de otra implacable y pétrea necesidad que retumba en todo su ser —y en el de todo hombre de carne y hueso— como un grito

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 224. Las cursivas son mías.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 225.

exasperado, a saber: la de prolongarse en la existencia y expandir el propio ser. Dice el bilbaíno: “¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!”²⁵⁷

Tal necesidad, como puede notarse, se transforma en una actitud obstinada, en un empecinamiento en la vida misma que llega a ser tan grande que se convierte en un vituperio contra Dios, en una blasfemia, dado que se pretende invadir la realidad toda con la propia personalidad hasta hacer que ésta se constituya en la realidad por antonomasia, en la única realidad, derrocando incluso al mismo Dios para absorberlo en la conciencia particular, a la inversa de la mística. En ese sentido, Unamuno exhorta a llevar a cabo el plan de Luzbel, quien al sublevarse contra Dios advirtió: “Escalaré el cielo; sobre las estrellas de Dios levantaré mi trono, me sentaré sobre el monte del testamento al lado del septentrión. Sobrepujaré la altura de las nubes, semejante seré al Altísimo”.²⁵⁸

Afirmar el yo ante cualquier cosa, mantenerlo y eternizarlo es el propósito de Don Miguel, quien amedrentado ante la posibilidad de la muerte exclama: “Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y en mis angustias supremas grito con Michelet: «¡Mi yo, que me arrebatan, mi yo!» ¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo todo si pierde su alma?»²⁵⁹ Con lo cual se confirma que Unamuno estaba contra toda forma de disolución del yo, pues para él no había nada más certero que la personalidad y, más específicamente, las ansias feroces de ser y de ser más; y como esas ansias son, a su entender, la única base verdadera e inmutable, entonces, se ha de procurar mantenerlas y prolongarlas al máximo, afirmando el ser propio cada vez con más fuerza. De ahí que la fórmula que el bilbaíno empleaba haya tenido un cariz de implacable contumacia y corrosiva insistencia como se puede notar a continuación:

Más, más y cada vez más; quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!²⁶⁰

²⁵⁷ DSTV, p. 146. Las cursivas son mías. Recuérdese las constantes imágenes de las que Unamuno se sirve en sus novelas, principalmente a través de los protagonistas de *Abel Sánchez* y *Niebla*, para mostrar el furioso anhelo de inmortalidad que mueve al hombre y que lo impulsa a afirmarse siempre por encima del tiempo y del espacio, prolongando así su ser, al tiempo en que busca absorber al todo de la realidad en él, incluso a Dios.

²⁵⁸ *Isaías* 14: 13-14. El «¡Seréis como dioses!» que exclama la serpiente en el *Génesis*, también es citado por Unamuno para sostener que el hombre ha escuchado tal consejo desde el comienzo de la humanidad. Véase DSTV, pp. 146-147.

²⁵⁹ DSTV, p. 154. El bilbaíno sostiene esto apelando a las Escrituras, de donde toma la pregunta final. Véase *Mateo*, 16: 26.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 144-145.

Ser, para Unamuno, es serlo todo y ser inmortal, abarcar cada resquicio de materia y absorber el tiempo en el yo para proyectarse sobre la eternidad, transgrediendo, incluso, los límites que la realidad impone para serlo todo. Sólo afianzando el ser propio en estos términos es como se puede alcanzar una auténtica y plena existencia. En cambio, lo limitado y lo finito no posee una existencia verdadera, por lo que sólo alcanza el estatuto de mera ficción, de no ser más que pura y llana *niebla*.²⁶¹

Para Don Miguel, la realidad auténtica se alberga en el deseo, que se traduce en las ganas inmensas de no morir, de no querer desaparecer del todo y mantener viva la conciencia. Tal deseo sólo puede guardarlo una realidad en la que convergen: la temporalidad irremediable, que se expresa en el cuerpo de bulto, y la sed de eternidad, que se manifiesta como una fervorosa necesidad del espíritu, a saber: el hombre. “Lo único de veras real es lo que *siente, sufre*, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia.”²⁶² De ahí que ésta, por ser el recinto del deseo y furioso anhelo de perduración, tenga que mantenerse y, aún más, hacerla trascender.

En consecuencia, Unamuno acomete contra la mística, pues, según el vasco, tampoco se trata de dejarse absorber en el Todo, sea esto Dios o lo que sea, pues de hacerlo así, entonces, lo eterno sería Dios y no el yo, no la conciencia personal, que por todos los medios ha de buscar imponerse a la realidad. De ahí que también sostenga el bilbaíno: “No, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto”.²⁶³ En ese sentido, la sed de eternidad, es, sin duda, una forma de rebelión contra Dios, es querer someterlo a la propia voluntad y hacer que ésta se imponga frente a Él, como anteriormente se hizo mención.

²⁶¹ Cf. NB, pp. 378-380. El protagonista de esta novela, Augusto Pérez, es un personaje que manifiesta una forma inauténtica de la existencia, pues evade la responsabilidad de su propia vida ocultándola con una continua niebla, la cual se compone de diversos incidentes que tan pronto llegan tan pronto desaparecen. Es un personaje tan desprovisto de rebeldía y de tensión que llega al grado de confundir su vida con sus sueños. Se pregunta por qué hay cosas, por qué hay algo en vez de no haber nada, considerando, pues, que todo lo que vive es ficción. No obstante, hacia los momentos finales de la novela, el carácter de Augusto Pérez sufre un cambio drástico, quizá por verse ante la terrible amenaza de ya no tener ni siquiera la posibilidad de llevar una vida inauténtica y fugaz, por lo que en todo su ser parece retumbar intensa y firmemente el *deseo* de no morir. Véase en esta misma obra pp. 532 y ss.

²⁶² DSTV, p. 302. Las cursivas son mías.

²⁶³ *Ibid.*, p. 156.

También contra la mística dice Unamuno: “Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no: ¡todo antes que esto!”²⁶⁴ Y añade: “¡Yo, yo, yo, siempre yo! —dirá algún lector—, ¿y quién eres tú? Podría aquí contestarle: [...] Para el Universo, nada; para mí, todo”.²⁶⁵ Por tal razón, no resulta una osadía afirmar que, para Don Miguel, el yo es divino, pues pese a que el hombre es un “ser para la muerte”, tiene en su mano la posibilidad de proyectarse hacia el todo, de romper con todos los límites, incluso con los físico-temporales que le son constitutivos, pues a través de sus obras, o de sus hijos carnales o espirituales, puede ensanchar su existencia, extrapolarla y actualizarla a través de otros, conduciéndola así a la trascendencia y, de esa forma, le es posible también vencer a la muerte y abrazar la totalidad para ser y ser siempre. Recuerda Unamuno:

Porque Adán quiso ser como un dios, sabedor del bien y del mal, y para llegar a serlo comió del prohibido fruto del árbol de la ciencia, y se le abrieron los ojos y se vio sujeto al trabajo y al progreso. Y desde entonces empezó a ser más que hombre, tomando fuerzas de su flaqueza y haciendo de su degradación su gloria y del pecado cimiento de su redención. Y hasta los ángeles le envidiaron.²⁶⁶

Y ello es así porque, de acuerdo con Don Miguel, el hombre ha sido capaz de vencer sus mayores impotencias: la limitación física y la temporalidad, para ser más de lo que es y, al mismo tiempo, hacer trascender su propia existencia. Por lo tanto, lo que en último término debe buscarse, como bien se ha mencionado, es la prolongación del propio ser, no sólo más allá de esta vida, sino siéndolo todo en esta, personalizando todas y cada una de las cosas que conforman la realidad, de tal manera que éstas vengan a ser parte de uno mismo, es decir, del yo. Justo en esto consiste lo que puede llamarse: “sentimiento metafísico”, el cual se caracteriza no sólo por querer ser quien se es eternamente, sino por querer serlo todo, por afanarse en la totalidad de los seres y no dejar resquicio de ser sin poseerlo, lo cual es muestra de una clara avidez ontológica, de un feroz impulso de abarcarlo todo y trascender de veras. De esto se sigue que, “Todas las cosas, y no sólo todos los seres humanos, anhelan y apetecen perdurar mediante la absorción del universo entero. Y si esto se revela imposible o absurdo, ‘prefieren’

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 108.

²⁶⁵ *Idem.*

²⁶⁶ VQS, p. 23. Unamuno hace notar la ferviente y desgarradora lucha que ha de llevar a cabo el hombre para prolongar su individualidad en el tiempo y en el espacio, ensanchando cada vez más el propio ser o la conciencia personal, con el fin de derribar los límites que lo circunscriben y así invadirlo todo y volverse entonces un todo-eterno, o hacer del todo un yo.

ser absorbidos por ‘el todo’ antes que permanecer confinados en su propio ser”.²⁶⁷ Por consiguiente, la sed de serlo todo y de ser Dios debe ser un anhelo redundante, obcecado y persistente, ya que de esa forma, mientras el apetito se mantenga inflamado, la vida no cesará, y lo natural en la vida es querer derrumbar todos los límites, incluso los propios, para trascender de veras. Asimismo, el instigar esta implacable sed es, para Unamuno, una señal de fortaleza y valentía en quien la ejerce, por ello dice:

Mi salud y mi fortaleza me empujan a perpetuarme [...] Sólo los débiles se resignan a la muerte final y sustituyen con otro el anhelo de inmortalidad personal. En los fuertes el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla, y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte.²⁶⁸

Se infiere, pues, que el afán de serlo todo y de dominarlo todo no es sino el apetito encarnizado de volverse uno mismo omniabarcante y omnisciente, de trocarse en Dios pero sin dejar de ser uno mismo.²⁶⁹ Lo cual, a su vez, manifiesta una imperiosa necesidad de unión o de vinculación, mas no al modo en que lo pretende la mística, sino al contrario, pues la conciencia personal (el yo), es quien ha de subsumir a la realidad toda en ella misma para apropiársela y disolver las diferencias entre ambas, y esto incluye, por supuesto, a Dios.

Por lo dicho hasta aquí, y como bien percibe Alfonso López Quintás, Unamuno señala que la necesidad de unión, intrínseca al espíritu del hombre, puede realizarse de dos maneras: por fusión y por objetivación.²⁷⁰ La primera corresponde a los planteamientos que ofrecen el panteísmo y la mística, en donde el yo pierde todas sus particularidades para volverse uno con el ser divino, para fusionarse en él. Esta vía de unión conlleva el menoscabo del empuje vital y, por ende, la dimisión de todas las potencias creadoras en el hombre para advertir su entera

²⁶⁷ José Sarasa San Martín, *op. cit.*, p. 116. El autor señala que, para Unamuno, el conformarse con ser lo que uno mismo es y nada más, equivale a destrozar el meollo de la vida, que no es otro más que el anhelo de prolongar la existencia pero, al mismo tiempo, implica el querer derribar los propios límites para ser más de lo que ya se es.

²⁶⁸ DSTV, p. 161.

