



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA



EN TORNTO AL PROBLEMA DE LA INMORTALIDAD
EN UNAMUNO: DIOS COMO POSIBILIDAD DE
GARANTIA ONTOLOGICA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

SYLVIA LETICIA LUNA GONZALEZ



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

MEXICO, D.F.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ASESOR: DR. MIGUEL ANGEL SOBRINO ORDONEZ

COORDINACION DE FILOSOFIA



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.

*Con mi más profundo reconocimiento al
Dr. Miguel Angel Sobrino Ordóñez por dirigir
la presente investigación, y por mostrar una
gran paciencia en el desarrollo de la misma.*

Por ello mi gratitud y sincero afecto

*A los sinodales: Mtro Mario Magallón,
Dra. Carmen Rovira, Dr. Héctor Alfaro,
y Mtro. Roberto Mora, mi agradecimiento por
sus comentarios, los cuales permitieron
enriquecer el presente trabajo.*

*Al Lic. Isaías Palacios por sus observaciones
va también mi agradecimiento.*

*¿Qué es nuestra vida?, ciertamente
es neblina que se aparece por un poco de tiempo,
y luego se desvanece [...] pues polvo somos,
y al polvo volveremos [... sin embargo]
Yo sé que mi redentor vive,
y al fin se levantará sobre el polvo;
Y después de deshecha esta mi piel,
en mi carne he de ver a Dios;
al cual veré por mí mismo.
Y mis ojos le verán, y no otro ...*

(Santiago 4:14; Génesis 3:19, Job 19:25-26 La Biblia)

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 7 |
| CAPÍTULO I | |
| Filosofía y vida | 19 |
| ▪ La noción de filosofía en Unamuno | 25 |
| ▪ El hombre concreto | 34 |
| ▪ El sentido trágico de la vida | 44 |
| CAPÍTULO II | |
| Existencia y finitud | 52 |
| ▪ Conciencia y existencia | 55 |
| ▪ Meditación sobre la muerte | 61 |
| ▪ La nada y la angustia | 71 |
| CAPÍTULO III | |
| <i>Inmortalidad y seguridad ontológica</i> | 75 |
| ▪ Hambre de inmortalidad | 77 |
| ▪ Dios como posibilidad de garantía ontológica | 88 |
| CONCLUSIONES | 106 |
| BIBLIOGRAFÍA | 114 |

INTRODUCCIÓN

Entre las múltiples definiciones que sobre los términos vida y muerte existen, destacaremos las que nos ofrece el Diccionario de la Lengua Española, según el cual el término *vida* significa «fuerza o actitud interna substancial, mediante la que obra el ser que la posee», mientras que el término *muerte* se refiere a la «cesación de la vida»¹. Sin embargo, para el ser humano vida y muerte no se reducen a meras definiciones

La vida es, ante todo, un maravilloso misterio, y la muerte un misterio apesadumbrador que ha inquietado al hombre desde los más remotos tiempos, e invariablemente ha surgido en él el deseo y la esperanza de perpetuarse más allá de la tumba. La muerte es, pues, una realidad ineludible de la cual se está consciente y que no se puede soslayar, de ahí que el ser humano sea de entre todas las criaturas el único que sabe que va a morir.

Esta realidad ha llevado al hombre a cuestionarse sobre lo que sucede después de morir: ¿se finiquita la existencia?, ¿continúa la vida?, ¿existe la posibilidad de aspirar a la inmortalidad?, es decir, ¿le espera al hombre la *nada*? O tal vez habrá *algo* más allá de la muerte?

¹ *Diccionario de la lengua Española*, Real Academia Española, Madrid 1970

Preguntarse por lo que sucede después de la muerte es preguntar, por una parte, si existe la posibilidad de perdurar, ya sea de manera consciente, es decir, que el «yo» continúe existiendo, o de manera inconsciente, es decir, que el hálito de vida que sustenta al hombre se funda con el «todo» o con «un ser supremo»; y, por otro lado, si con la muerte se llega a la nada.

En fin, intuiciones habrá más de una, pero en el fondo lo que sucede es que el hombre no se resigna a morir del todo, no se conforma con dejar de ser. Por lo que la inmortalidad es un tema del que se ha ocupado el ser humano a través del tiempo, ya sea en mitologías, religiones o filosofías. Es el gran misterio que se ha tratado de develar y de ello da cuenta la historia.

Para Don Miguel de Unamuno, el problema de la inmortalidad está íntimamente relacionado con el problema del hombre concreto y su condición como ser finito². De ahí que, el eje central de su pensamiento filosófico, según algunos estudiosos, sea precisamente el tema de la inmortalidad del alma que surge ante su inquietud por la finitud de la vida y el temor a la nada.

El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-, [...]; yo tú, lector mí; aquel otro de más allá, cuantos pesamos sobre la tierra.

² Para Luis A. Arocena: «Las palabras con que Unamuno comienza *Del sentimiento trágico de la vida*, cifran, a la vez, su intuición filosófica fundamental, la sustancia y el programa de todos sus trabajos como pensador. No hay problema que reclame tan estrechamente el máximo compromiso del filósofo como el problema del hombre, [], lo que a Unamuno importa sobremanera es ahondar en la problemática de la vida humana, en la vida del hombre que verdaderamente existe y cuya máxima responsabilidad consiste en acrecentarla y hacerla conciencia» (*Unamuno, sentido paradójico*, pp. 51-52).

Y 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.³

En *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), Unamuno plantea el problema fundamental de toda su obra, el temor a la nada, la ausencia de pruebas racionales de la inmortalidad del alma y la necesidad de creer en ella. Y puesto que el hombre concreto lo es por un sentimiento de unidad y continuidad, del conflicto que representa esa unidad que lo constituye y ante la amenaza de dejar de ser, surge el sentimiento trágico de la vida.

Ante la realidad de la muerte, Unamuno se cuestiona si la vida es sólo temporal; si la muerte ciega definitivamente la existencia; o si más allá de esta vida terrenal sobresale una conciencia auténtica que posibilite la pervivencia.

Así pues, la tragedia de la muerte, en el hombre de carne y hueso, estriba en que éste tiene conciencia de ella, y de esta conciencia nace la angustia o lo que Unamuno denomina: *el sentimiento trágico de la vida*, base de todo su filosofar: «ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia»⁴. Frente a este sentimiento contraponen el deseo de plenitud y de romper los límites de la existencia para tratar de satisfacer el *hambre de inmortalidad*, lo que resuelve en una esperanza alimentada por la desesperación.

³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. I pp. 25-26

⁴ *Del sentimiento ...*, cap. II, p. 63

El tema central del que se habrá de ocupar el presente trabajo es, en el pensamiento de Don Miguel de Unamuno, el problema de la inmortalidad del alma, tema que representa el filosofar de Unamuno según autores como Julián Marías⁵, Ferrater Mora⁶, y Cerezo Galán⁷, entre otros, y que podría calificarse como meditación ontológica frente a la existencia, ya que la inmortalidad es considerada como la única posibilidad de trascendencia existencial. Aunque el mismo autor propone tres soluciones ante el problema de la muerte: «o se muere del todo, y entonces la desesperación; o no se muere del todo, y entonces la resignación; o no se puede saber ni una cosa ni otra, y entonces una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha»⁸. Y es en esta lucha -entre razón y fe- en la que se vislumbra, se anhela, se exige, una posibilidad de pervivir, por la que ingresamos en el centro de su pensamiento, vital, pasional y acongojado.⁹

¿Pero podemos contener a ese instinto que lleva al hombre a querer conocer y sobre todo a querer conocer aquello que a vivir, y a vivir siempre, conduzca? A vivir siempre, no a conocer [...] Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida.¹⁰

⁵ Miguel de Unamuno, ESPASA-CALPE, Madrid, 1960

⁶ Unamuno *bosquejo de una filosofía*, Ed. Sudamericana, Buenos aires, 1957

⁷ *La máscara de lo trágico*, TROTTA, Madrid, 1996

⁸ *Del sentimiento* . . , cap II, p. 56

⁹ De acuerdo con Paulino Garagorri: «Para analizar el pensamiento de Unamuno en términos filosóficos es necesario tener presente que no escribió libros de filosofía de carácter *profesional*, y, sin embargo, su trato con ella no es la de un escritor que incurre en la filosofía sin saberlo. [...] Unamuno penetró en la filosofía, pero lo hizo sobre todo para combatirla [] Esta actitud lo llevó a profesar un irracionalismo iconoclasta, [que surge de .] la aparente incapacidad de la razón para afrontar promisoriamente los más auténticos problemas filosóficos» (*Unamuno, Ortega y Zubiri*, p. 19).

¹⁰ *Del sentimiento* ..., cap. II, pp. 56-57

Es por ello que Unamuno no considera importante construir un sistema filosófico tradicional, sino más bien busca un consuelo que le dé sentido a la vida, y que por medio de la trascendencia la salve. Cabe mencionar que Don Miguel se guía más por la voluntad o el sentimiento, la intuición o la fe, que por la razón, y siempre en torno a una filosofía en la que reflexiona sobre el problema de la trascendencia del *hombre de carne y hueso*.

Para la mayoría de los hombres, apunta Unamuno, el existir es algo en lo que apenas se piensa, porque la conciencia de existir nos remite necesariamente a la conciencia de muerte, y este es un tema que tratamos de evadir.

Ahora bien, esta conciencia de existencia y de muerte es, según Don Miguel, el punto de partida de la verdadera filosofía. Así pues, el supremo objeto de toda filosofía es *el hombre concreto de carne y hueso*, quien convierte a la filosofía en un acto de reflexión sobre la existencia y la muerte, y es esta reflexión lo que le provoca el sentimiento trágico de la vida.

Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de la inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio [...] eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana [...] Y ese punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida.¹¹

¹¹ *Del sentimiento . . .*, cap II, p. 59

Trágico es el problema de la muerte -dice Unamuno-, y cuanto más se quiera huir de él, más el apego, más el anhelo de no querer que muera el alma. Y frente a este sentimiento la razón pretende probar lo absurdo que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esas razones no suprimen el deseo vital de trascender, pues no son más que razones y éstas no logran acallar al corazón.

No quiero morir, no, no quiero ni quiero quererte; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma de la mía propia¹²

Así, al reflexionar sobre la muerte y con ello en la posibilidad de encontrarse ante la nada, surge un sentimiento de angustia, de congoja, que provoca en el autor un estado de perpetua agonía.

Para salvar -o tratar de salvar- ese sentimiento, Unamuno introduce en su reflexión la idea de la inmortalidad del alma garantizada por un Dios eternizador, hipótesis central del presente trabajo: Si existe la inmortalidad sólo puede ser garantizada por un Dios eternizador. Así, se tratará de demostrar que, para Don Miguel, la posibilidad de inmortalidad es lo único que da sentido a la vida, al librarla del yugo de la finitud, y que sólo Dios podría sustentar tal posibilidad y con ello brindar seguridad ontológica.

¹² *Del sentimiento* , cap III, p. 68

En la obra de Unamuno se revela, por un lado, que no cuenta con un fundamento racional para demostrar la existencia de Dios, y por otro, que anhela vehementemente la pervivencia de su ser individual, lo cual lo condujo a un estado de permanente agonía, de lucha entre contrarios: entre *la nada* y *el todo*. Y para salir de ese estado de tensión, de incertidumbre, recurre al cristianismo para aferrarse a la posibilidad, que éste ofrece, de trascender.

En el curso del presente trabajo nos ocuparemos del pensamiento filosófico de Unamuno, principalmente en su obra cumbre *Del sentimiento trágico de la vida entre los hombres y en los pueblos*, y trataremos de encontrar el hilo conductor que nos permita concluir que en la lucha entre razón y fe, que permanentemente afligió a don Miguel, la idea de un Dios eternizador podría posibilitar la inmortalidad y con ello garantizar la trascendencia.