²⁶⁹ Evidentemente el argumento que ofrece Unamuno es contradictorio, pues el hecho de que algo se transforme implica que en el proceso de mutación se han de perder ciertas características (o quizá todas) para que ese algo pueda devenir en otra cosa, en algo más que antes no era. Sin embargo, no se debe perder de vista que Don Miguel no busca que sus argumentos conserven una coherencia lógica, por el contrario, para hablar con sinceridad hay que empezar admitiendo que la dimensión afectiva-sentimental, que es la que para él tiene preeminencia, se caracteriza por ser ella misma paradójica, por albergar sentimientos que se contraponen entre sí. Y lo que Unamuno expresa, antes que nada, es una *necesidad*, algo que brota, precisamente, de la dimensión afectiva-sentimental. De ahí que esto se haga ostensible en uno de los poemas en donde se remite a la mística. Dice el vasco: “Querría, Dios, querer lo que no quiero: / fundirme en Ti, perdiendo mi persona, / este terrible yo por el que muero / y que mi mundo en derredor encona. / Si tu mano derecha me abandona / ¿qué será de mi suerte? Prisionero / quedaré de mí mismo; no perdona / la nada al hombre, su hijo, y nada espero. Véase Miguel de Unamuno, *La unión con Dios*, en: *Rosario de sonetos líricos*, p. 409.

²⁷⁰ Cf. Alfonso López Quintás, *op. cit.*, pp. 81-82.

rendición ante Dios o lo divino y, como ya se hizo notar, ese hecho no convence a Unamuno y, más aún, se opone a él. En cambio, la segunda forma de unión, por objetivación, es la que le persuade, pues en ella el individuo (o la conciencia), invade cada recoveco de la realidad a través de la personalización de todas las cosas; es decir, la objetivación sucede cuando el yo se experimenta a sí mismo en la realidad entera, desde las cosas materiales más rudimentarias hasta los objetos espirituales más precisos, lo cual implica la apropiación del todo en la conciencia personal. En ese sentido, “en vez de anegarse y disolverse [el yo] en las realidades del entorno, intenta asumir éstas en sí, en un proceso de gigantesca «voidización» del universo”.²⁷¹

Como bien se ha visto, para Unamuno es imposible llegar a Dios por la vía intelectual, en la que a partir de las pruebas lógicas de su existencia, se establece una serie de preceptos morales-rationales para la consecución de la perennidad, la cual termina no siendo más que una mera idea; y tampoco por la vía de la unión fusional, que se aboca a la renuncia de la propia conciencia para zambullirla por completo en Dios, pues esto implicaría no una consecución de Dios, sino un sucumbir ante Él y, por ende, una suerte de aprisionamiento. Por lo tanto, siguiendo a Don Miguel, lo que queda para el hombre, henchido de un inherente y furibundo deseo de volverse eterno, es entregarse desesperadamente a la voluntad de expandir la propia realidad personal. Esto se traduce en un querer ansiosamente proyectar la vida sobre la realidad toda, al punto en que no haya diferencia entre el yo y la realidad, entre el yo y el todo, haciendo que la conciencia se trueque en una Conciencia Universal, alcanzando así el lugar de Dios. De aquí que afirme el bilbaíno: “Y este religioso anhelo de unirnos con Dios no es perdernos y anegarnos en Él; que perderse y anegarse es siempre ir a deshacerse en el sueño sin ensueños del nirvana; es poseerlo, más bien que ser por Él poseídos”.²⁷²

Ahora bien, otra de las objeciones que Unamuno presenta contra la mística se basa en el hecho de que ésta, en tanto experiencia, tiene que acaecer necesariamente en alguien, en una conciencia que, en modo alguno, la asimile o se vea aprovechada de ella, pues aunque se trate

²⁷¹ *Ibid.*, p. 85. El autor, siguiendo a Unamuno, propone que en la unión de fusión la conciencia personal queda asfixiada, a tal grado que es imposible la delectación y, todavía más, la aprehensión de la realidad, y sin una conciencia inflamada de voluntad cognoscitiva, sin un yo particular, la realidad se desquebraja, pues no tiene un verdadero acaecimiento. Dice López Quintás: “Para realizar el juego estético de contemplar una obra de arte, hay que situarse *cerca* de la misma pero *a cierta distancia*, a fin de cobrar la debida *perspectiva*. Una excesiva inmediatez parece incrementar la posibilidad de un conocimiento intenso, pero hace imposible el juego cognoscitivo. Una persona que se abrazara a otra con un abrazo que degenerase en *fusión* no podría relacionarse con ella, ni conocerla, ni quererla [...] porque la unión de dos seres que se fusionan —al modo de dos masas de cera— hace imposible el juego ético del amor.” Véase en esta misma obra p. 86. Las cursivas son mías.

²⁷² DSTV, p. 382.

de un conocimiento oscuro u opaco de lo divino —en el sentido racional—, implica un saber de sensación, de unión entre dos dimensiones distintas entre sí, en donde, por fuerza, hay un discernimiento del acontecer extático, el cual se enuncia siempre de manera indirecta o metafórica, pero la simple ocasión de aludirlo, ya sea a través de la poesía, del lenguaje sinuoso o en forma de admoniciones dirigidas a los iniciados en el camino místico, es una evidente señal de que existe una conciencia que es capaz de aprehenderlo, sentirlo y vivirlo. Y es que ciertamente, ¿cómo podría, por ejemplo, Teresa de Ávila referirse a las transformaciones que padece el alma en su continuo ascenso hacia Dios, o itinerario místico, si no lo hace desde su propia vivencia, hasta cierto punto, consciente? Y lo mismo ocurre con el fenómeno de la Transverberación que, sin duda, dejó en Teresa una clara convicción del “dolor sabroso” que experimentó.²⁷³ Esto es, sin duda, un indicio de que por muy profundo que sea el éxtasis místico y la pretendida anegación del yo en Dios, siempre queda un resquicio de conciencia en donde sobreviene tal experiencia fusional, la cual, posteriormente, se puede dar a conocer de una forma no definida sino indirecta. La conciencia personal, pues, sigue teniendo un lugar prístino como puede traslucirse.

Sin embargo, pese a todo lo anterior, resulta un dato muy notorio que el pensamiento de Unamuno no prescinde nunca de Dios, pues si bien no lo contempla al modo en que lo hacen las perspectivas más ortodoxas y critica las pretensiones de ciertas “doctrinas disolutivas” tildándolas, incluso, de consuelos quebradizos ante la posibilidad de la muerte; tampoco lo aparta de sus consideraciones sustanciales, más bien al contrario, siempre aparece como el punto medular de cada asunto o como la fuente de energía cinética de la vida misma. De ahí que Gregorio Marañón haya expresado en algún momento, refiriéndose a Unamuno, lo siguiente: “no he conocido a ningún otro hombre en el que esa presencia de Dios haya tenido tan permanente y terrible realidad”.²⁷⁴ Y en otra ocasión dijo: “a los que le conocíamos nos irrita y nos duele el oír que se ponga en duda lo que en él fue el eje de su espíritu: su religiosidad”.²⁷⁵

El Dios de Unamuno es un Dios vivo, y lo es porque habita, de manera insistente, en el corazón del hombre de carne y hueso que vive y sufre y que, pese a todo, no cede en su anhelo de vivir y hacerlo eternamente. Dios, pues, es un anhelo (vivo) que se proyecta al infinito, que

²⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 371. Unamuno toma la expresión de Santa Teresa en las *Moradas* o *Castillo interior*.

²⁷⁴ Gregorio Marañón, “De su contestación al discurso de entrada en la Real Academia Española de Pedro Laín Entralgo”, pronunciado el 30 de mayo de 1954, citado por José Sarasa San Martín, *op. cit.*, p. 236.

²⁷⁵ Gregorio Marañón, “Unamuno en Francia” en: *Obras completas, IV*, p. 927.

ejerce en el hombre una tarea interminable, al tiempo en que éste también le hace ejercer a Dios una labor eternizante y eternizadora. Por ello, la unión por objetivación que Unamuno sugiere, también es una tarea que no ha de encontrar fin, pues tan pronto el espíritu (el yo o la conciencia personal) logra apropiarse de algo en la realidad, debe inmediatamente buscar otra cosa para adjudicársela a través de la personalización, de manera que el proceso no se agote sino que se mantenga como un quehacer interminable, en donde la voluntad se juegue en una continua oscilación.

En ese sentido, Unamuno reitera su fiero combate contra el Dios-idea de la teología racionalista, dado que éste no representa más que la pretensión humana de probar que existe una finalidad última para la existencia y, por ende, la consumación de la vida, en tanto que supone la cesión de todo esfuerzo, lucha y agonía, encontrando así la paz perenne en Él. Para el filósofo vasco, Dios no ha de procurar al hombre el descanso, sino la ardorosa apetencia de Él, tampoco ha de fundirlo por entero y deshacer su corazón, sino inflamarlo de anhelo de inmortalidad, aunque para ello tenga el hombre que enfrentarse al mismo Dios.²⁷⁶ Con lo cual se teje una dicotomía antagónica, pues si bien el hombre se subleva contra Dios y lo encara para no dejarse absorber por completo en Él y así reivindicar su propia personalidad, también reconoce que Dios le es necesario para alcanzar la inmortalidad y que es el único garante de la vida eterna, tan es así que lo busca con ahínco y desesperación.

Y precisamente, en esto se cifra la doble relación entre Dios y el hombre, que por un lado es de pugna y, por el otro, es de necesidad y amor. Por ello, a pesar de invitar a ejercer un tozudo desacato contra Dios para auto-afirmarse, Unamuno reconoce que la personalización —necesaria en el proceso de “yoidización” del universo, en el que se invade a la realidad toda con la propia conciencia—, sólo puede darse a través del amor, puesto que únicamente puede ser personalizado lo que la conciencia reconoce como parte de sí misma, es decir, lo que ama. Dicho de otro modo, la conciencia sólo puede aprehender algo totalmente en la medida en que ella misma se encuentra o se identifica en lo que pretende absorber, esto es, en la medida en que lo ama. Y ello es así porque el acto del amor es de suyo aprehensivo, es saber que lo que se ase es algo propio o personal, pues en tal dominación lo dominado pasa a formar parte de quien domina. Explica Unamuno:

²⁷⁶ Cf. DSTV, 515. Las palabras finales de Unamuno son: “¡Y Dios no te dé paz y sí gloria!”, que pueden interpretarse como el desear un no tener reposo ni calma, sino vida, que se manifiesta, irremediabilmente, en el estertor.

El amor personaliza cuanto ama. Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola. Y cuando el amor es tan grande y tan vivo, y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y 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 del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios.²⁷⁷

En consecuencia, cuanto más pueda el hombre personalizar de la realidad, es decir, amar de ella, más podrá estar cerca de poseer el todo y, en ese sentido, más cerca estará de Dios y de ser, incluso, Dios mismo.²⁷⁸

Para Unamuno el corazón de la vida humana se encuentra en la tenacidad que el hombre puede ejercer para mantenerse en la existencia, robustecer sus confines hasta derribarlos y anegar a la realidad entera en sí mismo, en su propia conciencia, experimentándose en cada resquicio de ser. Aunque esto, sin duda, no es una tarea elemental, por el contrario, supone abismarse continuamente en los terrenos ignotos y lastimeros de la agonía, del quebranto espiritual y de la incertidumbre, los cuales hacen necesaria la intromisión de la fe.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 282.

²⁷⁸ *Cf. Ibid.*, p. 146. Don Miguel asegura que el amor es lo que aísla al hombre de la vanidad del mundo, del constante e indiferente fluir del andar cotidiano. De aquí que se pueda afirmar que el amor es una fuerza que, si encara al destino, hace notar que es posible eternizar la vida, en tanto que descubre el panorama a ese perpetuo querer ser más, perseverar en el ser.