El punto de partida de la reflexión filosófica de Unamuno es, como ya se dijo, el hombre concreto de carne y hueso, el hombre que piensa, que siente, que goza, que se duele. El hombre que sabe que va a morir, y que por ello toma conciencia de su propia existencia, la cual sabe, en términos biológicos, finita, y que le conduce a su vez a la conciencia agónica, al temor ante la posibilidad de dejar de ser.

La existencia pasajera y temporal nos ofrece agonía y lucha, en un perpetuo estado de contradicción, que busca aferrarse a lo que Unamuno llama el apetito esencial de todos los hombres: el *hambre de inmortalidad*, misma que

no puede ser probada por la razón, pero si aceptada por la fe que es irracional, lo que a su vez conduce a un conflicto, ya que la fe que necesitaría de la razón no puede encontrar en ella el menor apoyo, por lo que surge así, el sentimiento trágico de la vida.

Ante la lucha y agonía provocada por la incertidumbre, se vislumbra la posibilidad de trascendencia como una esperanza que da sentido a la vida y seguridad ontológica. Y es, en apariencia, al Dios del cristianismo que Unamuno recurre para tratar de menguar su angustia. Sin embargo, no lo logra del todo ya que el hecho de que quiera creer en la inmortalidad y en la existencia de ese Dios garante de inmortalidad, no prueba ni que exista la inmortalidad, ni que exista la divinidad. Y así, con una fe que la razón no aprueba continúa la agonía que surge de la percepción de la existencia finita y de la insuficiencia de la visión racionalista.

Es importante, para comprender el "estilo" de filosofar de Unamuno, mencionar que su reflexión revela un constante conflicto ante la aparente imposibilidad de obtener conclusiones. Como señala Julián Marías¹³, en Unamuno nada aparece como concluso y acabado, sino como fragmentario y problemático, haciendo hincapié en la fuente vital que alimenta su pensar, por lo que la preocupación personal es la sustancia de su obra¹⁴. Pero pese a ello,

¹³ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*.

¹⁴ Al decir de Fraile la vida de Unamuno «fue una "agonía", en el sentido griego de combate, una lucha sin tregua ni descanso entre el agnosticismo y el escepticismo de su razón, que negaba o era incapaz de demostrarle la existencia de Dios y la pervivencia de su ser individual, y el fideísmo o sentimentalismo en que se refugiaba para afirmarlas. Es la contradicción entre la lógica y la biótica o la cardíaca.» (Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, p. 202).

Don Miguel logra darle unidad dinámica y permanente a su trabajo. Si bien, no mediante la conexión sistemática de afirmaciones, si mediante la reiteración. Es por ello que se observa el influjo de la dialéctica de Hegel aunque adaptada al muy particular estilo de Unamuno pues: «presenta alternativamente la tesis y la antítesis para que el lector en su mente elabore la síntesis [haciendo] del lector un sujeto activo...»¹⁵

En este contexto, Unamuno se rehusa a sistematizar su pensamiento ya que la fuente que alimenta su reflexión es la intuición vivencial. Y si tales conocimientos intuitivos se ordenan en forma lógica, se ha racionalizado lo irracional, y eso es lo que precisamente intenta evitar Don Miguel.

Respecto a la forma en que expresa su pensamiento, se observa un monólogo permanente, o como él sostenía «monodialogos» o «autodialogos» destinados no a lectores impersonales, sino a hombres también monologantes de «huesos quemados», que al igual que él toman conciencia de su existencia por medio del sufrimiento.

El sufrimiento es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto. es tocarse a sí mismo, es la realidad inmediata. El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona.¹⁶

Así, al tomar como punto de partida lo personal, da la espalda al mundo objetivo

¹⁵ Padilla Nova Manuel, *Unamuno filósofo de encrucijada*, p. 45

¹⁶ *Del sentimiento ...*, cap IX, p 216

de las ideas y se sitúa en *su idea*, vivida como verdad, y con derecho a la contradicción¹⁷ y la paradoja como métodos de conocimiento.

Por todo esto, Unamuno ha sido considerado un pensador polémico y enigmático. Un pensador que no admitía clasificaciones ya que necesitaba proteger su identidad, defender su originalidad, y ello a pesar de reconocer el valor de la herencia recibida:

Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia.¹⁸

Así, su trabajo refleja una perspectiva unificadora de saberes, pues integra las reflexiones que recibió de otros filósofos y las aglutinó con las intuiciones de los poetas y los adelantos de la ciencia. Con ello rompe la estructura de la filosofía académica para abarcar todo el panorama de la cultura, abandonando las formulaciones abstractas para volverse al hombre concreto de carne y hueso.

La secuencia en el desarrollo del presente trabajo, se realizará bajo el método analítico sintético, en el sentido de que se abordarán conceptos básicos en el

¹⁷ Al respecto Fraile cita a Unamuno, «Entre todos los derechos íntimos que tenemos que conquistar, no tanto de las leyes cuanto de las costumbres, no es el menos precioso el inalienable derecho a contradecirme [...]; a afirmar mis distintos aspectos trabajando para que mi vida los integre. Suelo encontrar más compactos, más iguales y más coherentes en su complejidad a los escritores paradójicos y contradictorios que a los que se pasan la vida haciendo de inconmovibles apóstoles de una sola doctrina, esclavos de una idea» (Unamuno, *Ensayos* I, p. 249; cit. en *Historia de la filosofía española*, p. 203).

¹⁸ *Del sentimiento*..., Conclusión, pag. 312

pensamiento de Unamuno para evidenciar así la relación que existe entre éstos y la tesis central de la investigación, los cuales una vez integrados nos permitirán ver con cierta claridad que el problema de la inmortalidad del alma es el eje central en la reflexión unamuniana, y que para tratar de salvar la angustia que provoca la finitud humana surge en el *corazón* del autor la necesidad de contar con un Dios que posibilite y garantice seguridad ontológica

Partiremos así, de la noción de filosofía que, tan particularmente, sostuvo Don Miguel, misma en la que toma al hombre concreto como objeto de reflexión y deviene en el llamado sentimiento trágico de la vida.

Este sentimiento, surgido de la lucha entre razón y fe ante el problema de la finitud humana, conduce al hombre primero: a tomar conciencia de su propia existencia; segundo: a meditar sobre la muerte, y más aún, sobre su propia muerte, y tercero: a sumirse ante la angustia al considerar que después de la muerte, pueda el hombre volver a la nada.

Y es ante esta posibilidad que surge una esperanza de salvar a la conciencia de la nada: el hambre de inmortalidad. Pero para sustentar tal posibilidad Unamuno se aferra a la idea de un Dios eternizador que pueda posibilitar y garantizar seguridad ontológica. Sin embargo, como veremos Don Miguel no logra del todo hacer suyo, de manera convincente, su propio anhelo, aunque

CAPITULO I

FILOSOFIA Y VIDA

Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y entre los pueblos, es como ya se mencionó, la obra capital del pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Obra cuyo punto de partida se refiere al «hombre de carne y hueso» el cual es a su vez «objeto y sujeto de toda filosofía», y cuya esencia radica en su existencia, por tanto, este hombre concreto es más que un ente de razón, pues si bien es un ser pensante, de ello no se puede inferir la existencia ni la totalidad del ser que en su afán por perdurar manifiesta «el hambre de inmortalidad» al trincar la muerte la voluntad de seguir siendo.

Este pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia. [...] cuando se asoma un alma hermana de la mía, se me hincha la conciencia, [...] y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra “¡Dejarás de ser!”, me roza con el ala el Angel de la muerte, y la sistole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad [...] Aunque al pronto nos sea congojosa esta meditación de nuestra mortalidad, no es al cabo corroboradora.¹

¹ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cap III, pp 64-65

A partir de esta situación, en Unamuno surge una lucha agónica entre razón y fe, pues por un lado no se resigna a la razón, y por otro no le aquieta la fe. Así, no cuenta con ninguna fe positiva que oponer al dogmatismo científicista, pues su religiosidad, sin sustento, le conduce a la búsqueda exasperada del misterio, a la concepción trágica de la vida. Fue en esta circunstancia vital que Unamuno escribe lo que fue su obra capital *El sentimiento trágico de la vida*. En ésta plasma la contradicción entre el punto de vista de la religión y el de la ciencia; la expresión del ansia de inmortalidad; la desesperación entre la negación crítico-racional de esta demanda; la apelación a una fe voluntarista y pragmática, y la aceptación de la incertidumbre -ante el destino de la conciencia- como «resorte íntimo de la vida», de la cual nace el sentimiento trágico de la vida.

Así, el centro de gravedad de la obra gira en torno al problema de la existencia del hombre de carne y hueso, y su conflicto entre la experiencia de la finitud y su ansia de inmortalidad, cuyo único asidero de posibilidad es ese Dios eternizador, al que se llega no por necesidad racional sino vital.

Dios mismo, no ya la idea de Dios, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida, y aunque no nos expliquemos con su idea ni la existencia ni la esencia del Universo, tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, [...] Y este sentimiento es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin El. [...] Y Dios no existe, sino que más bien sobreexiste, y está sustentando nuestra existencia existiéndonos.²

² *Del sentimiento* .., cap VIII, p 182

De igual manera -la obra de Unamuno- presenta una visión trágica del alma, semejante a los análisis de Pascal y Kierkegaard³. En cuanto a la estructura de la obra hay quienes señalan la semejanza del plan constructivo de los *Pensées* de Pascal con sus dos secciones: el análisis de la miseria humana, y la respuesta religiosa, aunque cifándose fuertemente al conflicto ontológico entre caducidad y voluntad de no morir.

Es innegable que el pensamiento de Don Miguel es de un talante agónico, trágico y pesimista. Se trata pues de un pesimismo religioso, «... *el anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma, de nuestra conciencia personal, es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios*»⁴. En tanto que concierne al destino último de la conciencia, este pesimismo, más que una tesis filosófica es un sentimiento fundamental, un modo de «sentir-se» en realidad, que antecede a toda dilucidación reflexiva, pues se pregunta Unamuno si no hay otro oficio de la filosofía con respecto al intelectualismo, donde el sentimiento quede fuera del campo lógico-cognitivo, y de la universalidad.

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

³ Según apunta Cerezo Galán en *La máscara de lo trágico*, p. 376: *Del sentimiento trágico de la vida* parece escrito por un Simmias moderno, postcristiano, incrédulo pero con necesidad de creer, que opone a la pretendida prueba racional del maestro Platón una nueva experiencia cordial, fundada en el orden práctico, y tras explorar dialógicamente la contradicción existencial a que da lugar esta experiencia, busca el salto, la «salida desesperada», como la llamó Kierkegaard, hacia el mito cristiano de la *apocatástasis*: «... hermosa es la suerte que podemos correr de que no se nos muera el alma nunca, germen esta sentencia del argumento famoso de la apuesta de Pascal».

⁴ *Del sentimiento ...*, cap X, p. 231

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, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma.⁵

La universalidad de ese anhelo estriba en su posición antropológica, pues concierne no al orden de la gratificación de un deseo, sino de la posibilidad del sentido de la existencia.

Ante esto, la posición de Unamuno es ambivalente, pues por un lado se «desespera de la finalidad del universo», desesperación alimentada por la ciencia que presenta sólo un mundo fenoménico, y por otro lado está el sentimiento que anhela la sobrevida. Así, entre el pesimismo y el optimismo oscila en una permanente angustia y desesperación, y es esta tensión trágica la fuente productiva de conciencia, pues la lucha por el sentido, por darle finalidad humana al universo es una y la misma cosa que la afirmación incondicional de la conciencia como voluntad de ser.

Ahora bien, el punto de partida de esta reflexión no es más que el «espíritu de disolución», la experiencia del «sin-sentido» universal, del «nadismo». ¿Y que es lo que conduce a tal punto?: la muerte y su inevitabilidad. Ante tales cuestionamientos:

... se produce una suspensión de la experiencia ordinaria, de los motivos y fines que forman la trama de la vida. Se diría que al proyectar su sombra

⁵ *Del sentimiento ...*, cap I, pp. 26-27

sobre la totalidad del mundo, tal pregunta arranca al hombre de su contexto habitual, y lo destaca en la soledad de su existencia, poniéndolo como ante un abismo.⁶

Tal es el motivo de la desesperación. Sin embargo, esta desesperación busca una respuesta que no encuentra ni en la ciencia, ni en la metafísica racionalista, pues ante el enigma no hay quien responda y por ello hay quienes sostienen que si la realidad no tiene justificación alguna, sólo cabe el lamento universal, «la anestesia o el juego». Es por eso que a falta de una solución teórica, Don Miguel se revela contra este dilema, rechazando el fatalismo y sus secuelas: «*filosofía de sonámbulos, que no sienten su propio peso sustancial*»⁷. La crisis de la confianza en el racionalismo, es por tanto, el eje sobre el que se debate la doctrina de Unamuno:

Por cualquier lado que la cosa se le 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. Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria.⁸

El pesimismo, entonces, se consume en melancolía, en «*fruto desabrido y estéril del deseo sin esperanza*»⁹. Así, la verdadera alternativa al dilema hay que buscarla en el orden práctico, pues la última palabra de sabiduría, dice

⁶ Cerezo Galán, *Ob. cit.*, p. 279-280

⁷ Unamuno, *Obras completas I*, 1175, Madrid, Escelicer, cit. por Cerezo Galán, en *La Máscara de lo trágico*, p. 286

⁸ *Del sentimiento*... cap. V, p. 109

⁹ Unamuno, *Obras Completas II*, 755, Cit. por Cerezo Galán, *Ob. cit.*, p. 286

Unamuno, está en la actitud trágica, la cual es la única real alternativa para escapar del vértigo y del absurdo. Así, la voluntad de creer es una regla de acción, que permite orientar la vida, y por su talante religioso le hace gravitar en la esfera del sentimiento. Por tanto, afirmar que el mundo tiene un sentido es un acto de creencia o fe asentado en la voluntad como fuerza de autoafirmación de la vida. Así,

Creer en la finalidad humana del universo y creer en la libertad es una y la misma cosa. Esta es la condición práctico-trascendental del sentido, el mundo existe, por tanto, como medio y ocasión de la obra del yo, y el yo como actividad práctica de configuración del sentido del mundo. Pero esta relación circular está ahora más próxima a la tragedia que al espíritu de la dialéctica. Su base es el conflicto o el agonismo.¹⁰

De ahí que Unamuno apele a una exigencia interna del sentimiento como fuerza propulsora, y también que la idea del alma inmortal se manifieste en el orden del corazón como un apetito ontológico, como la voluntad de no morir, y paralelamente a ello, la idea de Dios pasa de ser un mero ideal de la razón, a ser un ideal existencial, un productor de inmortalidad en la medida que sostiene el impulso permanente de trascendencia.

Para mejor entender lo expuesto, es necesario puntualizar tres aspectos del pensamiento de unamuniano: la *noción de filosofía*; la *noción de hombre concreto de carne y hueso*, y el origen del sentimiento trágico de la vida.

¹⁰ Cerezo Galán, *Ob. cit.*, p. 287

1.1 LA NOCIÓN DE FILOSOFÍA EN UNAMUNO

Existe una forma de entender la muerte y la inmortalidad: como misterio, no en el sentido de dogma, sino en el de «metaproblema». Desde este punto de vista, la razón es sólo madre de dudas y por ello conduce a la *desesperación*. Y como antídoto no existe más que la esperanza en la inmortalidad. Así se abandona el campo del problema y se entra en el del misterio, no de la fe.

Ahora bien, si la muerte y la inmortalidad son sólo misterio, objeto de pura esperanza que habrá de sucumbir ante la duda, entonces ya no hablamos de filosofía; y la inmortalidad es problema metafísico y no de magia o superstición. Por ello tal desesperación se debe, en filosofía mediar en la reflexión.

En este sentido, la reflexión de Unamuno sobre el problema de la inmortalidad permite concluir que la relación de su obra con la filosofía es indudable¹¹, como señala Serrano Poncela: «La obra [de Unamuno] resulta una meditación trascendente que apunta a la constitución de una metafísica».¹²

La filosofía racional, objetiva y cientificista descarta el trabajo de Unamuno por no apegarse a los cánones tradicionales, y sólo le reconoce un «problematismo

¹¹ A pesar de que haya pensadores dogmáticos que no consideren su obra como filosófica, como el propio Julián Marías que si bien en *Miguel de Unamuno* reconoce que hay una relación evidente entre el pensamiento de Unamuno y la filosofía, no se decide a considerarlo como estrictamente filosófico.

¹² Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, p. 73

filosófico». Sin embargo, fuera del punto de vista estrictamente técnico, en *Del sentimiento trágico de la vida*, el maestro nos ofrece una profunda reflexión sobre un componente de nuestra realidad la cual proclama como fuente y justificación del filosofar mismo: el problema vital de la inmortalidad del alma.

Uno de los rasgos típicos del pensamiento unamuniano, es el asistematismo con que desarrolla su obra. Se trata de un asistematismo consciente e incluso buscado como reacción ante la rigidez de algunos sistemas racionalistas de su época. Por ello, para los que ven en el sistematismo un rasgo esencial de la filosofía, Unamuno estaría lejos de ser filósofo¹³.

Sin embargo, una característica evidente en el pensamiento de Unamuno es la dispersión, y en relación con ésta el carácter reiterativo que de alguna manera le da unidad a su pensamiento. Por tanto, se puede encontrar cierta propuesta de sistematización de sus ideas que no se ajusta a los sistemas filosóficos tradicionales.

Así, la filosofía unamuniana esta en estrecha relación con las corrientes anti-intelectualistas, vitalistas y anticientificistas de su época, siendo problemática esencial el destino del hombre. «*La filosofía se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al universo*».¹⁴

¹³ Al respecto cabe señalar que pensadores tan poco sistemáticos como Kierkegaard, Nietzsche o Marcel son incluidos, sin discusión, en la historia de la filosofía

¹⁴ *Del sentimiento ...*, cap I, p. 38

Unamuno insiste sobre la importancia del lugar que ocupa la vida en su concepción, y habla de la raíz sentimental y afectiva de la filosofía frente a las tendencias racionalistas¹⁵. Y es precisamente este doble aspecto teórico-práctico lo que hace de la filosofía un quehacer en conflicto de difícil solución:

Y el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia.¹⁶

La contradicción, la lucha, el conflicto están, por consiguiente, en la base misma del pensamiento filosófico de Unamuno: «*Pero, ¿es que acaso no hay lugar para otro oficio de la filosofía, y es que sea la reflexión sobre el sentimiento mismo trágico de la vida, [...] la formulación de la lucha entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión, y el mantenimiento reflexivo de ella?*».¹⁷

La actitud que Unamuno toma, pues, ante la filosofía surge en función de su desconfianza en la razón. Por ello, califica de absurdo el *yo* de Descartes y su fórmula del *cogito, ergo sum*, que sustituye por: *homo sum, ergo cogito*:

Y llega el *cogito ergo sum*, [...] pero el *ego* implícito en este entimema *ego cogito, ergo ergo sum*, es un *ego*, un *yo* irreal, o sea ideal, y su *sum*, su existencia algo irreal también, «*pienso, luego soy*», no puedo querer decir

¹⁵ Como los pragmatistas y los modernistas Unamuno niega a la razón toda capacidad para trascender el orden de los fenómenos y llegar al conocimiento de ninguna realidad trascendente

¹⁶ *Del sentimiento*, cap. I, p. 38

¹⁷ *Ibidem*, Conclusión, p. 318

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. [...] La verdad es sum, ergo cogito: soy, luego pienso, [...] La conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? [...] ¿No pudo decir el hombre de la estufa: «siento, luego soy»; o «quiero, luego soy». Y sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero? Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morirse?¹⁸

Por tanto, la filosofía, para Don Miguel, no ha de reducirse a conocimiento puro, sino mas bien entenderla como «una reacción al misterio de la realidad», concretamente al de la vida humana y su destino, y es por eso que busca una orientación extrafilosófica hacia la explicación de la existencia, valiéndose para ello de la poesía y la religión, aunque filosofía y religión sean «enemigas entre sí», sin embargo cada una se alimenta de la otra en una lucha constante.

Toda posición de acuerdo y de armonía persistente entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión se hace imposible. Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino de una 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.¹⁹

Así pues, para Unamuno la filosofía surge de esa duda existencial y trágica acerca del porvenir de la conciencia del hombre después de la muerte. «Se filosofa para buscar fundamento a nuestras esperanzas o para arruinarlas y

¹⁸ *Del sentimiento ...*, cap. II, p. 58

¹⁹ *ibidem*, cap. VI, p. 133

que no nos atormente la duda de que no han de realizarse»²⁰. Preocupado así por el porvenir de la conciencia, Unamuno vivió el dilema de la finitud humana en el trance agónico de la desesperación. Así, para él la filosofía surge, pues de la necesidad de encontrar una posición entre la ilusión y el escepticismo. Por ello, su empeño por el porvenir de la conciencia le llevó a intentar fundar la esperanza en la sobrevida, aun a riesgo de caer en la ilusión. Sin embargo, no quiso renunciar ni a los derechos de la imaginación ni a los del entendimiento, y es ante este dilema que surgen la incertidumbre agónica y la lucha, convirtiéndose así la filosofía en el esfuerzo por integrar a los antagonistas: «Pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de conciliación, o no es sino filosofería, erudición pseudofilosófica».²¹

La filosofía es así, *«ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella»²². La filosofía no pretende pues explicar sino comprender, su orden no es el de las causas, sino el de la finalidad. Por ello, la reflexión sobre ese sentimiento trágico -producto de la lucha entre razón y fe- significa una toma de conciencia, no objetiva, sino práctico-existencial, que conduzca a la resolución existencial acerca de la vida:*

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida [...] nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma.²³

²⁰ Unamuno, Apuntes sobre *Tratado del amor de Dios*, 28/1, Cit. por Cerezo Galán, *Ob. cit.*, p. 380

²¹ *Del sentimiento...*, cap. I, p. 38

²² *Ibidem*. Conclusión, p. 321

²³ *Ibidem*, cap. I, p. 26

Unamuno entiende a la filosofía como una función vital, por medio de la cual el hombre trata de justificarse a sí mismo y de saber a que atenerse, es decir, de encontrar una finalidad. Por lo que su filosofía atiende especialmente al ansia de inmortalidad, a lo que confiere la máxima problematización de la existencia.

La inquietud por la existencia se manifiesta entonces en la preocupación por el ser permanente, ya que la muerte pone en cuestión el ser del hombre, y éste sólo se afirma en la perduración. Por consiguiente el problema queda reducido a la existencia del hombre; y así la mortalidad y la búsqueda del ser verdadero -la inmortalidad personal- son el motor principal de la filosofía de Don Miguel.

La filosofía para Unamuno representa un esfuerzo contradictorio y frustrado por racionalizar la vida, motivo por el cual no reconoce como viable a ningún sistema filosófico. Lo que estima de la filosofía es su origen, su fuente vital, es decir, la vida misma, ya que la verdadera realidad de la filosofía está no en los contenidos ideales y las proposiciones racionales que componen los sistemas filosóficos, sino en el *modo de vida* de cada hombre.