TERCERA PARTE

La religión auténtica y el Dios creado

La religión es una sonrisa que planea sobre un sinsentido general, como un perfume fino sobre una onda de nada. De ahí que, sin argumentos ya, la religión se vuelva hacia las lágrimas. Sólo ellas quedan para asegurar, aunque sea escasamente, el equilibrio del universo y la existencia de Dios. Una vez agotadas las lágrimas, el deseo de Dios desaparecerá también.

Emil M. Cioran, *De lágrimas y de santos*.

3.1. La religión de las entrañas

La razón, como se ha apuntado, es esencialmente escéptica, por lo que niega la existencia de Dios y, con ello, toda posibilidad de inmortalidad de la conciencia personal. Pero el hombre, henchido de ese profundo anhelo de trascendencia material y espiritual, busca afanosamente sobreponerse a tal condición. Es en este escenario que, al producirse el desgarramiento de la conciencia, se implora desde lo más profundo de las entrañas que Dios exista y donde tal súplica se convierte en obsesión, con toda la exigencia y *necesidad* antropológica que anhela la eternidad.²⁷⁹

La imposibilidad de responder terminantemente a las destempladas e inclementes preguntas vitales del hombre, produce el ahogo espiritual que estruja a la conciencia y la compelen a exigir la existencia de Dios para avalar la existencia humana y el sentido de la misma. Y de esta adversidad entre la interpelación de la razón y el apremio del espíritu es de donde, precisamente, brota la auténtica presencia de Dios. En otras palabras, según Unamuno, la congoja espiritual que padece la conciencia es el detonante que hace vivir a Dios, o más bien es lo que le hace sobre-existir, por lo que expresa el bilbaíno:

²⁷⁹ Cf. Enrique Rivera, *op. cit.*, p. 60.

[...] al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental, de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir con su falta su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos.²⁸⁰

¿Dónde encontrar a Dios si, efectivamente, la realidad material lo niega y descubre su no-existencia? Esta pregunta podría asaltar a cualquier intelecto que se vea conmocionado ante el escollo de la inmortalidad personal. Sin embargo, Unamuno advierte que no es en la razón donde se tiene que buscar a Dios, no es el intelecto quien tiene que hacerse cargo de Él,²⁸¹ sino, más bien, la dimensión afectiva-emocional, el corazón y las entrañas, pues son éstas las que experimentan las ansias de eternidad, las que impelen la presencia de Dios y, en ese sentido, lo conminan a existir.²⁸² Este es el único modo de conocimiento posible que puede tener el hombre respecto a Dios: el *sentir hambre* de Él, como se siente hambre de aire en la asfixia, pues hay que tener en cuenta que el hambre supone, en modo alguno, un “contacto” con lo que se desconoce racionalmente, pero que se vive existencialmente.²⁸³

Esta religión de las entrañas tiene su origen en la carencia y en la necesidad de Dios y, por supuesto, en el sentimiento trágico de la vida, ya que el hombre se ve obligado a luchar consigo mismo debatiéndose siempre entre el corazón y la cabeza, entre lo que es y lo que quiere ser.²⁸⁴ Por ello, tal religión es la más verdadera por mostrar lo que realmente se anhela

²⁸⁰ DSTV, p. 321. Unamuno entiende por “sobre-existencia” el hecho de que Dios existe infinitamente a través de todas sus criaturas, por ellas y en ellas, tanto en sentido físico como espiritual, pues Él es la conciencia Universal que se extiende en toda su creación y se crea de continuo en ella. Por lo tanto, al espetarse Dios en cada resquicio de ser, se sigue que Él mismo padece el dolor de todos los seres; y unificando todo ese dolor, lo que resulta es que Dios se siente infinitamente abatido a través de todas sus criaturas, puesto que carga con el peso de todo el dolor del Universo. En la interpretación de Meyer, “la sobre existencia divina debe, a su vez, ser también una dimensión de inquietud y de angustia, más intensa aún y más desgarradora que la de la existencia. Y el dolor divino debe ser, no ya menos, sino al contrario, mucho más grande, infinitamente más grande que el del hombre existente”. Véase François Meyer, *op. cit.*, p. 89.

²⁸¹ Tradicionalmente, y como se ha visto antes, Dios ha jugado un papel de juez, de rector y de censor de la conducta de los seres humanos, como una conciencia que vigila atentamente que se cumplan sus mandamientos y que castiga o premia a quienes los rechazan o los siguen, respectivamente. No obstante, Unamuno sostiene: “No se trata de una policía trascendente, no de asegurar el orden —¡vaya un orden!— en la tierra con amenazas de castigos y halagos de premios eternos después de la muerte. Todo esto es muy bajo, es decir, no más que política, o si se quiere, ética. Se trata de vivir.” Véase, DSTV, p. 260.

²⁸² Cf. Segundo Serrano Poncela, *op. cit.*, p. 149. La prueba de la existencia de Dios no debe buscarse con la razón materialista, sino que se ha buscar a Dios en el alma, en la insistencia del corazón que experimenta el hambre de Dios. En ese sentido, Unamuno concuerda con la propuesta mística que optó por buscar a Dios en la interioridad del alma y no en el exterior. Recuérdese que Miguel de Molinos sostuvo: “El castillo fuerte para triunfar de tus enemigos visibles e invisibles y de todas sus acechanzas y tribulaciones está *dentro de tu misma alma*, porque allí reside la divina ayuda y el soberano socorro”. Véase, Miguel de Molinos, *op. cit.*, p. 50. Las cursivas son mías.

²⁸³ Cf. José Sarasa San Martín, *op. cit.*, p. 236.

²⁸⁴ Cf. AC, p. 25. El problema de la religión es un asunto individual, que sólo debe competir a cada persona, por lo que afirma Unamuno acerca de la religión: “es un valor del espíritu universal que tiene sus raíces en lo más íntimo de la individualidad humana”. Luego, en otro lugar sostiene: “Y este sentimiento, obsérvese bien, porque

con todo el corazón, por llevar consigo un hambre que no puede satisfacerse en absoluto y que por ello busca insistentemente a Dios como garante de la inmortalidad personal.

Debido a esto, el Dios con el que Unamuno se encuentra, en la profundidad de las entrañas del hombre, no es, de ningún modo, una suerte de Conciencia Universal objetivada que otorgue un sentido absoluto para la existencia del hombre, tal como lo supone la vía racional, sino que descubre, más bien, un Dios enteramente personal y subjetivo que cobra sustancialidad a medida que el hombre *necesita* de Él y que por ello está hecho a su imagen y semejanza. Este Dios se extrae del anhelo humano, del que guarda aquel hombre que quiere ser cada vez más hombre y pone todo su empeño en tal empresa. “Y creer en Dios es ante todo y sobre todo [...] sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, *querer* que Dios exista.”²⁸⁵ Por lo tanto, este Dios unamuniano no es una idea sino un ardoroso deseo, un *querer* y se debe vivir conforme a ese querer.

En ese sentido, el deseo del hombre debe, además, proyectarse al infinito, en tanto que mientras estén vivos los anhelos, las querencias, las ambiciones y todo ímpetu de la voluntad, el hombre, en su calidad de conciencia personal, se percibirá existiendo, palpando el cogollo de su vida y de su ser. Y en esto, justamente, estriba la inmortalidad personal, en el continuo ejercicio de la volición sin que se alcance lo que más se anhela vehementemente. Para Unamuno, la inmortalidad “podemos imaginárnosla como un eterno rejuvenecimiento, como un eterno acrecentarnos e ir hacia Dios, hacia la Conciencia Universal, sin alcanzarle nunca”.²⁸⁶

La religión de las entrañas que propone Don Miguel es una experiencia estrictamente particular, puesto que a partir de los deseos más propios de cada hombre es que Dios va tomando la forma de las necesidades subjetivas, haciéndose cada vez más personal e íntimo. Mientras que, por otro lado, Dios alcanza su objetivación a través de las necesidades de cada hombre de carne y hueso, habitando así en cada uno de ellos, en sus plegarias e insistentes señuelos, que pese a su vasta heterogeneidad todos ellos coinciden en la intención última que se condensa en las ansias de inmortalidad.

Como era de esperarse, y ya que su vida personal y su obra se imbricaban indiscutiblemente, Unamuno se enfrentó en no pocas veces a la pregunta acerca de la religión que él mismo practicaba. Ciertamente, tras una revisión sucinta de su propuesta teórica, no hay

en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico de la vida, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia [...] querer que haya Dios, no poder vivir sin Él”. Véase DSTV, p. 320-321.

²⁸⁵ DSTV, p. 339. Las cursivas son mías.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 261.

elementos que permitan aclarar esta cuestión o que la puntualicen, más bien todo lo contrario, lo que se puede encontrar al respecto es un conglomerado de ideas que sostienen distintos cauces de pensamiento, como: el orfismo en su recepción platónica, el estoicismo, el judeocristianismo y el catolicismo en tanto dimanación de aquel, como ya antes se hizo mención. Por consiguiente, cabe señalar que Don Miguel no se consideró a sí mismo un hombre religioso sino, más bien, *escéptico*, pero no en el sentido vulgar del término, sino en el sentido etimológico y filosófico, que designa el acto de investigar y rebuscar. En ese sentido, Unamuno inquirió de manera persistente el fondo de los problemas en los que su ser se debatía por entero,²⁸⁷ y de esta naturaleza, precisamente, era para él lo relativo al problema de Dios, en tanto garante de su propia inmortalidad. El bilbaíno se encontró con que este problema no podía abordarse con el intelecto objetivo, puesto que se traba de una aporía existencial, en donde la razón se veía rebasada e imposibilitada. De ahí que la cuestión religiosa no haya tenido un espacio zanjado en el pensamiento de Unamuno, por lo que afirmó respecto a su credo:

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; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio: mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con El luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible [...] ni con aquello otro de «de aquí no pasarás». Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y, en todo caso, quiero trepar a lo inaccesible.²⁸⁸

El objetivo al que Unamuno se endereza es algo inalcanzable, o mejor dicho, es una travesía que carece de final porque su único objetivo es prolongar su existencia hasta donde le sea posible, y aún más, busca encauzarla a lo imposible, a la inmortalidad. Pero el hecho de que este ideal se encuentre vedado empíricamente no quiere decir que el hombre deba sucumbir ante ello, por el contrario, de lo que se trata es de empeñarse aún más en ese anhelo, de seguir deseando lo que no se tiene, ya que de esa forma es posible confirmar la propia existencia.

Si hay algo que no cabe en el pensamiento de Unamuno es la resignación o la mansedumbre del espíritu humano, pues eso sería, a los ojos del bilbaíno, la peor de las aberraciones, es dejarse morir o absorber por la nada, es no sentirse ni quererse, es la autodestrucción total. Incluso, el bilbaíno considera que aquellas doctrinas empeñadas en asumir la muerte y resignarse ante ella son la prueba fehaciente de la insinceridad, pues nada

²⁸⁷ Cf. Miguel de Unamuno, *Mi religión* (en adelante MR), p. 369.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 370.

hay más certero en el corazón del hombre que el querer vivir y hacerlo por siempre, y el ablandamiento ante la propia aniquilación supone el tener que rechazar los propios instintos y los anhelos más originarios.²⁸⁹

Luchar por la lucha misma, no por la victoria, es, según Unamuno, el sentido más auténtico de cualquier batalla. Y ello es así porque el corazón de la vida se encuentra en los andamios que implican la lucha por los fines y no en los fines mismos. En otras palabras, Unamuno le da preeminencia a los medios antes que a los fines, pues aquellos son la verdad, en donde el hombre se juega su propio ser, donde el hombre *es* realmente. En cambio, las metas, esas que aspiran alcanzar la mayoría de los seres humanos, a menudo las identifican con: paz, sosiego, “estado ideal”, etc., sin percatarse que no son más que elucubraciones vacías, que carecen de carne y sangre y, por tanto, son el símbolo de la sumisión y de la mentira, por lo que sostiene el vasco: “Busco la religión de la guerra, la fe en la guerra. Si vencemos, ¿cuál será el premio de la victoria? Déjalo; busca la lucha, y el premio, si le hay, se te dará por añadidura. Y tal vez ese premio no sea otro que la lucha misma.”²⁹⁰

La meta, pues, es algo inasequible, pero lo importante no es la meta ni sus frutos, sino el camino, el esfuerzo con el que el hombre se mantiene en pie y afirma y se reafirma persistentemente en la existencia.

«Sed perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto». Nos dijo el Cristo, y semejante ideal de perfección es, sin duda, inasequible. Pero nos puso lo inasequible como meta y término de nuestros esfuerzos. Y ello ocurrió, dicen los teólogos, con la gracia. Y yo quiero pelear mi pelea, sin cuidarme de la victoria. ¿No hay ejércitos y aun pueblos que van a una derrota segura? No elogiamos a los que se dejaron matar peleando antes que rendirse? Pues ésta es mi religión.²⁹¹

La lucha es el consuelo que debe tener el hombre, el resorte de todas sus acciones y nada más, manteniendo siempre la esperanza en la consecución de aquello que, evidentemente, nunca ha de concretarse, ya que de hacerlo cesaría la lucha y, por ende, la vida.²⁹² Ciertamente, el Todo, esa plenitud atestada de ser, es improbable, pero no lo son los intentos ni las

²⁸⁹ Cf. DSTV, p. 253. Lo vital debe defenderse, de hecho lo hace de manera natural, por lo que busca las debilidades de la razón, que las halla en el escepticismo, y se prende de ellas para salvarse.

²⁹⁰ Miguel de Unamuno, *De la correspondencia de un luchador* (en adelante DCL), p. 385.

²⁹¹ MR, pp. 370-371.

²⁹² La idea de paz, de serenidad absoluta y del eterno descanso del cual se habla al referirse a la muerte del hombre en la tradición judeocristiana y católica, conlleva a suponer la nulidad absoluta, la ausencia del ser, el cual se caracteriza por el dinamismo, la lucha y la agonía. Por lo que afirma Unamuno: “[un] estado de perfecto equilibrio, para un alma ansiosa de vida, [es] lo más parecido a la nada”. Véase DSTV, p. 262.

proyecciones, que sólo pueden anclarse en su ser que se tiene a sí mismo y que es capaz de enfrentarse a todo con él.²⁹³

La religión, esa que el hombre ha de poner en práctica, es íntima y personal, de modo que no puede ser comunicada de una manera definitiva, como el hecho de decir: “soy ateo”, “soy luterano”, “soy cristiano”, etc., pues la religión ha de vivirse y ello implica un escudriñar constante, un decir y un desdecir, un asentir y un disentir. “Afirmo, creo, como poeta, como creador, mirando al pasado, al recuerdo; niego, descreo, como razonador, como ciudadano, mirando al presente, y dudo, lucho, agonizo como hombre, como cristiano, mirando al porvenir irrealizable, a la eternidad.”²⁹⁴ Sólo en tal caso es que puede hablarse de fe verdadera, ya que ésta se da en un espacio abierto, existencial y, sobre todo, indeterminado y perneado de angustiosa incertidumbre.

3.2. La fe viva

Es el corazón quien siente a Dios, no la razón, y he aquí lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón.

Blaise Pascal, *Pensamientos*.

El hombre clama el socorro de Dios para que éste le auxilie en su demanda más entrañable: el ansia de inmortalidad personal, pero sobre todo para que le permita sofocar su escepticismo; es decir, humanamente se pide o se ruega a Dios desde el sentimiento de asfixia que padece la conciencia en forma de *duda*, desde la brutal incertidumbre sobre la concesión de aquello que se implora fervorosamente. En este espacio es donde, precisamente, opera la fe, en el apuro y la *necesidad* de convencimiento de que aquello que se quiere (la inmortalidad) es asequible. Por lo tanto, una fe pedestre, carente de incertidumbre, de hambre y de vacilación, una fe de “nombre” o meramente conceptual, no es una fe auténtica sino un remedo de fe, una infidelidad y un “dar la espalda” a Dios y a uno mismo, en tanto que se desdeña esa parte crucial de inquietud espiritual, de congoja y agonía.

La fe verdaderamente viva, la que vive de dudas y no las «sobrepaja», la fe de un Renan, es una voluntad de saber que cambia en querer amar, una voluntad de comprender que se hace

²⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 372.

²⁹⁴ AC, p. 33.

comprensión de voluntad, y no unas ganas de creer que acaban por virilidad en la nada. Y todo esto en agonía, en lucha.²⁹⁵

En consecuencia, la fe debe tener como base a la incertidumbre, debe anclarse, pues, en la esperanza de que aquello que quiere el hombre le será concedido, sin tener certeza de ello, pues de otra forma la fe no tendría ningún sentido. Por ello, la fe está subordinada a la esperanza y no al revés, pues sólo se puede tener fe en aquello que se espera o que de un modo u otro se quiere. Observa atinadamente Unamuno: “de hecho no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos. Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia lo que nos lleva a creer en Él”²⁹⁶ y, por ende, a tener fe de que Él existe. La fe, pues, no podría existir si no se tiene como base previa una esperanza, un deseo de que algo que se quiere alcanzar o realizar. De modo que la fe en Dios comienza en el anhelo de querer que le haya, y es ese anhelo, ese *querer*, el empuje que lleva a creer en Dios.

La fe, para Unamuno, no opera sólo desde furioso anhelo de inmortalidad, de las solas ansias del hombre por querer ser eterno, sino que ella misma introduce un elemento de carácter racional y cuenta, por otro lado, con un elemento afectivo, sentimental, volitivo, biótico o simplemente irracional.²⁹⁷ Y ello es así porque quien tiene fe sabe qué es lo que quiere o busca, y en ese sentido también se presenta como “claro y distinto” para él, mas no puede ofrecer un criterio de valor que sea universal en todos los casos, ya que, como se ha hecho mención, eso que se quiere no es algo seguro o afianzable, no se tiene certeza alguna de su accesibilidad. Mientras que, por otra parte, el elemento afectivo es el que brota primero cuando se quiere y se ansía eso en que se cree, y que esto sea de la manera en que se quiere.

El creer, en modo alguno, también es conocer, pues sólo se cree en aquello de lo cual se tiene cierta intuición. Cuando se habla de conocer a Dios, en realidad, lo que se conoce es el anhelo vital que, al mismo tiempo, la razón exige que sea formulado.²⁹⁸

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 71.

²⁹⁶ DSTV, p. 342.

²⁹⁷ *Cf. Idem.*

²⁹⁸ Creer, en el lenguaje coloquial tiene una doble acepción, pues por un lado implica estar seguro de que algo es verdadero y por eso se cree en ello, y por otro implica dar lugar a la vacilación, es decir, confiar a medias, en tanto que se puede creer que algo sea de un modo pero con la duda latente de que ello así sea. Véase DSTV, p. 342-343. Por otra parte, también para Unamuno, conocer significa engendrar; es decir, toda forma de saber sólo se puede dar en el contexto de la procreación, donde las entrañas del hombre de carne y hueso se fusionen con las del mundo, con las de otro yo, con las de otro ser vivo. Y, desde esta perspectiva, el conocer es *vivir*, es *sentirse* en medio de un cúmulo de percepciones. Por lo que no sería demasiado aventurado decir que Unamuno toma la noción de conocimiento en sentido bíblico, ese que remite a la posesión carnal de algo y que tiene que ver con el

Unamuno comprende que la fe es: “*Crear lo que no vemos, sí, crearlo y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo...y así; en incesante tormento vital. Esto es fe viva, porque la vida es continua creación y consunción continua y, por tanto, muerte incesante*”.²⁹⁹ De modo que, para el bilbaíno la fe no se resume en un creer ciegamente ni en un creer en lo que no se ve, sino que implica crear incesantemente, es decir, lleva detrás un continuo esfuerzo, un “llegar a la cima” para caer, levantarse y volver a crear, pues sólo es posible crear, y crear de veras, si no hay previamente algo, cuando no hay ninguna base de por medio.³⁰⁰

La fe es el poder creador del hombre. Pero como tiene más íntima relación con la voluntad que con cualquiera otra de las potencias, la presentamos en forma volitiva. Adviértase, sin embargo, cómo querer creer, es decir, querer crear, no es precisamente creer o crear, aunque sí comienzo de ello.³⁰¹

Y más aún, la fe implica sentir la propia vida, pues es el empuje constante que sobreviene cuando algo se desea en serio sin ninguna certidumbre de que ello se alcance. Incluso, la esperanza del hombre implica tener fe, pues aquella es un desear con ahínco, un sostenerse en la vida sin bajar la guardia, un anhelo que se mantiene y mantiene al hombre al mismo tiempo. Por ello, el aferrarse con vehemencia en la propia vida implica tener fe.

La fe se alimenta del ideal y sólo del ideal, pero de un ideal real, concreto, viviente, encarnado, y a la vez inasequible; la fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: la vida plena. Fe es comulgar con el universo todo, trabajando en el tiempo para la eternidad, sin correr tras el miserable efecto inmediato exterior; trabajar, no para la Historia, sino para la eternidad. Fe es si predicas de noche, en medio del desierto, mirar al parpadeo de las estrellas y confiar en que te escuchan y hablarles al alma, como San Antonio de Padua predicaba a los peces.³⁰²

acto de unión carnal. “Conocer es, en efecto, engendrar, y todo conocimiento vivo supone la penetración, la fusión de las entrañas del espíritu que conoce y de la cosa conocida. Sobre todo si la cosa conocida, como sucede, es otro espíritu, y más si la cosa conocida es Dios, Dios en Cristo o Cristo en Dios.” Véase AC, pp. 54-55. Por lo que, de nueva cuenta, Unamuno sostiene que el conocimiento de Dios sólo puede darse a través de la experiencia, pues el conocimiento es amor o el amor es conocimiento.

²⁹⁹ Miguel de Unamuno, *La Fe* (en adelante LF), p. 259. Las cursivas son mías. Aunado a esto, sostiene Jean Baruzi siguiendo a San Juan de la Cruz: “La fe [...] se me presenta ahora como el medio más poderoso para rebasar mis límites y sustituir indefinidamente el sentido literal por el sentido escondido, la forma que se me ofrece por el remoto misterio que se me oculta”. Véase Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, p. 505.

³⁰⁰ Esta idea la trabajó años después María Zambrano, específicamente en su ensayo: “La última aparición de lo sagrado: la nada”, que forma parte de su obra *El hombre y lo divino*. En ese texto, la filósofa de Vélez explica cómo es menester crear siempre desde la nada, tal y como lo han hecho los más antiguos dioses.