Así, el pensamiento de Don Miguel gira en trono a la vida individual y concreta pero global, pues se interesa en el hombre con todas sus dimensiones.²⁴

²⁴ Al respecto Ma. Avelina Lafuente sostiene: «Cuando Unamuno hace de la vida el objeto de su pensar, no se trata sólo de la vida biológica, o de la vida psíquica, o de la vida espiritual, o de la vida práctica, o de la vida histórica, o de cualquiera de los aspectos que lo vital pueda presentar por separado. La concepción unamuniana de la vida es amplia; es una concepción total, que engloba todas las caras que lo vital puede presentar». (*Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, p. 68).

Tal actitud partió, en parte, del hecho de que el idealismo, como corriente filosófica de gran influencia, propuso un mundo de puras esencias donde la razón «destrozó» a lo real, sometiéndola a un sistema y levantando una especie de muro abstracto entre el filósofo y el hombre existente.²⁵

Y es ante esta filosofía, que pretende hacer del hombre un *ente tranquilo* ocultándole la angustia inherente a la existencia, que Unamuno reacciona para dejar de ser conciencia espectadora frente al mundo y convertirse en conciencia «agonizante».

Es un *cogito* rodeado de opacidades y misterios que comienza pensándose a sí mismo como el primer acto del misterio; que invierte sus términos al desnudarse de la traza tradicional del conocer como camino hacia el ser; que contempla al ser en su inagotable presencia sin tratar de poseerle y mucho menos de inventariarle. El conocimiento tranquilo se convierte en conocimiento angustiado y siente el vértigo *ontológico*.²⁶

El dogmatismo de la filosofía tradicional conduce pues a los conceptos, a las ideas, a una interpretación de la realidad esquemática e impersonal. Y es precisamente, dice Unamuno, lo que hace al hombre, a cada hombre, no la

²⁵ En este sentido Serrano Poncela señala: «Con respecto a esta arquitectura conceptual, cuyo máximo propulsor fue Hegel, el hombre existente encuentre un día con que sus decisiones personales y creadoras, sus verdades, sus misterios y sus anhelos quedaban sometidos a categorías unívocas del pensamiento, indiferentes e impersonales al hecho de vivir. Que la muerte como problema había suplantado al problema de *mi* muerte y el problema de la inmortalidad del alma a *mi* ansia de inmortalidad; que Dios había dejado de ser *mi* Dios para convertirse en una eterna conciencia. En resultado, al hombre problemático se le había resuelto el problema simplemente ignorándole con arreglo a ciertos convencionalismos filosóficos» (*El pensamiento de Unamuno*, p. 76)

²⁶ Serrano Poncela, *Op. cit.*, p. 77

lógica sino el corazón, los sentimientos. Por tanto, la filosofía debe brotar del sentimiento de la vida misma de cada individuo.

Esta manera de pensar conduce a Unamuno a situarse en actitud crítica frente al pensamiento cartesiano, ya que filosofar no es para él sólo conocer, o hacer del entendimiento una conciencia «presentacional» ante las cosas, una conciencia abstracta y vacía que obliga al hombre a ignorar sus sentimientos, sus inquietudes y temores, sus misterios, es decir, su vida, en aras del *cogito*, lo cual no se logra del todo pues finalmente es siempre el hombre concreto el último reducto del conocimiento con toda su carga de subjetividad.

Lo malo del discurso del método de Descartes no es la duda metódica, no que empezara queriendo dudar de todo, lo cual no es más que un mero artificio; es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, del Descartes, del hombre real de carne y hueso, del que no quiere morirse, para ser un *mero pensador, esto es, una abstracción, pero el hombre real volvió y se metió en la filosofía.*²⁷

Finalmente, la filosofía unamuniana, a la manera de Pascal²⁸ o Kierkegaard²⁹ identificadas por su abierta ruptura con el modo racionalista de la tradición, puede definirse como un empeño de autoaclaración de la existencia, y justificación de su interés trascendental. Es por demás, un pensamiento concreto

²⁷ *Del sentimiento ...*, cap III, p. 57

²⁸ Para Pascal no sólo cuenta la naturaleza del hombre-concepto, ni del hombre-pensante en el sentido cartesiano, sino ante todo el hombre concreto, inmerso en la cotidianidad, por lo que manifiesta su interés en reemplazar la filosofía abstracta por una filosofía de la vida, y rechaza la tendencia de los filósofos intelectualistas y de los científicos abstractos.

²⁹ La filosofía de Kierkegaard ha sido definida como individualismo ético-religioso sobre una base irracional en combate con el racionalismo hegeliano.

que toma en cuenta al existente concreto -el hombre de carne y hueso-, renunciando a las categorías abstractas convencionales, en virtud de que la realidad no se nos da en concepto sino en carne y hueso.

Es por ello que, Unamuno se apartó de la dialéctica hegeliana de la mediación, y optó por otra del «salto», en sentido kierkegaardiano -aunque no estrictamente-, porque la oposición trágica es incompatible con la mediación integradora de la dialéctica.³⁰

Se sigue pues, que su pensamiento tiene un sentido dialógico en una dirección abierta e improgramable. Diálogos en los que habla al otro cuando se habla a sí mismo, a sus otros, y en última instancia al *Dios desconocido*, que nunca comparece, pero al que siempre invoca. De tal manera, el diálogo unamuniano es un diálogo existencial en el que los antagonistas representan exigencias irreductibles que no se dejan mediar en sentido dialéctico:

Diálogo de complementareidad, porque no importa tanto el acuerdo objetivo como el juego creativo de las diferencias en una tensión fecunda. La comunicación crece entonces no como unificación de los opuestos, sino mas bien como su con-versión e implicación recíproca en la vida de la conciencia. De ahí el carácter de este diálogo interminable.³¹

³⁰ En este sentido Cerezo Galán sostiene: «Más que un remedo del método hegeliano, se trata de un ejercicio dialógico del pensamiento, contraponiendo tonos, y dejando al lector en la forzosidad de buscar el acuerdo por su propia cuenta. [.. Así pues,] la experiencia pensante de Unamuno fue dialógica poniendo en juego y en tensión todos los registros. Siguiendo a Platón, entendía el pensamiento como un diálogo interior, en el que hay que hacerse cargo de todos los lados del asunto y dar la palabra a todas las pretensiones concurrentes» (*Ob. cit.*, p. 385).

³¹ Cerezo Galán, *Ob. cit.*, p. 38

Diálogo, además, propio de hombres concretos con hambre de inmortalidad.

1.2 EL HOMBRE CONCRETO COMO OBJETO DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA

Unamuno quiere aprehender la realidad humana directamente, la realidad de hombres concretos de carne y hueso. Quiere vislumbrar sus íntimos conflictos, sus luchas y angustias, sus deseos y alegrías; lo más profundo de su ser. Se sitúa así frente a las concepciones abstractas del ser humano:

Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo ni el simple adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-; el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.³²

No le interesan a Unamuno las abstracciones del hombre, ni las concepciones teóricas que de él se puedan encontrar:

Porque hay otra cosa que llaman también hombre , y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el ζων πολιτικον de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el homo oeconomicus 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.³³

³² *Del sentimiento* .., cap I, p. 25

³³ *Ibidem*, cap. I, p. 25

Unamuno centra su preocupación, de forma especial, sobre el ser humano en cuanto ser individual y personal, en la medida en que es éste quien se enfrenta con el problema de su muerte y de su propio destino. Así, cuando intenta aprehender el fondo más esencial del ser humano, parte del hombre concreto individual, de cada individuo humano, cuya esencia es el anhelo de seguir siendo, de no morir. Y parte, en primer lugar, de sí mismo en cuanto individuo que aspira a la inmortalidad. Así, este ser individual ha de enfrentarse, en radical soledad con los problemas de su esencia y su destino:

No hay más diálogo verdadero que el diálogo que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas [...] Sólo en la soledad nos encontramos; y al encontrarnos, encontramos en nosotros a todos nuestros hermanos en soledad [...] la soledad nos une tanto cuanto la sociedad nos separa.³⁴

Ahora bien, ante el racionalismo exagerado que pretende agotar toda la realidad a base de construcción de conceptos, y ante el escepticismo desesperado que desconfía del poder de la razón, aparece, con intención de mediar entre ambos extremos, la filosofía *irracionalista, intuicionista, mística o romántica*.

Y es en esta nueva dirección filosófica que se pretende restaurar la metafísica, una metafísica «realista y concreta» llamada «filosofía de la existencia» o «filosofía de la vida», la cual se ocupa en definir las esencias de lo existente, con un dinamismo vital, específicamente espiritual.

³⁴ Unamuno, *Soledad*, Ensayos I, pp. 691-92

El carácter de esta nueva filosofía es el hombre concreto y existente en todas las fases de su desarrollo y plenitud vital; y como la experiencia es algo personal, concreta y esencialmente viva, esta filosofía rechaza todo aquello que pueda parecer impersonal, objetivo y abstracto.

Unamuno concibió esta nueva dirección filosófica, por ello considera que el sujeto y objeto de la filosofía es el hombre concreto y existente. «*Nuestro [hombre] es el de carne y hueso [...] sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía ...*»³⁵. Esto expresa la condición humana de la filosofía y la constitución «terrenal» del filósofo. Por ello, el hombre concreto y existente, sujeto y objeto de la filosofía, nos remite al concepto de individuo en el cual se da dicha relación de manera indisoluble. Sin embargo, no se trata de un individualismo cerrado sino de un personalismo, es decir, de una individualidad que contiene a la personalidad, la cual se construye en función de la sociedad, de los otros. «*Mi yo vivo es un yo que es en realidad un nosotros; mi yo vivo personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás yos*»³⁶. Así, el hombre concreto, el de carne y hueso queda excluido del concepto abstracto de hombre, y con ello Unamuno quiere salvar al individuo concreto, real y existente del racionalismo, del intelectualismo, y el positivismo, pues trata de «salvar al individuo de carne y hueso; al yo concreto».

³⁵ *Del Sentimiento ...*, cap. I, p. 26

³⁶ *Ibidem*, cap. I, p. 26

En este sentido, aquello que determina a un hombre concreto y que hace que sea uno y no otro, es por un lado, cierto principio de unidad, y por otro, uno de continuidad. El principio de unidad es espacial pues se refiere al cuerpo, y el de continuidad es temporal y se identifica con la memoria «... *base de la personalidad individual [...] se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar ...*»³⁷

Por otro lado, la personalidad como un modo concreto de existir del hombre, condujo a Unamuno a establecer la distinción entre *individuo* y *persona*. La individualización se hace posible dentro de lo que es patrimonio comunitario de un género, especie o grupo. Así, el hombre se individualiza al acentuarse en él ciertos rasgos compartidos con sus semejantes. Se trata de meras diferencias cuantitativas que lo distinguen sin desvincularlo esencialmente de la especie. Sin embargo, piensa Unamuno que, en rigor, un máximo de notas diferenciales no bastan para conformar una personalidad, para hacer de un individuo una persona. Entre ser y no ser persona median cualidades, no cantidades:

La individualidad es más bien respecto a nuestro límite hacia fuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere principalmente a nuestros límites, o mejor no límites, hacia adentro presenta nuestra infinidad.³⁸

³⁷ *Del sentimiento* . . , cap. I, p. 32

³⁸ Unamuno, *El individualismo español*, Ensayos I, p. 440

Si el hombre, como individuo concreto, es el sujeto-objeto de la filosofía, entonces las conclusiones de esta deben tener un valor directo para cada individuo, cuyo valor supremo es el vivir; ya que la esencia del individuo se concretiza en el *ser* (existir). Así, en el fondo de nuestro pensar sobre la vida no hay un espíritu o una vida, entidades genéricas, sino el hecho particular y concreto del existir de cada hombre, por tanto, lo que Unamuno busca en la filosofía es perpetuar a este ser concreto, e investigar si le es o no posible esa perpetuación. *«En el punto de partida [...] de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar [...] suele filosofar, o para resignarse a la vida, o para buscarle alguna finalidad [inmortalidad]»*.³⁹

En cambio, la filosofía especulativa explica la inmortalidad en general; pero la cuestión del individuo concreto no le interesa *«... la abstracción respecto al problema de la existencia [...] explica la inmortalidad en general [...] que cada hombre singularmente existente sea inmortal no le interesa; pero la dificultad de la existencia es el interés de lo existente: al que existe le interesa infinitamente existir»*.⁴⁰

Es por ello que, Unamuno critica las filosofías que impiden a los propios filósofos ver lo que verdaderamente son: hombres de carne y hueso al tratar de «explicar» en lugar de «sentir» realidades vitales como: el hambre de

³⁹ *Del sentimiento ...*, cap. II, p. 52

⁴⁰ *Ibidem*, cap. VI, p. 128

conservación, el instinto de perpetuación, la lucha entre fe y razón, etc. Así, reducir estas realidades a principios asequibles a la filosofía, resulta un error.