³⁰¹ DSTV, p. 349.

³⁰² LF, p. 260.

La fe proviene solamente del hombre de carne y hueso y de nadie más que de él, pues ésta sólo puede darse en un contexto en donde haga falta, es decir, en medio de la zozobra, de la angustia y la incertidumbre, de todo aquello que no ofrece certezas. Por eso, cuando Unamuno dice que la fe se alimenta de un ideal concreto y viviente, se refiere a que sólo puede sostenerse a partir de los ideales del hombre, de lo que éste puede desear o anhelar, pero eso que el hombre desea es inalcanzable para él mismo, le es imposible o es una puerta cerrada para él en su constitución material. La fe, entonces, emerge de una unidad que es dispar en sí misma, en tanto que tiene una base concreta, empíricamente verificable: el hombre de carne y hueso, pero esa misma base concreta busca algo que no puede alcanzar, algo que le es imposible, y todo su ser se empeña en asirlo. Y, sin embargo, sin esa base escindida, la fe simplemente no podría brotar y no se podría hablar de ella en ningún orden. La fe, pues, busca afanosamente lo imposible, lo que está vedado ontológicamente para esa realidad material, frágil y precaria.

El conocimiento, la certeza, la claridad y distinción, etc., han sustituido el papel de la fe, de ese querer creer e ir en pos de eso que se quiere, por la Verdad y la fiabilidad. Mientras que, de acuerdo con Unamuno, es tiempo de que el hombre vuelva a tener fe, que se levante de los escombros y empiece a crear lo que quiere, lo que anhela y desea, apelando siempre y en todo momento a su interioridad, pues en ella anida su más ferviente querer que es un ideal, pero un ideal que no debe ni puede alcanzarse, se trata, pues, de mantenerse en un querer queriendo.

Igualmente, la fe supone un elemento de carácter enteramente personal, en el sentido en que debe crear lo que quiere o espera.

La fe no es la mera adhesión del intelecto a un principio abstracto, no es el reconocimiento de una verdad teórica en que la voluntad no hace sino movernos a entender; la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida.³⁰³

La fe, pues, tiende más a ser un fiarse, un tener confianza *a alguien en particular*, a una persona, pues no se puede confiar en algo abstracto, en algo que no puede ofrecer nada específicamente para la conciencia personal, que no puede tampoco ofrecer lo que esta conciencia espera para sí misma.³⁰⁴ Este carácter particular al que Unamuno se refiere es la

³⁰³ DSTV, p. 348.

³⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 344. Según Unamuno, sólo es posible hablar de confianza cuando ésta se remite a las personas. De modo que si el Dios en el que se cree no es él mismo una persona, no puede confiarse en él, pues no es posible fiarse de alguien que no puede garantizar nada a la individualidad. Unamuno supone en esto una relación de

proyección del hombre mismo y de sus anhelos. En otras palabras, la fe crea el objeto sobre el cual ha de ejercerse. Por lo que, según a Unamuno, “la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros.”³⁰⁵

3.3. El Dios vivo como Dios creado

*Si has de ser, ¡oh, mi Dios!, un Dios vivo
y no idea pura,
en tu obra te rinde cautivo
de tu criatura.
Al crear, Creador, quedas preso
de tu creación,
mas así te liberas del peso
de tu corazón.*

Miguel de Unamuno, *Salmo III*.

El hombre necesita creer que su conciencia personal puede vivir independientemente de las leyes de corrupción que acaecen en la materia, ya que de esta forma le es posible mitigar su angustia vital y, al mismo tiempo, conservar y acrecentar la esperanza de que después del deceso físico le aguarda una suerte de existencia en la que es posible proyectar la vida en la eternidad para ser y ser siempre. Esto, como puede notarse, no tiene una base racional y, por tal motivo, no puede probarse con el intelecto. Sin embargo, Unamuno advierte que la creencia en la inmortalidad personal no tiene por qué tener una constatación clara y distinta como lo exigen sistemas lógicos-deductivos, de hecho tampoco tiene por qué hacerse comprensible para el intelecto, ya que, como bien se apuntó, se trata de una *creencia*, de algo que el hombre siente como verdad suya y nada más.³⁰⁶

persona a persona, en la que va en juego el ser de una de ellas, por lo que éste no puede confiarse a una abstracción o a un esquema que se olvide de las particularidades de cada conciencia. El ser sólo puede confiarse a *alguien* más, a alguien que también sienta y piense como *yo*, alguien que pueda sostenerlo enteramente, con su propia vida si es posible. En el *Tratado del amor de Dios*, dice Unamuno: “Creo en Dios como creo en mis amigos, porque lo trato y *siento* aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me lleva y me trae, porque tengo íntima conciencia de una providencia particular y de una Mente Universal que me traza mi propio destino. Y el concepto de la ley *nada* me dice ni *nada me enseñó*”. Véase *Tratado del amor de Dios*, p. 542. Las cursivas son mías

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 349.

³⁰⁶ Recuérdese que el pensamiento de Unamuno es una exposición de lo que él mismo cree y quiere creer, por lo que no se aboca a dar pruebas fehacientes de lo que él mismo anhela, pues basta con que eso sea claro para él. No

La creencia en Dios y, por ende, en la inmortalidad personal, más que ninguna otra cosa, es la *necesidad* vital de dar una intención definitiva o un cause último a la propia existencia, de hacer que ésta tenga un propósito y pueda responder al *para qué* de ella misma.³⁰⁷ De ahí que Dios aparezca primero en el sentimiento de apuro, luego, la conciencia capta y retiene tal sentimiento, y después la razón busca apoderarse de él y lo transfigura en una idea o en una definición con pretensiones de objetividad. No obstante, Unamuno sostiene: “El Dios lógico, racional el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad [...] no es más que una idea de Dios, algo muerto.”³⁰⁸ Y añade: “este Dios, por eminencia y negación o remoción de cualidades finitas, acaba por ser un Dios impensable, una pura idea, un Dios de quien, a causa de su excelencia misma ideal, podemos decir que no es nada”.³⁰⁹

Quienes dicen creer en Dios, a menudo no creen en Él, sino que creen en quienes les han hablado de Él, y éstos, a su vez, tampoco creen en Dios, sino en la idea o en el concepto que de Él se tiene, en sus acepciones más usuales. Para creer verdaderamente en Dios es preciso anhelarle, sentir congoja, desesperación, vivir con incertidumbre, y en una palabra padecer la vida o dolerse en ella.³¹⁰

Y es que al Dios vivo [...] no se llega por camino de la razón, sino por camino del amor y sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene

obstante, este no es un motivo para menospreciar su propuesta teórica, que sin duda la tiene, pues la indagación que hace acerca del hombre de carne y hueso y de su talante religioso, incide terminantemente en la filosofía, dado que ofrece una disertación concienzuda sobre lo que el hombre es y las relaciones que éste traba con el mundo.

³⁰⁷ Cf. DSTV, p. 299.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 308.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 309. Este Dios-idea, según Unamuno, muestra que hay leyes a las que tiene que someterse él mismo, por lo que su potestad absoluta no sería tal, más bien lo que resultaría es un Dios mermado o limitado por las normas de perfección que le hacen ser lo que es y nada más. Sostiene el bilbaíno: “El Dios racional es forzosamente necesario en su ser y en su obrar, no puede hacer en cada caso sino lo mejor, y no cabe que haya varias cosas igualmente mejores, pues entre infinitas posibilidades sólo hay una que sea la más acomodada a su fin, como entre las infinitas líneas que pueden trazarse de un punto a otro sólo hay una recta. Y el Dios racional, el Dios de la razón, no puede menos sino seguir en cada caso la línea recta, la más conducente al fin que se propone, fin necesario como es necesaria la única recta dirección que a él conduce. Y así la divinidad de Dios es sustituida por su necesidad. Y en la necesidad de Dios parece su voluntad libre, es decir, su personalidad conciente”. Véase DSTV, p. 314.

³¹⁰ Incluso, desde esta perspectiva, es posible decir que muchos ateos creen en Dios, pues una forma de creer en Él es a través de esa furia con que suelen negarle, pues en el fondo quieren que exista y se acongojan por su ausencia, y su silencio les produce un tremebundo dolor que les impide creer en Él, con lo que muestran que son débiles o malvados, pues la razón termina por imponerse sobre la voluntad, y al dejarse llevar por la sola razón niegan la existencia de Dios, pero esa negación implica un doble movimiento, pues al negarlo, afirman y crean lo que niegan, “y Dios se revela en ellos, afirmándose por negación de sí mismo”. Véase DSTV, p. 350.

de racional. Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente, es decir, matarlo. En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada.³¹¹

Dios sólo puede surgir a partir de que el hombre *siente necesidad* de Él, de que en el fondo de sus entrañas sienta apremio por su existencia. En medio de esa necesidad, que quizá sea la más acuciante de todas por ir en juego el ser más personal, Dios aparece para dar aliento y consuelo, como puede hacerlo un buen amigo en los momentos de ahogo y de dolor. De ahí que Dios enardezca su presencia en el sufrimiento, más que en ninguna otra experiencia, pues en medio del dolor que asfixia y estruja al espíritu es que más intensa y perentoria se hace la necesidad de Él. “Y este sentimiento, obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico de la vida, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia [...] querer que haya Dios, no poder vivir sin Él.”³¹² Y, precisamente, el no poder vivir sin Él implica que su existencia es *necesaria*, la cual se revela amargamente en su omisión, en su silencio, en el feroz sentimiento de vacío que experimenta el ser humano en lo más profundo de sus entrañas, el cual, a su vez, le impulsa a exigir la comparecencia sobrehumana para mitigar la sensación de indigencia ontológica.³¹³ Estas circunstancias, que se dan únicamente en el hombre de carne y hueso que tiene avidez de vivir, son las que engendran a Dios y lo vivifican, haciendo más vehemente y palpable su presencia, pues nunca se está más cerca de Dios que cuando se siente hambre de Él, cuando se le necesita acuciantemente.

Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo, de hacerle conciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearlo, sí! [...] Porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo.³¹⁴

Para Unamuno, no hay otra posibilidad en la que pueda referirse a un Dios vivo que no sea a través del apremio ontológico que se tiene de Él, por lo que afirma: “el impulso a serlo

³¹¹ DSTV, p. 319.

³¹² *Ibid.*, pp. 320-321.

³¹³ Esta situación de necesidad y apuro es en la que se encontraba el personaje de Job del libro sapiencial del *Antiguo Testamento*, quien en su dolor no pedía otra cosa, ni siquiera la restitución de sus bienes y de su integridad, más que Dios le respondiera, que se hiciera presente, pero lo único que escuchaba era el eco de su doloroso clamor. Y tomando como datos el marco narrativo o prólogo (1-2), la confesión final de Job (29-31) y la intervención de Yahvé (38-42), Dios no aparece ni responde como Job espera que lo haga, puesto que no existe al modo en que lo hace el hombre. Dios no posee ese tipo de existencia, más bien, dice Unamuno, sobre-existe, es decir, se encuentra encima de la existencia en sentido físico o conceptual, pues es intrínseco al hombre mismo, en su necesidad y su anhelo de inmortalidad. Dios le existe, pues, al hombre y por eso éste puede encontrar un soporte para su propia existencia.