Por tanto, la filosofía debe girar en torno de este valor: el de vivir, pero el vivir concreto, personal y eterno. A nuestro autor poco le interesa conocer el origen del ser concreto, más bien en tanto que existente quiere conocer su fin

¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo que me rodea? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? [...] si miramos bien, veremos que debajo de esas preguntas, no hay tanto el deseo de conocer un por qué como el conocer un para qué; no la causa sino la finalidad [. .] sólo nos interesa él por qué en vista del para qué; sólo queremos saber de dónde venimos para mejor averiguar adónde vamos.⁴¹

He aquí un eco del «hombre perdido» de Pascal⁴², que ante el sentimiento que surge por el incierto destino del hombre, cuestiona la propia existencia:

No sé quien me ha traído al mundo, ni qué es el mundo, ni qué soy yo mismo. Me hallo en una terrible ignorancia de todo: no sé lo que es mi cuerpo, mis sentidos, mi alma, ni siquiera qué es esa parte de mi yo que piensa lo que digo, que reflexiona sobre todo y sobre sí misma, y se conoce a sí misma tan poco como el resto. Veo estos terribles espacios del universo que me envuelven, y estoy encadenado a un rincón de esta vasta extensión, sin saber por qué estoy colocado en este lugar más bien que en otro, ni por qué este breve lapso de tiempo, que me ha sido dado para vivir, me ha sido asignado en este preciso momento y no en cualquier otro de toda esa eternidad que me ha precedido y que me sigue. No veo por todas partes más que infinidades que me envuelven

⁴¹ *Del sentimiento...*, cap. II, p. 55

⁴² Tanto Pascal como Unamuno coinciden en el constante desconsuelo del que son objeto, ante la continua amenaza de la muerte.

como un átomo, como una sombra que no dura sino un instante para no volver. Lo único que conozco es que pronto voy a morir, pero lo que más ignoro es esta misma muerte que no soy capaz de evitar. Como no sé de dónde vengo, tampoco sé a dónde voy; solamente sé que al salir de este mundo caeré o en la nada, o en las manos de un Dios irritado, sin saber cuál de estas dos condiciones me será dada eternamente por herencia. He aquí mi situación, llena de flaquezas y de incertidumbre.⁴³

En esta cita se observa que, para Pascal la existencia humana conduce a un constante desconsuelo ante la continua amenaza que representa la muerte. Pero no sólo se cuestiona por lo que le depara ese incierto destino, sino más aún, se cuestiona por su propia existencia, por su origen y sentido. Y reconoce que ante esas interrogantes no encuentra respuesta. Lo único que realmente sabe es que va a morir. Unamuno, por su parte, comparte -con su alma gemela- ese mismo sentimiento de impotencia y desconsuelo. Pero, se niega a ser aniquilado a consumirse, a seguir la ruta que marca la razón, y la filosofía apoyada en ésta; se niega a reducir su existencia a un mero concepto en la que la realidad vital escapa del «hombre de carne y hueso», por ello, señala Ferrater Mora que:

Sería impropio decir del hombre unamuniano que existe auténticamente, si no existiese trágicamente, pero asimismo sería inadecuado decir que existe trágicamente si no viviera de continuo atenazado entre [...] la voluntad de ser y la sospecha de que puede dejar de ser, el sentimiento y el pensamiento, la fe y la duda, la seguridad y la incertidumbre, la esperanza y la desesperación, el corazón y la cabeza, la vida y la lógica, lo irracional y la razón.⁴⁴

⁴³ Pascal, *Pensées* 427, Edición de Louis Lafuma, p.134

⁴⁴ Ferrater Mora, *Unamuno, bosquejo de una filosofía*, p. 43

Lo trágico de la existencia reside en que el hombre siente que su esperanza y su fe son incompatibles con su razón, pero a la vez no pueden existir sin esta. Es la lucha perpetua entre razón y fe pues cada una vive de su contraria:

El escepticismo, la incertidumbre, la última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.⁴⁵

Así pues, el punto de partida de la filosofía unamuniana es el existente concreto, no un espíritu o autoconciencia, sino el hombre de carne y hueso, el yo, ya que la vida es siempre la de un yo concreto y finito. Un yo que tras el derrumbe de la fe racionalista quedó desamparado. Así, la pregunta filosófica se desplazó del orden teórico al práctico vital, del *qué soy* al *quién soy*, de este yo que se sabe mortal y a quién la muerte lo lleva a cuestionarse por sus más íntimas esperanzas, y con ello a preguntarse por el *¿qué será de mí?*, pues el yo siente un interés absoluto en su existencia:

¡No hay otro yo en el mundo! He aquí una sentencia que deberíamos no olvidar nunca, y sobre todo, cuando, al acongojarnos por tener que desaparecer un día, nos vengan con la ridícula monserga de que somos un átomo en el universo y que sin nosotros siguen los astros su curso [...]
¡No hay otro yo en el mundo! Cada cual de nosotros es absoluto.⁴⁶ ¡Yo, yo, yo, siempre yo -dirá algún lector-; ¿Y quién eres tú?. Podría aquí responderle con Obermann: Para el universo nada; para mí todo.⁴⁷

⁴⁵ *Del sentimiento ...*, cap. VI, p. 125

⁴⁶ Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Ensayos II

⁴⁷ *Del sentimiento ...*, cap. I, p. 34

El existente concreto, el que se consterna ante la muerte, proyecta la cuestión de la finalidad hacia el todo. Por tanto, su interés en su propia existencia alcanza un carácter trascendental, pues de la suerte de la conciencia se inferirá el sentido del universo, no es sólo la suerte de cada uno, sino de la conciencia en cuanto productora de finalidad. He aquí, un punto de partida para la reflexión filosófica.

Y en este punto de partida, el sufrimiento juega un papel importante, pues es el aguijón de la conciencia, la cual ante la muerte queda frente al abismo de su destino y se pregunta: «¿qué será de mi conciencia?» Así, el punto de partida del existente concreto determina un «pensamiento subjetivo» que accede a la verdad en la que está vitalmente interesado.

Para Unamuno su *yo* es lo único que se mantiene como inalterable. Por ello califica de absurdo el *yo* de Descartes y su fórmula del cogito, ergo sum, que sustituye por: «*Homo sum, ergo cogito; cogito ut sim Michael de Unamuno*»⁴⁸. Es decir, según afirma Cerezo Galán⁴⁹, la experiencia cartesiana desgrava ontológicamente el acto existencial, encubriendo al ser viviente, al ser que Unamuno reclama como auténtico.

⁴⁸ *Del sentimiento* . . . Conclusión, p. 314

⁴⁹ Cerezo Galán, *Ob. cit.*, p. 391

Al «desgravarse» existencialmente el *sum*, éste queda reducido a mera instancia del pensamiento, el cual no puede, por sí sólo, hacerse cargo de la existencia.

¡Ver claro! ... ¡Ver claro! Sólo vería claro un puro pensador que en vez de lenguaje usara álgebra, y que pudiese libertarse de su propia humanidad; es decir, un ser insustancial, meramente objetivo, un no ser ..⁵⁰

Por tanto, lo decisivo para Unamuno es la experiencia subjetiva de existir, que es anterior a la reflexión objetivadora. Así, «*la verdad concreta y real, no metódica e ideal, es: homo sum, ergo cogito. Sentirse hombre es más inmediato que pensar*»⁵¹. Pues un pensamiento en el vacío, sin «arraigo ontológico», es un no-ser.

¿Será posible un pensamiento puro sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso un conocer puro sin sentimiento, sin esa 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?⁵²

En estas preguntas de un claro planteamiento existencial resulta decisivo el sentimiento, pues sentirse uno a sí mismo es «sentir-se», y sólo a partir de ello es posible conocer y querer. Por tanto, la experiencia del acto de ser es lo originario, así, existir es «ser-se», y esto es experimentarse existiendo en la

⁵⁰ *Del sentimiento*, cap VII, pp 160-61

⁵¹ *Ibidem*, Conclusión, p. 314

⁵² *Ibidem*, cap II, p. 58

tensión agónica de ser. De ahí que la conciencia de sí sea inseparable del esfuerzo por escapar al no ser y afirmarse en el ser.

1.3 EL SENTIMIENTO TRAGICO DE LA VIDA

La agonía trágica del existente concreto consiste en que se encuentra «desgarrado» entre el todo y la nada:

Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. [...] Y ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada! ¡Y qué otro sentido puede tener el «ser o no ser»! ¡Eternidad!, ¡eternidad! Este es el anhelo.⁵³

Unamuno no logra salvar este dilema pues no se atiene ni a la mediación dialéctica de Hegel, ni al salto paradójico de Kierkegaard, experiencias que abren un camino hacia una posible solución. Más bien, se queda en la agonía, en el fondo del abismo. «Y en la agonía sólo florece la incertidumbre creadora o la creación desesperada»⁵⁴; haciendo de la desesperación o congoja el modo de ser más propio de la conciencia. Por ello, el grito de «todo o nada» expresa el conflicto ontológico entre «no-ser» y «sobre-ser».

⁵³ *Del sentimiento ...* cap. III, p. 62

⁵⁴ Cerezo Galán, *Ob cit*, p. 399

Así, el hombre concreto de carne y hueso se encuentra escindido entre dos instancias: lo racional y lo irracional, entre la razón y el sentimiento que se manifiestan como contrarios. Aspectos que se contraponen y luchan entre sí por imponerse, sin lograr, ninguno de los dos la victoria definitiva, ya que ambos son constitutivos del ser humano. De ahí el error que se comete -según Unamuno- en las tendencias filosóficas tradicionales al pretender eliminar la instancia irracional o en intentar conciliarlas definitivamente:

Y el más trágico problema de la filosofía es conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia.⁵⁵

La contradicción habita en el hombre como resultado de la trágica batalla que surge entre la razón y el sentimiento ante el anhelo de inmortalidad.

¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice que sí, y mi cabeza que dice que no! Contradicción, naturalmente [...] 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.⁵⁶

El problema radica en que no se puede prescindir ni de lo racional, ni de lo irracional. Pues, la vida del hombre consiste en debatirse continuamente entre estas dos instancias enemigas, como señala Ferrater Mora: «La voluntad de ser y la sospecha de que pueda dejar de ser, el sentimiento y el pensamiento, la fe

⁵⁵ *Del sentimiento*, cap. I, p. 38

⁵⁶ *Ibidem*, cap. I, p. 36-37

y la duda, la seguridad y la incertidumbre, la esperanza y la desesperación, el corazón y la cabeza, la vida y la lógica o lo irracional y la razón».⁵⁷

Sin embargo, todas estas instancias contrapuestas: «*la razón y el sentimiento, la ciencia y la duda, la lógica y la biótica*»⁵⁸, etc. se necesitan mutuamente:

Y, sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente [...] razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación.⁵⁹

Así, la lucha por la vida establece una asociación entre los que se combaten mutuamente: razón y fe.

Y es que, como digo, si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre la razón que la haga transmisible -y, ante todo, transmisible de mí a mí mismo, es decir, refleja y consciente-, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que ésta sirve para algo más que para conocer, sirve para vivir. Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital.⁶⁰

Igualmente se necesitan la voluntad y la inteligencia, la filosofía y la religión, la fe y la incertidumbre y, en general de todos los pares de aspectos opuestos que caracterizan la vida humana y que surgen del anhelo vital de inmortalidad.

⁵⁷ Ferrater Mora, *Unamuno, bosquejo de una filosofía*, p. 60

⁵⁸ *Del sentimiento* . . . , cap. VI, p. 127

⁵⁹ *Ibidem*, cap. VI, p. 130

⁶⁰ *Ibidem*, cap. VI, pp. 131-32

La fe en la inmortalidad es irracional. Y, sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente. Ese anhelo vital no es propiamente problema, no puede tomar estado lógico, no puede formularse en proposiciones racionalmente discutibles, pero se nos plantea, como se nos plantea el hambre.⁶¹

El hombre unamuniano es, pues, no sólo un ser escindido, sino además un ser dialéctico inconcluso, agónico, en perpetua lucha, ya que resulta imposible lograr la armonía entre la razón y la vida.

La trágica historia del pensamiento humano no es sino de una lucha entre la razón y la vida, aquélla desempeñada 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.⁶²

Y esta contradicción íntima, esta constitución agónica del hombre es precisamente la base del sentimiento trágico de la vida: «... *todo lo vital es anti-irracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida*».⁶³

Ahora bien, es este sentimiento el punto de partida de la filosofía que plantea el problema de la finalidad de la vida humana, de su destino. Por tanto, el sentimiento trágico de la vida sería aquel sentimiento por el cual el hombre toma conciencia de su condición temporal, limitada y precaria ante lo

⁶¹ *Del sentimiento...*, cap., VI, p 130

⁶² *Ibidem*, cap. VI, p. 137

⁶³ *Ibidem*, cap. II, p 57

desconocido del más allá. Y es partiendo de esta toma de conciencia que el ser humano puede asumir su condición e interrogarse sobre la finalidad de su propia vida y, en último término de todo el universo.

Pero cabe preguntar, ¿este sentimiento trágico es algo constitutivo, esencial del hombre? ¿se da en todos y cada uno de los individuos concretos?

Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aún cuando luego claro está, estas ideas reaccionan sobre él, corroborándolo. Unas veces puede provenir de una enfermedad adventicia [...]; pero otras veces es constitucional ⁶⁴

Según esto, parece lógico suponer que hay otros hombres que no poseen ese sentimiento trágico de la existencia. Lo cual implicaría que tal sentimiento no es esencial a todos los hombres.

No se trata por tanto, del resultado de un determinado ambiente intelectual. Es algo más profundo y vital, arraigado en ciertos hombres. En unos es algo constitutivo, mientras que en otros surge de repente.

Pero en otras ocasiones Unamuno parece referirse al sentimiento trágico de la vida considerándolo como algo que el hombre puede elegir. Así, el hombre puede tomar conciencia de su tragedia íntima y asumirlas plenamente, o bien desviar su atención de ella y distraerse.

⁶⁴ *Del sentimiento* . . . cap II, p 57

Así pues, el sentimiento trágico de la vida parte de la toma de conciencia de la condición precaria del hombre, primero de la conciencia de su propio ser, y luego de la conciencia de su finitud. Por tanto, el hombre concreto, al tomar conciencia de sí mismo, se niega a perderla un día, se niega a morir:

Y toda esa trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto inmortal de que os decía, todo eso no es más que una batalla por la conciencia. Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tiniebla, entonces no hay nada más execrable que la existencia.⁶⁵

Por eso, en relación a la inmortalidad, Unamuno rechaza todo modo de perduración que implique la pérdida de la propia conciencia, ya que esto sería tanto como no existir. De nada le sirve al hombre seguir perdurando de algún modo, si su conciencia individual desaparece.⁶⁶

En la esencia del hombre va, entonces, implícito el querer perdurar; el desear ser sí mismo por siempre. Su vida posee una unidad y continuidad y su anhelo ha de ser el procurar que ambas sigan dándose. Y este principio de unidad y de continuidad que hay en cada hombre es lo que determina su ser, lo que le hace ser un hombre concreto.

⁶⁵ *Del sentimiento ...*, cap. I, p. 36

⁶⁶ También en el sueño la conciencia de sí mismo puede desaparecer, por eso Unamuno compara con cierta frecuencia al sueño con la muerte.

Dado que el hombre es un ser escindido y que la vida es esencialmente agonía, lucha en todos sus aspectos y, particularmente lucha por sobrevivir, por inmortalizarse. Por tanto, su situación concreta es la de inseguridad, la de un ser que flota entre el ser y la nada, como lo expresa Unamuno citando a Lamennais:

Nada es seguro; todo está al aire. Y exclama henchido de pasión, Lamennais: «Qué, ¿iremos a hundirnos, perdida toda esperanza y a ojos ciegos, en las mudas honduras de un escepticismo universal? ¿dudaremos si pensamos, si sentimos si somos? No nos lo deja la naturaleza; obliganos a creer hasta cuando nuestra razón no está convencida. La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. Flotamos en un medio vago entre dos extremos, como entre el ser y la nada».⁶⁷

Así, entre estos dos extremos pascalianos⁶⁸, y hundido en su contingencia radical, se halla el ser humano en agonía. Pero, esta tragedia fundamental puede ser asumida o no por el hombre, como ya se mencionó. Y por tanto, el hombre «trágico, auténtico», tras tomar conciencia de su condición finita y contingente, la asume y hace de su vida tragedia y agonía perpetuas. Mientras que, los hombres «aparenciales, cotidianos, inauténticos» huyen de la tragedia y no se quieren enfrentar con el problema humano esencial.⁶⁹

⁶⁷ *Del sentimiento ...*, cap VI, pp. 135-36

⁶⁸ «Porque, al fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de la comprensión de los extremos. El fin de las cosas y sus principios están para él invenciblemente escondidos en un secreto impengrable [...] ¿Qué hará, pues, sino percibir alguna apariencia del medio de las cosas, en una eterna desesperanza de conocer ni su principio ni su fin? Todas las cosas han salido de la nada y van hacia el infinito» (Pascal, *Pensées* 199)

⁶⁹ «Se trata -al decir de Julián Marías- de dos posibilidades radicales de la vida; la vida cotidiana o trivial y la vida auténtica o trágica. [...] La vida cotidiana no es la vida vulgar, sin grandes hechos insólitos; la vida cotidiana en este sentido inferior es la vida del hombre que se desentiende de su propio ser y del problema de su perduración, el hombre que escapa a la angustia o congoja, y se hace así hueco de sí mismo; no vive desde su propio fondo, y por eso es insustancial y sólo tiene una realidad aparental». (*Miguel de Unamuno*, p 183)

Detrás de toda esta problemática se encuentra la grave cuestión del destino final del hombre. Por lo que, al tomar el individuo conciencia de su condición finita, se ve obligado a enfrentarse con el problema de la muerte, que se le impone con la fuerza de la experiencia y de lo fáctico.

En este sentido, todos los hombres pueden acceder a esta toma de conciencia, pero, en un segundo momento, pueden querer escapar a ella, ... evadirse:

Todos llevamos nuestro secreto de vida; los unos más a flor del alma, los otros más entrañado, y los más tan dentro de sí mismos que jamás llegan a él 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.⁷⁰

⁷⁰ Unamuno, *El secreto de la vida*, Ensayos I, p. 841

CAPITULO II

EXISTENCIA Y FINITUD

La conciencia problemática del existir surge pocas veces entre los hombres ya que al hacerlo se genera incertidumbre, por no saber de manera cierta *por qué* está *ahí* y *para qué*, entre otras cosas que forman el mundo de los existentes, fáctico y en condición de contingencia.

Existir es en primera instancia ser *algo*, pero *algo* que se piensa a sí mismo; que piensa en lo *otro*, en lo demás; y que piensa en el mundo que lo contiene y que le ofrece posibilidades que operan en función de su entorno circunstancial¹

Así, la conciencia de existir, en el hombre, no necesita para Unamuno razón de ser, porque está por encima de todas las razones. Es una categoría

¹ En este sentido Serrano Poncela apunta «Tenemos los siguientes caracteres inmediatos del existir humano: a) ser existente; b) ser propio; c) ser una posibilidad; d) estar dentro de una circunstancia. La suma de estos existenciales, que no agota, el total de los existenciales, conlleva una ontología de la existencia. Se pretende con lo anterior situarnos en condiciones de comprender mejor el punto de partida del pensamiento existencialista unamuniano al hacer del hombre existente, en carne y hueso, el punto de partida de su meditación en torno a la aporíea razón: fe, inmortalidad del alma y última razón de ser de Dios en un territorio filosófico existencialista» (*El pensamiento de Unamuno*, p.p. 98-99)

esencial: «*No hace falta probar la existencia de aquello de que se tiene conciencia inmediata*»².

Hablando del hombre escindido y del hombre dialéctico y trágico, se llega a la conclusión de que, para Unamuno, la vida es tragedia, lucha perpetua y contradicción. Ve en la lucha, agonía sobre todo en el ámbito interno, y no se trata de una lucha pasajera que haya que intentar eliminar para llegar a una supuesta situación ideal de paz, de síntesis más o menos estable. Por el contrario, hay que fomentar la lucha.

La agonía, pues, es fundamental y constitutiva de la vida humana, por mucho que algunos hombres intenten olvidarlo. De ello Unamuno toma conciencia cuando comprueba que la razón no le da aliciente ni consuelo de vida, ni le confirma su deseo profundo de inmortalidad. Es entonces cuando, en el fondo del abismo, «*se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos*»³. Pero este abrazo no implica síntesis. De él surgen de nuevo el conflicto y la agonía: la paz está reñida con la vida, o, al menos con la vida espiritual.

Hablando de la razón y del sentimiento, nos dice Unamuno: «*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*»⁴.

² Unamuno, *Plenitud de plenitudes*, Ensayos I, p. 563

³ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. VI, p. 125

⁴ *Ibidem*, cap. VI, p. 126

Existe, pues, una lucha constante entre estos opuestos: lo racional y lo irracional. La razón es anti-vital y estática frente al dinamismo esencial de la vida. Por eso tiende a negarla, tiende a la muerte, a la nada. En este sentido, Unamuno niega que haya un fundamento racional que apoye el deseo vital de pervivencia. *«Por cualquier lado que 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»*⁵.

A pesar de que Unamuno coloca lo irracional del lado de la vida, reconoce que lo racional está también presente en ella de forma constante, de ahí su agonismo esencial.

Por ello el hombre unamuniano se halla en medio de la duda, pero no de una duda metódica, provisional, a la manera de Descartes, sino en medio de una duda consecuencia del eterno conflicto entre la razón y el sentimiento que resulta de la tendencia del hombre a pervivir en el tiempo; a superar la situación límite que la muerte representa; a evadir la nada.

Para tal efecto, el hombre recurre a la razón para verificar su esperanza, y ve como ésta -la razón- permanece muda, ante aquello que queda fuera de su ámbito

⁵ *Del sentimiento ...*, cap V, p. 109

Así, la fe en la inmortalidad se nos aparece como algo irracional que requiere, a su vez, de la razón, lo cual conduce, precisamente, a la actitud unamuniana de lucha perpetua que deviene en angustia y ansiedad ante lo incierto, ante la falta de justificación de su ser y ante, tal vez, la nada⁶.