³¹⁴ DSTV, p. 301.

todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos [...] esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre”.³¹⁵ Por consiguiente, Dios también quiere sobrepasar los límites de las necesidades humanas para libertarse de la materia que lo contiene y lo conmina a existir, pues esa inmersión en el sentimiento de oquedad que padece cada hombre (en tanto conciencia personal) y, en consecuencia, en la necesidad que de Él se tiene, le produce sufrimiento y congoja, ya que esto le descubre la irremediable sujeción a la precariedad y escasez personal que soporta cada conciencia que demanda su existir y que, además, le exige que lo haga de acuerdo a determinadas necesidades que, evidentemente, son infinitas en cada resquicio de materia consciente en el Universo.

Esta multiplicidad de conciencias doloridas son las que tejen la existencia de Dios, las que lo constituyen y le dan fuerza. “Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo, Conciencia presa de la materia, y luchando por libertarse de ella.”³¹⁶ En otras palabras, el resorte de acción, y más propiamente la ferviente necesidad de serlo todo al tiempo en que se es uno mismo, es un *motor divino*, pues es Dios mismo quien quiere abrazar el todo a través de cada hombre de carne y hueso y de cada una de las criaturas, y a partir de la necesidad de éstos es que busca serlo todo, extendiéndose así por cada parte que compone al Universo. Pero esta necesidad no cesa nunca, dado que jamás logra satisfacerse, y por tal motivo es que Dios sufre, pues contempla y siente la pena y la aflicción de estar proyectado a querer ser siempre algo más de lo que es. Por tal razón, Unamuno sostiene que “Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las conciencias, presas de la materia pasajera, y todos sufrimos en Él. La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí y que yo sufro en Él”.³¹⁷ Y en uno de sus poemas declara con aplomo:

*¡Oh, Señor, tú que sufres del mundo
sujeto a tu obra,
es tu mal nuestro mal más profundo
y nuestra zozobra!*³¹⁸

³¹⁵ *Ibid.*, p. 294.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 283.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 369.

³¹⁸ Miguel de Unamuno, *Salmo III*, en: <http://rsanzcarrera.wordpress.com/2010/03/23/miguel-delibes-y-miguel-de-unamuno/>

Por lo tanto, Dios mismo padece en cada una de esas conciencias que lo necesitan con apremio para salvarse de la nada, para seguir siendo y extrapolar su propia existencia hacia el todo. De ahí que, para Unamuno, Dios sufre y padece al igual que el hombre, en tanto que ambos se encuentran limitados por la materia de la que quieren y buscan libertarse. En ese sentido, Dios quiere despojar al hombre de la materia sometida a la temporalidad y a la corrupción, al tiempo en que Él quiere esto para sí mismo. De modo que esta es, pues, una tarea que Dios y el hombre llevan a cabo insistentemente.

Lo anterior sólo puede ser posible porque Dios es persona, tan consciente y dolorida como el hombre de carne y hueso que palpa las limitaciones de su ser y por eso se esfuerza en seguir siendo y serlo todo. Por lo que sigue, de acuerdo con Unamuno, Dios tampoco posee una plena suficiencia ontológica, sino que siempre necesita del hombre, es decir, necesita ser necesitado para poder ser. Cuando el hombre *quiere* que haya Dios, en el fono lo que hace es crear a Dios, darle ser, pues Él es una proyección de la voluntad y de la imaginación humana que anhela la eternidad. Por lo tanto, de la misma manera en que el hombre existe gracias a que hay otros que lo piensan y lo necesitan, Dios existe porque el hombre lo crea, lo sueña y *quiere* que exista. “Dios es posible solamente por la mediación de las criaturas que le crean a Él.”³¹⁹ Y lo mismo sucede a la inversa, pues Dios crea al hombre, lo sueña y gracias a ello es que también existe, además, Dios se crea a sí mismo en los otros que son, asimismo, su propia creación.

“En el fondo, lo mismo da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas, como que las cosas están produciendo eternamente a Dios.”³²⁰ Y añade Unamuno:

Dios y el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios. Dios se hizo a sí mismo [...] y podemos decir que se está haciendo, y en el hombre y por el hombre. Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de divinidad, se imagina a Dios a su medida, y a su medida se hace Dios para él [...] es Dios la más rica y más personal concepción humana.³²¹

Un Dios vivo es un Dios que se anhela de verdad, el que sin importar que sea un sueño o una ilusión, hace vivir al hombre, el que se vuelve un motor de vida y una insistencia, es, pues, es el ideal de la existencia humana proyectada al infinito.³²² De ahí que Unamuno

³¹⁹ François Meyer, *op. cit.*, p. 86.

³²⁰ DSTV, p. 298.

³²¹ *Ibid.* 321-322.

³²² Cf. SMBM, p. 143. Unamuno hace decir al Padre Manuel lo siguiente: “Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerlos felices, para hacerlos que se sueñen inmortales y no para matarlos. Lo que aquí hace

sostenga: “La razón, la cabeza, nos dice: «¡Nada!» La imaginación, el corazón, nos dice: «¡Todo!», y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él, somos nada.”³²³

¿Y qué mal se hace con soñar un poco, con intentar ahuyentar el sufrimiento fomentando el anhelo de inmortalidad? ¿Qué mal se hace con imaginar a un Dios tal y como se necesita, garantizando en todo momento la perennidad de la propia conciencia? ¡Ninguno!, respondería seguramente el filósofo vasco, pues no hay mal en ilusionarse y en conservar las esperanzas de que todo esto, toda esta vida, tenga una finalidad, de que haya una vida eterna. ¡Que la gente sueñe, que todos sueñen!, pues soñar es querer creer, y esto, a su vez, implica crear. Por ello dice Unamuno, a través del párroco en *San Manuel*: “Opio..., opio... Opio, sí. Démosle opio [al pueblo], y que duerma y que sueñe.”³²⁴

falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirán. Que vivan. Y esto hace la Iglesia, hacerlos vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío”.

³²³ DSTV, p. 332.

³²⁴ SMBM, p. 152.

Epílogo

De acuerdo con Pedro Ribas, Don Miguel de Unamuno no solamente fue testigo de los sucesos que marcaron el rumbo de España a finales del siglo XIX y principios del XX, sino que además tuvo una notable participación activa en los asuntos políticos, sociales y culturales del momento, exhortando con su pluma a efectuar una transformación contundente de todas las estructuras en las que se apoyaba su querido pueblo español. Esto le valió convertirse en un personaje embalado en la polémica pero también en una pieza clave de su tiempo y en una figura de gran renombre entre sus coetáneos.³²⁵

No obstante, la importancia del pensamiento de Unamuno, no sólo radica en su actitud política y social, sino también en sus preocupaciones personales más recónditas, las cuales, sin lugar a dudas, incidieron con perspicacia en los confines de la filosofía, puesto que fueron el detonante de profundas elucubraciones en torno a la existencia humana concreta, al sentido de la vida y del mundo y, por supuesto, a la existencia de Dios. Estos problemas constituyeron el meollo de su propuesta teórica, pues aun las cuestiones políticas y sociales fueron abordadas por el bilbaíno desde la óptica de sus conmociones anímicas más punzantes.

El interés de Unamuno fue la veta antropológica, esa que se cifra en el hombre de carne y hueso que habita un país, una cultura y un entorno emocional tornadizo.³²⁶ Este hombre, como bien se ha apuntado, no es una estructura metafísica ni un concepto borrascoso, sino una unidad compleja, un yo, una conciencia personal que siente, quiere,

³²⁵ Cf. Pedro Ribas, *op. cit.*, p. 152. Las constantes intervenciones que tuvo Unamuno en la sociedad española de aquella época se dejan ver en varias de sus obras, principalmente en los artículos que redactó para la importante revista de Lázaro Galdiano: *La España moderna*, en los ensayos que conforman su obra: *En torno al casticismo* (1895) y en *Por tierras de Portugal y España* (1911). Consciente de la precaria y menesterosa situación en que vivía el campesinado, y en general la clase obrera, colaboró en la revista: *La lucha de clases*, en donde, imbuido por un espíritu socialista, defendió a los sectores más desprotegidos de la sociedad, exigiendo mejoras jurídicas en las leyes de arrendamientos que beneficiaran a los agricultores. Por todo esto, es posible asegurar que Don Miguel no fue nunca un personaje que se moviera en el anonimato, sino muy al contrario, fue un digno representante de los movimientos disidentes que buscaban la instauración de una República liberal.

³²⁶ Unamuno fue, junto con Kierkegaard, el parteaguas de las filosofías de la existencia que labraron las primeras décadas del siglo XX, pues antes de que figuras como Gabriel Marcel, Jean Paul Sartre y Albert Camus, entre otros, enfatizaran la preponderancia del hombre —como realidad concreta— en la reflexión filosófica, el bilbaíno ya lo había hecho resueltamente.

piensa, sufre y muere. Del mismo modo, es un ser contradictorio o dialéctico,³²⁷ que vive en lucha consigo mismo y deseando el reposo, la paz, que no logra encontrar, que “cabalga encima de dos mundos —el racional y el afectivo— desempeñándose de continuo en sus sismas para emerger de ellas tambaleándose «ebrio», podría decirse, «de existencia».”³²⁸ En otras palabras, la contradicción intrínseca que vive el hombre es insuperable, lo cual hace de él un ser esencialmente *trágico*, pues no puede escapar ni de la razón (que busca la verdad, la objetividad, la certidumbre, etc.) ni de lo irracional (que se aboca hacia la fe, los sueños, las pasiones, los deseos, etc.), sino que está constituido por ambas dimensiones palpitantes sin la posibilidad de renunciar a ninguna de ellas.

Por un lado, la razón muestra la temporalidad irremediable a la que el hombre está sometido; mientras que, por otro lado, el corazón o la parte irracional humana quiere seguir viviendo y hacerlo eternamente, con lo cual se desvela una condición desgarrada en la que se quiere algo que no es posible alcanzar materialmente. No obstante, el acierto de Unamuno radica en que, pese a la situación dolorida que padece el ser humano entre dos dimensiones antagónicas que le son propias, éste no ha de cesar en su empeño, en su voluntad de ser y ser más, en no dejar de ser lo que es, en querer vivir. Por tal razón, no resulta aventurado sostener que el dato que constituye la obra unamuniana es el empeño del ser humano por sostenerse en la existencia y su rebelión contra la muerte, contra el tener que dejar de ser un día. De ahí que el bilbaíno haya puesto todo su interés en la dimensión volitiva-emocional, pues ésta es la que le revela lo que el hombre verdaderamente quiere, y tal querencia o anhelo es lo que debe ser atendido en primer lugar, debe, pues, convertirse en el vértice de toda reflexión y de toda acción. De hecho, detrás de todo proceder humano siempre se tiene como base un deseo o un anhelo, aunque no siempre es el hombre consciente de tal circunstancia.

Como se ha visto, la condición del hombre es la de un ser mutilado ontológicamente, puesto que vive en una perpetua falta de ser y abocado hacia la muerte, lo cual ocasiona dolor y sufrimiento. Sin embargo, esto último no guarda una connotación totalmente negativa en el pensamiento de Unamuno, ya que para él sólo es posible sentirse plenamente uno mismo, y

³²⁷ La dialéctica que Unamuno observa en el hombre de carne y hueso es, evidentemente, distinta a la que se refieren los sistemas dialectos, en tanto que éstos pretenden explicar y describir las propiedades del universo de manera impersonal; es decir, hablan de una realidad o de realidades abstractas, mientras que la dialéctica a la que Unamuno se refiere está remitida a existencias humanas concretas, pues aun cuando el bilbaíno utiliza conceptos como “Dios” o “mundo”, lo hace infundiéndoles características propias del hombre. Además, en los sistemas dialécticos, como el de Giordano Bruno y el de Hegel, los términos opuestos (tesis y antítesis), que intervienen en el proceso dialéctico, terminan por reconciliarse; es decir, se reunifican en una realidad última y omnicomprendiva (síntesis), lo cual no sucede con el hombre, como bien se ha hecho notar antes.

³²⁸ José Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 43.

aprehenderse como tal, a través del dolor, en tanto que éste permite la vivificación de la conciencia, pues nunca se es más consciente de uno mismo que cuando se sufre o se padece algún tipo de dolor, más aun si éste es espiritual. Y, según el bilbaíno, el dolor espiritual más punzante es el que se refiere al discernimiento de la muerte, ya que ésta acaba con todo lo que uno es y con toda posibilidad de ser. Para Unamuno, la muerte y la nada son equivalentes.

Ciertamente, y de acuerdo a algunas de sus principales obras,³²⁹ Unamuno expresa que para vivir plenamente es mejor ahuyentar el miedo de tener que desaparecer del todo algún día, pues no es casual que él mismo haya confesado en varias ocasiones su deseo de tener una fe tan grande como la del carbonero, la del barbero, o la de cualquier tipo de persona que no fuera demasiado instruida en las letras o en los saberes científicos, pues todos ellos viven mejor que quienes son conscientes de que todo puede terminar de manera definitiva y absoluta, y que es muy posible que tras esta vida no haya nada más. Empero, y paradójicamente, también cabe la posibilidad de que exista una vida ultraterrena, pues todo saber racional y toda metodología no ha podido probar que no hay nada después de la muerte, y que la conciencia que cada quien posee no continúe en otro plano distinto de éste. Y justo esta incertidumbre es donde se juega y se nutre la vida humana, donde el ser del hombre encuentra su cúspide y su contienda más propia. Esta trágica lucha, esta agonía que el hombre experimenta con todo su ser, es, para Unamuno, la más pura manifestación de vida, pues sólo aquello que vive es capaz de sentir tal desgarramiento, de sentirse dividido entre la amenaza de muerte y el hontanar de vida. De tal manera que jamás llega a haber un triunfo determinante de alguno de los elementos sobre el otro, sino que se trata de una eterna confrontación, un ir y venir sin cesar.

De modo que, a pesar de vivir mejor manteniendo una fe ciega, la propuesta de Unamuno se dirige no a la asunción de dogmas ni de respuestas definitivas, sino al contrario, prefiere vivir conforme a lo que uno es y lo que uno quiere, manteniendo la tensión constante entre estos dos polos, pues sólo así es como realmente se puede asegurar una vida auténtica, una vida de hombre en tanto que hombre.³³⁰

En consecuencia, y como una señal del combate que el hombre está dispuesto a enfrentar para salvarse de la muerte, es que se ha construido los medios convenientes para mitigar su condición trágica. No obstante, en su afán por hacer que las cosas sean claras y

³²⁹ Como lo son, de manera general: *San Manuel Bueno, mártir* y *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

³³⁰ Para Unamuno, el personaje que mejor representa esta fuerza ética es, precisamente, Don Quijote de la Mancha, quien pese a ser un caballero trágico, se convierte en héroe y en pregonero de la sinceridad, en tanto que asume vivir agitado y en medio de un sin fin de interrogantes.

distintas, y que de ellas no quepa ninguna duda, el hombre ha erigido tales medios bajo la asistencia de la razón, sin reparar muchas veces en que ésta no es la que demanda la creación de los medios de subsistencia física y, sobre todo emocional, sino el corazón mismo o la dimensión afectiva. Esta última es, pues, la que impulsa toda creación y toda materialización de los ideales más profundos, aunque muchas veces no se cuente con la certeza del efectivo alcance de todos éstos.

Contra la realidad material el hombre sueña, crea y vive deseando, por lo que opone todos sus anhelos y su fuerza de fe a la objetividad de la ciencia y de la materia, es capaz de imaginar que es eterno e idealiza un universo hecho a su medida. Y de estos anhelos es donde emerge el Dios cordial, hecho a imagen y semejanza del hombre, cobrando la magnitud que éste quiera darle. Así pues, Dios es hijo del hombre, de ese ser que ontológicamente se encuentra incompleto. Es hijo también del dolor y la congoja que llagan el corazón humano y la conciencia en su integridad, y sólo en esa necesidad que padece cada hombre es donde Dios se manifiesta y donde es capaz de encarnar a la infinita Conciencia del Universo.

Dios es para Unamuno el ideal y el deseo más profundo del hombre, es él mismo proyectado al infinito y eternizado, pero al mismo tiempo es la Conciencia que trasciende toda proyección humana, que se afirma sobre ella y contra ella. Es también la conciencia y la inconsciencia del mundo, su materia y su espíritu, su dolor y su gozo, su razón y su sinrazón. Incluso, podría decirse que el Dios de Unamuno es un Dios hereje, en tanto que se opone a las ideas filosóficas y a la religión inflexible. Y ello es así porque estas concepciones soslayan la experiencia trágica a la que el mismo Dios está sometido; es decir, que Dios también se ve inmerso en el incesante choque de las contradicciones y paradojas vitales, pues como afirma Ferrater Mora: “[Dios] en su seno alienta una vida tan repleta de tensión y de conflicto como la del hombre y la del universo entero”.³³¹

En resumen, Unamuno deja también entrever que es preciso que el ansia de Dios se mantenga viva y enardecida, pues en esas ansias se expresa el vigor y la existencia plena de cada hombre, y para que esto suceda es menester contar con una fuerza antagónica que agravie el ser y, por ende, la vida del hombre. Por tal razón, y de modo paradójico, es preciso que haya muerte para poder vivir, pues una vida sin muerte no sería vida, sino una perpetua muerte, una fría “experiencia”, un camino sin dirección. Por ello, la vida eterna es algo que debe buscarse y ganarse a pulso, trabajando sin cesar física y espiritualmente, hundiéndose en el fondo del

³³¹ José Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 57.

abismo que implica la búsqueda de la inmortalidad, menospreciando la creencia de que esta condición perenne será otorgada por gracia o por méritos. No, lo que se debe saber, siguiendo a Unamuno, es que la vida eterna está siempre próxima a desvanecerse.

Para el bilbaíno, la estima más grande no la tiene la vida eterna, sino la incesante conquista de ella, lo cual implica decantarse en el desasosiego y la intranquilidad, ya que éstos son síntomas de la vida misma, de que se tiene sangre en las venas y de que se es capaz de percibir que Dios puede dejar de soñarnos en cualquier momento. Por ello, es posible decir que Unamuno no se afana en la búsqueda de la total realización de aquello que se anhela, sino que demanda un reino de insatisfacción esperanzada o de esperanza insatisfecha, de un eterno acercamiento a la inmortalidad pero sin llegar nunca a ella.

No obstante, pese a los argumentos que se han presentado, en los que se ha hecho incluso una apología de las principales tesis unamunianas en torno a las feroces ansias de inmortalidad que alberga el ser humano; a la preponderancia de la dimensión afectiva sobre la racional, donde ésta no hace sino inquirir cuáles son los medios más adecuados de los que puede valerse para sustentar y apoyar su tan vehemente apetito ontológico; y a la idea de un Dios cuya función básica no es otra que fomentar y acrecentar la esperanza de que la vida entera guarda un sentido último que se proyecta sobre la eternidad, es preciso reconocer que Unamuno sobrevalora sin ningún cuidado este anhelo o estas ansias de inmortalidad y las conduce por derroteros desorbitantes. Es cierto que la conciencia de la muerte permite vislumbrar las entrañas del ser humano y le hace notar su poquedad ontológica, suscitando incluso la reflexión sobre uno de sus vértices constitutivos e ineludibles. Sin embargo, pese a que esta conciencia le permite a Unamuno encauzarse por recovecos fundamentales y erigir una propuesta teórica que produce ecos en las generaciones que le suceden, específicamente en el movimiento denominado existencialismo, no es posible soslayar su talante solipsista. Y es que, efectivamente, Unamuno escribió, antes que nada, para él mismo, con el único fin de manifestar su punto de vista acerca de la cultura occidental y del lugar que el hombre de carne y hueso tenía en ella, pues, a diferencia de sus coetáneos, al bilbaíno no le interesaba construir un sistema de ideas, al modo kantiano o hegeliano, para consignar los resultados de sus investigaciones o cavilaciones. Más bien, lo que se observa en su obra es una descripción de hechos y sentimientos para considerar un poco la condición netamente humana, que para él no era otra que el hombre concreto que habita un país, una cultura una lengua y tiene un punto de vista particular acerca de sus circunstancias.

Pese a lo anterior, es notable que en los textos del bilbaíno hay cierta pretensión de universalidad en varias de sus consideraciones y, muy especialmente, en la que se remite a la sensación que a él le producía la conciencia de la muerte, de saberse acabable y posiblemente condenado a desaparecer del todo. Es cierto que el hombre común no va por la vida preocupado u hostigado por su factible precariedad ontológica, más bien, la mayor parte del tiempo ni siquiera repara en tal asunto. De modo que, en un mundo tan acelerado y lleno de preocupaciones, la conciencia de la muerte apenas llega a ocupar un lugar, y tal vez ni siquiera eso. Empero, hay otras circunstancias o situaciones que rodean la vida del hombre que pueden perfectamente generar ciertos hallazgos de sumo interés vital e incluso teórico. Por lo tanto, también es posible decir que tanto la autenticidad de un pensamiento profundo como la existencia misma de cualquier hombre, no tienen porque estar estrictamente atravesadas por la conciencia de la finitud, pues si bien ésta les revela otro cariz de la realidad, también es cierto que la vida misma, en su carácter más habitual, puede desvelar puntos de fuga en los que el hombre detente algo de sí que antes no había vislumbrado.

Por otra parte, es cierto que Unamuno es uno de los grandes críticos de la Modernidad y de los sistemas de pensamiento que este periodo de la historia aportó para la cultura de Occidente. De hecho, sus rigurosas y destempladas críticas se encuentran bien fundamentadas, razonadas y apoyadas, muestra de ello es que hace notar en su obra, concienzudamente, cómo el pensamiento moderno no logró zanjar los problemas netamente humanos, sino que, más bien, los agudizó y generó muchos otros, como lo fueron las cuestiones políticas, económicas, sociales, religiosas, etc., que cada vez estaban más fuera de control, ocasionando una profunda crisis que se extendió a las postrimerías del siglo XIX y principios del XX. De modo que es posible decir que el pensamiento del bilbaíno se erigió también como una denuncia y un reproche a esta tradición que se había vuelto extremadamente científicista. No obstante, en un principio, Unamuno se deja ver como un detractor de todas estas ilusiones de la modernidad, pero, más tarde, él mismo cae en una contradicción al sostener que, precisamente, el hombre debe generarse ilusiones para prolongar su vida y hacerla más fácil, mitigando el dolor que produce la conciencia de la muerte. Esto último puede hacer pensar que su pensamiento vituperador es contradictorio o que él mismo necesitaba encontrar una salida urgente frente al nihilismo en el que estaba cayendo. Quizá este punto merezca una atención más profunda y detallada, echando mano de la obra del bilbaíno y de los movimientos intelectuales que se han dado en la segunda mitad del siglo XX y los que han florecido en nuestros días.