Hay veces que, sin saber cómo y en dónde, nos sobrecoge de pronto, y al menos esperarlo, atrapándonos desprevenidos y en descuido el sentimiento de nuestra mortalidad. Cuando más entonado me encuentro en el tráfico de los cuidados y menesteres de la vida, de repente parece como si la muerte aleteara sobre mí. No la muerte sino algo peor, una 'sensación de anonadamiento', una suprema sensación de angustia.⁷

La angustia, por tanto, es un estado afectivo que resulta de la conciencia de existencia; del reclamo de inmortalidad; de la situación límite que representa la muerte; y de la insuficiencia de la fe, que ante la razón no le permite alejar de sí el temor a la nada.

2.1 CONCIENCIA DE EXISTENCIA

Existir, es para el hombre una realidad en la que apenas piensa, pues hacerlo conlleva a una serie de interrogantes de difícil respuesta. Sin embargo,

⁶ Serrano Poncela expone con énfasis lo que sería la angustia. «... la angustia es un estado existencial, no racional nacido del *ser ahí* (el *dasein* heideggeriano) y no del *logos* [...] En la crisis de angustia, el hombre se siente disuelto en el mundo, en vez de protegido y envuelto. Todo se torna lejanía, oscuridad, ausencia de sentido y vaga amenaza. La voluntad resuelta insuficiente para salir de tal estado, y sólo en la propia angustia se hallan los medios de superación ...» (*El pensamiento de Unamuno*, p. 136)

⁷ Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Ensayos II, p. 298

percibirse como existente significa algo más que saberse que se está *ahí* fáctico y contingente, es pensarse como tal, y esto marca una radical diferencia entre el *estar ahí* de un gatito y el *estar ahí* de un hombre, pues este se interroga por su ser aunque no encuentre respuesta que lo justifique. Este saberse *ahí* se logra en función de percibirse no sólo a sí mismo, sino a los otros, a lo otro, a esos *puntos* de referencia que lo sitúan como individualidad y personalidad en un mundo que le contiene. Existir, por tanto, es ser *algo*. Algo que existe y se percibe como tal en un *mar* de otros *algos*. Y la conciencia aparece, en algunos casos, de manera tan evidente que la asocia a la inmortalidad del alma pues «¿Cómo un hombre que cree de veras en su propia existencia va a creer en su propia muerte, en su muerte existencial?»⁸.

El hombre en el mundo existe haciendo a la vez a todo lo demás: «*Existe, en efecto, para nosotros; la existencia objetiva, es en nuestro conocer una dependencia de nuestra existencia personal*»⁹, por ello, «*Imposible nos es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconsciencia, de su propio anonadamiento*»¹⁰. A su vez, la conciencia de existencia se adquiere, según Unamuno, por medio del dolor. Es decir, cuando el cuerpo se duele la conciencia lo representa como un fenómeno y así la conciencia también se duele con el cuerpo:

⁸ Unamuno, *Plenitud de plenitudes*, Ensayos I, p. 574

⁹ Unamuno, *Del sentimiento*, cap II, p. 48

¹⁰ *Ibidem*, cap. III, p. 61

El dolor es el camino de la conciencia [...] Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esa distinción sólo se llega por el dolor, por la sensación del propio límite, la conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación, me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás: [...] ¿Y cómo saber que se existe no sufriendo? [pues la conciencia] sólo se ensimisma, se vuelve a sí, en el dolor.¹¹

Para Unamuno, el dolor, el sufrimiento, es la forma superior de conciencia. La realidad se siente plenamente en el sufrir, lo cual conduce a «sentirse de bulto» tanto en la carne como en espíritu, por ello, el dolor es la raíz de la personalidad, ya que «sólo sufriendo se es persona».

Sólo mediante el dolor se tiene acceso al ser y a la revelación ontológica. Cabe señalar, que cuando nos referimos al dolor hablamos del dolor espiritual, del dolor *reflexivo*, no el de la simple sensación.

Según te adentras en ti y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nada. 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 ...¹²

Una vez que se ha logrado la revelación ontológica del *yo*, Unamuno sostiene que se puede alcanzar una prueba de realidad de existencia, intentando «suicidar» la conciencia:

¹¹ *Del sentimiento ...*, cap. VII, p. 158

¹² *ibidem*, cap. VII, p. 154

Recógete 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 queda como fantástico agarradero de una sombra.¹³

En tal intento se observa que la conciencia no puede suicidarse, pues «no podemos concebirnos como no existiendo». Es un ejercicio en que la razón misma impide desprenderse de la conciencia.

Unamuno encuentra el origen de la noción sustancia (sustento del ser personal del hombre) en la idea de la conciencia, soporte de la subjetividad, soporte del yo que no quiere morir:

¿Y qué es la noción misma de sustancia, sino objetivación de lo más subjetivo, que es la voluntad o la conciencia? Porque la conciencia, aún antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad, y como voluntad de no morir.¹⁴

La realidad primaria con la que se tropieza Unamuno es la voluntad de no morir, la cual sería la esencia del ser hombre, e interpretando a Spinoza dice: «*Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser*» [...] y *la esencia de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo*

¹³ *Del sentimiento ...*, cap. II, p. 65

¹⁴ *Ibidem*, cap VII, pp. 159-60

que pone en seguir siendo hombre, en no morir»¹⁵. Por tanto, el anhelo de no morir nunca de cada hombre de carne y hueso constituye su esencia y la sustancia de su conciencia, la cual no se da de manera general e inmediata en todo hombre, como apunta Don Miguel en su ensayo *Plenitud de plenitudes*:

Parece que hay gentes faltas de tacto espiritual, que no sienten la propia sustancia de la conciencia, que se creen sueño de un día, que no comprenden que el más vigoroso tacto espiritual es la necesidad de persistencia en una forma o en otra, el anhelo de extenderse en tiempo y en espacio.¹⁶

Y para reafirmar esta idea citamos de nuevo: «¿Cómo un hombre que crea de veras en su propia existencia va a creer en su propia muerte existencial?»¹⁷. Al llegar a este punto, la conciencia da un salto ontológico que permite la posibilidad de concebir la vida, esto es a la existencia, no como un evento fortuito y puramente fáctico, sino como algo eventualmente trascendente.

En el *Secreto de la vida* aparece nuevamente la creencia en la persistencia la cual, al juzgar de Unamuno, está presente en todos los hombres, aunque muchos de ellos lo ignoren. Y a esta persistencia ignorada denomina «el secreto»:

Llevamos todos el misterio en el alma como un terrible y precioso tumor, de donde brota nuestra vida y del cual brotará también nuestra muerte. Por

¹⁵ *Del sentimiento ...*, cap. I, p. 30

¹⁶ Unamuno, *Plenitud de plenitudes*, Ensayos I, p. 572

¹⁷ *Ibidem*, p. 574

él vivimos y sin él nos morimos espiritualmente; [...] Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres, y tanto más hondamente cuanto más quiera a cada hombre; es decir, cuanto más hombre le haga. Y para plantarlo nos labra el alma con la afilada laya de la tribulación [...] cuanto más sincera es un alma, tanto más celosamente resguarda y abriga los misterios de la vida.¹⁸

Ciertamente Unamuno fue, en estos términos, «muy hombre», pues buscó con ahínco respuestas al «secreto», al misterio de la vida, experimentando una gran angustia y tribulación.

En síntesis, la vida, en su específica manera de manifestarse como vida humana, tiene -según Unamuno- un modo de ser: la conciencia. Lo que no es conciencia es sólo apariencia. *«Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia»*¹⁹. Y a la conciencia se debe, en primer término, la certificación misma de la existencia:

Imposible nos es, en efecto, concebimos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que basta a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconsciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebimos como no existiendo.²⁰

¹⁸ Unamuno, *El secreto de la vida*, Ensayos I, pp. 831-32

¹⁹ *Del sentimiento ...*, cap. VII, p. 169

²⁰ *Ibidem*, cap. III, p. 61

Lo que la conciencia certifica es, pues, la realidad de existir, de la vida concreta. Y es esa misma conciencia la que certifica también la condición de finitud del hombre. Es decir, la muerte, y a partir de esta certeza es que surge la incertidumbre por el *más allá*.

2.2 MEDITACION SOBRE LA MUERTE

Vida y muerte están estrechamente relacionadas, tanto en el plano empírico como en el conceptual. En el plano empírico, en cuanto que toda vida está abocada a la muerte. Desde el punto de vista conceptual, puesto que las nociones de «vida» y «muerte» son inseparables.

El hombre, ese «animal guardamuertos», como lo llamó Unamuno, es el único que teoriza sobre la muerte y que intenta comprenderla. Y el único que no se conforma con una muerte que suponga aniquilación.

Los filósofos, en su toma de conciencia de dicha problemática la han planteado a nivel teórico, e incluso algunos la han convertido en el eje de su pensamiento.

Si ya Platón afirmaba que la filosofía es una meditación sobre la muerte -y en consecuencia sobre el destino del alma-²¹, en la filosofía cristiana es imposible comprender su concepción de la vida sin tener en cuenta su modo peculiar de explicar y dar sentido a la muerte, como paso indispensable hacia otra vida²².

Miguel de Unamuno en un talante cristiano reflexiona primordialmente en el problema de la vida, la muerte y la inmortalidad. Por ello, la vida, además de ser meditación sobre la muerte, ha de consistir en preparación para esta última²³. Frente a aquella afirmación de Spinoza de que la sabiduría es meditación sobre la vida, Don Miguel invierte los términos y dice que, en todo caso, es la ciencia la que se ocupa de la vida, mientras que el objeto de reflexión de la sabiduría sería la muerte: «*la sabiduría es a la ciencia lo que la muerte a la vida, o si se quiere, la sabiduría es a la muerte lo que la ciencia es a la vida*»²⁴.

²¹ Los diálogos platónicos que se relacionan con el tema, son el *Fedro*, el *Fedón*, la *República* y el *Timeo*. Sin embargo, es en el *Fedón* donde presenta su más profunda exposición sobre la inmortalidad. En éste esgrime cuatro argumentos con los que pretende demostrarla:

- Por la sucesión cíclica de los contrarios (*Fedón*, 70 a –71 d, Obras completas, pp 619-21).
 - Por la reminiscencia (*Idem*, 72 e, p. 621).
 - Por la simplicidad del alma y su afinidad con las ideas (*Ibidem*, 79 e – 80 a, p. 627)
 - Por la participación de la idea de vida (*Ibidem*, 105 b – 106 d, pp. 644-45)
- (Platón, *Diálogos*, Aguilar, Madrid 1974).

²² Al respecto, Michele F. Sciacca afirma: «... la muerte como deceso, es decir, como un hecho que tiene lugar en el orden de la vida y marca su fin, mueve al hombre, por su carácter de inevitabilidad, a la angustia y al temor. Angustia ante la realidad de que se ha de agotar la vida en el tiempo, y temor ante la conciencia de que por esta causa se hallará en una situación nueva e imprevisible » (*Muerte e inmortalidad*, p 146)

²³ Unamuno, *Sobre la europeización*, Ensayos I, p. 594

²⁴ *Ibidem*, p 906

Unamuno se pregunta si morir no será acaso ir viviendo, aludiendo a la posible perduración tras la muerte. En este sentido, pone en relieve el hecho de que la vida va irremediabilmente hacia la muerte²⁵.

El hombre lleva en sí, por su misma constitución ontológica, la posibilidad de la muerte, y Unamuno no se resigna a aceptar esto y, sobre todo no puede aceptar la gratuidad de la existencia humana. Por ello busca alguna posible vía de superación. Busca algún sentido a la vida, siempre en lucha contra la muerte y contra la misma vida contingente.