Referencias bibliográficas

1. Obras de MIGUEL DE UNAMUNO Y JUGO (siglas o abreviaturas):

- AS** *Abel Sánchez. Una historia de pasión*, Carlos A. Longhurst (ed.), Cátedra, Madrid, 8ª edición, 2010.
- AP** *Amor y pedagogía*, Espasa-Calpe, S. A, Aguilar, Madrid, 1970.
- AVE** *Andanzas y visiones españolas*, en: *Poesía completa*, 2, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- CN** *Cancionero*, en: *Poesía completa*, 3, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- FP** *De Fuerteventura a París*, en: *Poesía completa*, 2, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- DCL** *De la correspondencia de un luchador*, en: *Ensayos, Tomo II*, Aguilar, Madrid, 3ª edición, 1951.
- DI** *Diario íntimo*, Alianza Editorial, 6ª edición, Madrid, 1981.
- DSTV** *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Nelson Orringer (ed.), Tecnos, Madrid, 2005.
- CV** *El Cristo de Velázquez*, Espasa-Calpe, Madrid, 1953.
- CE** *El Cristo español*, en: *Ensayos, Tomo II*, Aguilar, 3ª edición, Madrid, 1951.
- AC** *La agonía del cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- LF** *La Fe*, en: *Ensayos, Tomo I*, Aguilar, 3ª edición, Madrid, 1951.
- MR** *Mi religión*, en: *Ensayos, Tomo II*, 3ª edición, Aguilar, Madrid, 1951.
- NB** *Niebla*, en: *Obras selectas*, Prólogo de Julián Marías, Espasa Calpe, 2ª edición, Madrid, 1998.
- OT** *El otro*, en: *Teatro completo*, Aguilar, Madrid, 1959.
- NM** *Nuevo Mundo*, Trotta, Madrid, 1994.
- PG** *Paz en la guerra*, en: *Obras Completas, II*, Aguilar, Madrid, 1958.
- QV** *¿Qué es verdad?*, en: *Ensayos, Tomo I*, Aguilar, 3ª edición, Madrid, 1951.
- SMBM** *San Manuel Bueno, mártir*, Mario Valdéz (ed.), Ediciones Cátedra, Barcelona, 2007.
- VV** *Verdad y vida*, en: *Ensayos, Tomo II*, Aguilar, 3ª edición, Madrid, 1951.
- VQS** *Vida de Don Quijote y Sancho*, Porrúa, México, 1983.

2. Fuentes sobre la obra de MIGUEL DE UNAMUNO Y JUGO:

- ABELLÁN, José Luis, “El mito de Cristo en Unamuno”, en: *Sociología del 98*, Ediciones Península, Barcelona, 1973.
- AMORÓS, Andrés, “Unamuno: La novela como búsqueda”, en: *Introducción a la novela contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1976.
- ARANGUREN, José Luis, “Sobre el talento religioso de Miguel de Unamuno”, en: *Arbor* 4, Madrid, 1988.
- AROCENA, Luis A., *Unamuno, sentidor paradójico*, Emecé editores, Buenos Aires, 1981.
- BAYÓN CERDÁN, Julio, “La concepción de la verdad en Unamuno”, en: Pedro Ribas (ed.), *Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos*, Cuaderno Gris, Universidad Autónoma de Madrid, 2002.
- BLANCO AGUINAGA, Carlos, *El Unamuno contemplativo*, El Colegio de México, 1959.

- CANCELA, Gilberto, *El sentimiento religioso de Unamuno*, Plaza Mayor, Madrid, 1972.
- CARPIO, Adolfo P., “Unamuno, filósofo de la subjetividad”, en: A. Sánchez Barbudo, (ed.), *Miguel de Unamuno*, Taurus, 2ª edición, Madrid, 1980.
- CEREZO GALÁN, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996.
- CSEJTEI, Dezsö, *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Universidad de Salamanca, España, 2004.
- FEDERICI, Mario, *La imagen del hombre en la poesía de Unamuno*, Fragua, Madrid, 1974.
- FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco, *Unamuno. Ansia de Dios y creación literaria*, Alcola, Madrid, 1968.
- FERRATER MORA, José, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- GARCÍA BLANCO, Manuel, *En torno a Unamuno*, Taurus, Madrid, 1965.
- HUERTAS-HURDA, J., *The existentialism of Miguel de Unamuno*, University of Florida Press, Florida, 1963.
- LAFUENTE, Avelina Cecilia, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1983.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *Cuatro filósofos en busca de Dios. Unamuno, Edith Stein, Romano Guardini y García Morente*, Ediciones Rialp, Madrid, 2003.
- MARÍAS, Julián, “La perduración de Unamuno”, en:
<http://www.filosofia.org/hem/199/19980709.htm>.
 _____, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963.
- MARRERO SUÁREZ, Vicente, *El Cristo de Unamuno*, Ediciones Rialp, Madrid, 1960.
- MEYER, François, *La ontología de Miguel de Unamuno*, trad. César Goicoechea, Gredos, Madrid, 1962.
- PARIS, Carlos, *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Península, Barcelona, 1968.
- PASCUAL, Eduardo, “Unamuno, el nuevo Heráclito del siglo XX”, en: Cirilo Flórez (coord.), *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2000.
- RABATÉ, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*, Taurus, Madrid, 2009.
- RIBAS, Pedro, *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
 _____, (ed.), *Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos*, Cuaderno gris, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, España, 2002.
- RIVERA, Enrique, *Unamuno y Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1ª edición, 1985.
- SÁNCHEZ ARJONA, A., *La idea de pecado en los filósofos españoles contemporáneos: Unamuno*, Anaya, Madrid, 1958.
- SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio, *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Guadarrama, Madrid, 1960.
 _____, “Una experiencia decisiva: La crisis de 1897”, en: Sánchez Barbudo, A. (ed.), *Miguel de Unamuno*, Taurus, 2ª edición, Madrid, 1980.
- SARASA SAN MARTÍN, José, *El problema de Dios en Unamuno*, Diputación Foral de Vizcaya, Bilbao, 1989.
- SEGARRA, Rodrigo, *La fe de Unamuno: un camino entre la niebla*, Ediciones Clie, Barcelona, 1998.
- SERRANO PONCELA, Segundo, *El pensamiento de Unamuno*, FCE, 2ª edición, México, 1964.
- ZAMBRANO, María, *Unamuno*, Mercedes Gómez Blesa (ed.), Ediciones De Bolsillo, 1ª edición, Barcelona, 2004.
- ZUBIZARRETA, Armando F., *Tras las huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid, 1960.

3. Otras obras consultadas:

- AGUSTÍN, San, *Confesiones*, trad. Agustín Esclasans, Editorial Juventud, 3ª edición, Barcelona, 2002.
- ARENDRT, Hannah, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona-México, 1974.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2003.
_____, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998.
- BÁRCENA ORBE, Fernando, (et al.), *La autoridad del sufrimiento: silencio de Dios y preguntas del hombre*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- BARUZI, Jean, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, trad. Carlos Ortega, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y cultura, 2ª edición, 2001.
- CABRERA, Isabel, *El lado oscuro de Dios*, Paidós, FFyL, UNAM, México, 1998.
_____, “San Juan de la Cruz y el sufrimiento”, en: *Revista Universidad de México*, núm. 511, México, agosto de 1993, pp. 35-39.
_____, y Carmen SILVA (comps.), *Umbrales de la mística*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2006.
- CAMUS, Albert, *El mito de Sísifo*, trad. Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires, 2004.
- CEREZO GALÁN, Pedro, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Biblioteca Nueva, Universidad de Granada, España, 2003
- CIORAN, Emil M., *De lágrimas y de santos*, trad. Rafael Panizo, Tusquets, 4ª edición, Barcelona, 2002.
- COMTE, Auguste, *La filosofía positiva*, selección de Francisco Larroyo, Porrúa, México, 1979.
- DESCARTES, René, *Discurso del método*, trad. Luis Arenas, Colofón, México, 2001.
_____, *Meditaciones metafísicas*, trad. Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 11ª edición, 1968.
- FINGARETTE, Herbert, “El sufrimiento”, en: *Religión y sufrimiento*, I. Cabrera y E. Nathan (comps.), Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1972.
- FRONDIZI, Risieri, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, segunda edición, Breviarios FCE, México, 2004.
- GARCÍA BACCA, Juan David, *Los presocráticos*, FCE, México, 2002.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, FCE, México, 2003.
- HYPPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, trad. Francisco Fernández-Buey, Barcelona, Península, 1991.
- JUAN DE LA CRUZ, San, *Obras completas*, J. V. Rodríguez y F. Ruíz (eds.), Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1988.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. José del Perojo y José Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 2003.
- LOIS FERNÁNDEZ, Julio, “El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre”, en: Bárcena, F., Chaliel, C., Levinás, E., Lois, J., Mardones, J.M., Mayorga, J., *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1ª edición, 2004.
- LÓPEZ SÁENZ, Ma. Carmen, “El dolor de sentir en la Filosofía de la existencia”, en: González García, Moisés (comp.), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, José, *La experiencia trágica de la muerte*, Universidad de Murcia, España, 1995.

- MOELLER, Charles, *Literatura del siglo XX y cristianismo Vol. IV*, trad. Valentín García Yebra, 4ª edición, Gredos, Madrid, 1958.
- MOLINOS, Miguel de, *Guía Espiritual*, María Toscano Lira (ed.), Ediciones Obelisco, Barcelona, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad., Juan Carlos García Borrón, Planeta de Agostini, Barcelona, 1992.
- PLATÓN, *Diálogos, I*, trads. J. Calonge, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Gredos, Madrid, 2003.
- PRINI, Prieto, *Historia del existencialismo de Kierkegaard a hoy*, trad. Antonio Martínez Riu, Barcelona, 1992.
- SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 2004.
- SCHAEFFLER, Richard, *Filosofía de la religión*, trad. José María Hernández Bravo y Jesús Cebreco Bravo, Sígueme, Salamanca, 2003.
- SCHELER, Max, *El sentido del sufrimiento*, trad. Oscar Caeiro, Editorial Goncourt, Buenos Aires, 1979.
- SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., Oscar Cohan, FCE, México, 2005.
- TRÍAS, Eugenio, *¿Por qué necesitamos la religión?*, Plaza y Janés editores, Ediciones de Bolsillo, 1ª edición, Barcelona, 2000.
- TURRÓ, Salvio, *Descartes: Del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1985.
- VILLANUEVA, Enrique, "El dualismo sustancial de Renato Descartes", en: *Dianoia, Anuario de Filosofía*, núm 23, año XXIII, Fernando Salmerón (dir.), UNAM, FCE, México, 1977.
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 2001.

4. Diccionarios filosóficos:

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, trad. Alfredo N. Galletti, FCE, México, 2003.
- BRUGGER, Walter, *Diccionario de Filosofía*, trad. J.M. Vélez Cantarell y R. Gabás, Herder, Barcelona, 2000.

5. Fuentes bíblicas:

- La Sagrada Biblia*, trads. E. Nacar y A. Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985.
- Biblia de Jerusalén*, trads. Jesús Moya y Manuel Revuelta, Editorial Conmemorativa, CELAM, Madrid, 1987.