El hecho de que el hombre, como los demás seres creados, sea contingente, sólo implica la posibilidad de su muerte. Por tanto, está destinado a morir por ser finito y temporal. Y la meditación frente a la temporalidad conduce necesariamente a la meditación en la muerte. El hombre que es un ser temporal, vive el tiempo, y es la muerte la conclusión de la temporalidad humana. El ansia de inmortalidad, máxima preocupación filosófica de Unamuno, nace precisamente ante la resistencia a aceptar el tránsito del tiempo para tratar de sobrevivirse.

En su poesía *La elegía eterna* cuestiona el significado del tiempo:

²⁵ Estas ideas de que la vida es un ir muriendo y de que la vida sólo se completa con la muerte han sido aceptadas frecuentemente por algunos investigadores. Tal es el caso de Michele F. Sciaca: «Si el cumplimiento pleno del hombre en cuanto espíritu no es actuable en el tiempo, entonces, precisamente la muerte lo pone en condiciones de realizar sus fines *supertemporales*. Por ello, el curso terrenal de la vida es *superfluo*, pero necesario, para los fines de la existencia» (*Muerte e Inmortalidad*, p. 152).

¡Oh tiempo, duro tirano, terrible misterio! El pasado irreversible, la conciencia deshecha, ¿Qué es lo que nos queda? El tiempo pasa irreparable. La vida es un morir continuo; como el mismo río en que unas distintas aguas jamás se asientan y sin embargo es siempre el mismo. ¿Qué es el pasado? ¡Nada! Nada es tampoco el porvenir con que soñamos, y el instante que transcurre es transición misteriosa del vacío al vacío otra vez. Es torrente que corre de la nada a la nada. Todo se toma recuerdo en nosotros para perderse al fin. Y mi alma repite una y otra vez la triste letanía, la endecha inacabable: el tiempo corre y no remonta su curso la corriente. ¡Que pobres las palabras, sin embargo, para hablar de esta angustia y para expresar nuestra sed de eternidad!²⁶

El tiempo unamuniano es, pues, tiempo para la muerte, entonces meditar sobre la temporalidad es meditar necesariamente sobre la muerte, y es esta meditación la que conduce al sentimiento trágico de la vida, al no encontrar en la razón, por un lado, ni en la fe, por otro, una solución a la interrogante sobre la persistencia de la conciencia después de la muerte.

Ahora bien, para percibir con mayor claridad la perspectiva filosófica de Unamuno, en torno a la reflexión sobre el problema de la muerte, haremos una breve síntesis de dos corrientes del pensamiento existencialista: el existencialismo cristiano y el existencialismo humanista.

Para el existencialismo cristiano, la muerte no es fin sino un comienzo angustiado que acosa al hombre a lo largo del tiempo, haciéndole sentir la insignificancia de este tiempo personal frente a la inmensidad de la

²⁶ Unamuno, *Poesías*, Cit por Serrano Poncela en *El pensamiento de Unamuno*, p 108

eternidad llena de promesas que requiere para su alcance de la fe, lo cual no le exime del todo de preocupación. Para Karl Jaspers, por ejemplo, la muerte es una situación límite; una frontera existencial a la que se llega necesariamente. Pero esto sólo para la existencia empírica, no para la trascendente, pues ésta espera como probable una inmortalidad personal que permita el curso de la existencia.

Para el existencialismo humanista, la muerte representa finitud absoluta y esencial. No hay acabamiento ni totalidad de vida; el hombre no puede llegar a ser dueño de su existencia ya que la muerte no le viene de fuera sino que le viene de dentro, como su suprema posibilidad. El hombre es un «ser para la muerte» dice Heidegger. La muerte es la posibilidad personal más auténtica y más extraña a la vez porque no se desea y, porque se cree al extremo de la vida y, sin embargo está presente en todos los instantes de la vida, aún cuando se trate de olvidarla o encubrirla bajo la religión. Por tanto, la vida auténtica será aquella que se viva en espera de la muerte «viéndola cara a cara». Sólo así, los actos de la vida serán liberados del miedo y se podrá alcanzar una trascendencia de libertad. Para Sartre, a diferencia de Heidegger, la muerte es un absurdo existencial que no concede sentido a la vida sino más bien priva a la vida de sentido, ya que al cortar abruptamente cierra la posibilidad de lograr una existencia auténtica. Tan absurdo es haber nacido como morir; la muerte está ahí, en el mundo, arrojada como la vida.

Unamuno está situado entre ambas corrientes, entre el horror y absurdo hecho de morir y el anhelo de inmortalidad. Veremos a continuación algunas consideraciones que sobre la muerte hizo, Don Miguel, para ir perfilando el tema de la inmortalidad del alma.

En su novela *Niebla* hace una sentida descripción de la muerte y su estrecha relación con el tiempo, la soledad y la eternidad, conceptos a los que habrá de referirse en reiteradas ocasiones al reflexionar sobre la muerte.

Esta es la revelación de la eternidad, de la pavorosa eternidad. Cuando el hombre se queda a solas y cierra los ojos al porvenir, al ensueño, se le revela el abismo pavoroso de la eternidad. La eternidad no es porvenir. Cuando morimos nos da la muerte media vuelta en nuestra órbita y emprendemos la marcha hacia atrás hacia el pasado, hacia lo que fue, y así, sin término devanando la madeja de nuestro destino, deshaciendo todo el infinito que en una eternidad nos ha hecho, caminando a la nada, sin llegar nunca a ella, pues ella nunca fue. Por debajo de esta corriente de nuestra existencia, por dentro de ella, hay otra corriente en sentido contrario: aquí vamos del ayer al mañana, allí se va del mañana al ayer.²⁷

Retomando nuevamente el texto citado, vemos que aparece descrita la contradicción que representa la muerte. «¿Cómo un hombre que crea de veras en su propia existencia va a creer en su propia muerte, en su muerte existencial?»²⁸. Este pasaje revela la diferencia que existe entre la muerte de la existencia empírica y la muerte de la existencia trascendente. Para la primera

²⁷ Unamuno, *Niebla*, p.141, Red Editorial Iberoamericana

²⁸ Unamuno, *Plenitud de plenitudes*, Ensayos I, p. 574

la muerte significa considerar al muerto, es decir, al cuerpo sólo como depósito que la muerte usa para ulteriores propósitos. Para la segunda, la muerte significa dejar de ser, pero la conciencia no puede dejar de ser, o por lo menos no puede efectuar la operación mental que consiste en «dejar de ser» sin perderse a sí misma como conciencia. Sólo las conciencias no problematizadas pueden creer que es posible alejar la imagen de la muerte no pensando en ella, sin embargo sigue *ahí*, no imaginada pero sí vivida en cada acto de vida.

De ahí que cuando Unamuno se pregunta por el fin del universo, se pregunte por el sentido de la realidad, que es tanto como preguntarse por el destino del hombre, «¿qué será de mí?», con la formulación de esta pregunta se pasa del orden especulativo al práctico-existencial, rompiendo así con la metafísica racionalista, para acogerse en una metafísica vitalista: *«Y es así que hay y habrá siempre una metafísica racional y otra vital en conflicto permanente una con otra, partiendo una de la noción de causa, y de sustancia la otra»*²⁹.

La cuestión no es, *por qué* hay mundo, sino *para qué* lo hay. Y todo *para qué* remite al alma y su destino personal, en el cual se juega el sentido mismo de la realidad, «conciencia y finalidad son la misma cosa». En la conciencia se da pues, la única clave de resolución del problema, porque en la realidad sólo el hombre tiene razón de fin. El punto es ¿cuál es el destino del hombre?

²⁹ *Del sentimiento* ., cap X, p. 234

La muerte constituye una objeción contra el sentido, pues si el destino del hombre en cuanto ser moral es su elevación a conciencia eterna, en cuanto ser natural no es más que caducidad y muerte, y si el sentido por estar en función del destino moral del hombre encierra una necesidad esencial que no permite resignarse a la caducidad a que la muerte condena, ¿cómo pueden conciliarse conciencia y muerte? Estas interrogantes brotan pues de la angustia de una existencia cercada por el «no-ser» y por el ansia de trascender.

Pero, ¿cómo salvarse del miedo a la muerte, a la nada? Tal vez, dice Unamuno, alcanzando la intuición de la propia sustancialidad para así alcanzar a su vez el anhelo de pervivir, de no creerse sueño de un día; en suma, el deseo de no dejar de ser, denominado «hambre de inmortalidad».

El misterio de la muerte -sostiene Serrano Poncela-³⁰ «alcanza la gravedad sinfónica de los grandes logros poéticos en el poema *Vendrá la noche*, una de las mejores poesías unamunianas, [...] por su atmósfera de misterio y, por la consecución de esa situación límite»:

*Vendrá de noche cuando todo duerma,
vendrá de noche cuando el alma enferma
se emboce en vida,
vendrá de noche con su paso quedo,
vendrá de noche y posará su dedo,
sobre la herida.*

³⁰ El pensamiento de Unamuno, p. 119

*Vendrá de noche y su fugaz vislumbre
 volverá lumbre de fatal quejumbre,
 vendrá de noche ..*

*¿Vendrá una noche recogida y vasta?
 ¿Vendrá una noche maternal y casta
 de luna llena?*

*Vendrá viniendo con venir eterno;
 vendrá un noche de postrer invierno ...
 noche serena ...*

*Vendrá como se fue, como se ha ido
 -suena a lo lejos el fatal ladrido-
 vendrá a la cita ...*

*Vendrá de noche, en una noche clara,
 noche de luna que al dolor ampara,
 noche desnuda,*

*vendrá ... venir es porvenir ... pasado
 que pasa y queda y se queda al lado
 y nunca muda ...*

*Noche ha de hacerse en cuanto venga y llegue
 y el corazón rendido se le entregue,
 noche serena,*

*de noche ha de venir ... ¿él, ella o ello?
 De noche ha de sellar su negro sello,
 Noche sin pena.*

*Vendrá de noche, la que da la vida,
 y en que la noche al fin el alma olvida,
 traerá la cura;*

*vendrá de noche que lo cubre todo
 y espeja al cielo en el luciente lodo
 que lo depura.*

*Vendrá de noche, sí, vendrá de noche,
 su negro sello servirá de broche
 que cierre el alma;
 vendrá de noche sin hacer ruido,*

*se apagará a lo lejos el ladrido,
vendrá la calma
vendrá la noche ...*³¹

Vemos aquí que el criterio que Don Miguel sostuvo respecto a la muerte se hace patente. La muerte como signo de la finitud del hombre: «*vendrá y posará su dedo [...] su sello servirá de broche que cierre el alma*». Envuelta siempre en el misterio, no sólo porque no se sabe que es en sí la muerte: «*ha de venir ... ¿él, ella o ello?*»; sino porque tampoco se sabe cuando llegará. «*¿Vendrá una noche recogida y vasta? ¿Vendrá una noche maternal y casta? [...] vendrá a la cita*». Sin embargo, la certeza de su llegada provoca una angustia tal que enferma al alma: «*vendrá de noche cuando el alma enferma se emboce en vida [...] vendrá en una noche de luna que al dolor ampara*», y reconoce que ante ello no hay manera de luchar sólo queda la rendición: «*Noche ha de hacerse en cuanto venga y llegue y el corazón rendido se le entregue*». Y quizás después de esa *noche* misteriosa y temida, «*vendrá la calma ...*» Pero queda la agonía de no saber a ciencia cierta que ha de ser del yo después de ese momento que determina la finitud del hombre en el sentido fenoménico.

³¹ Unamuno, *Obras completas*, Escélicer, Madrid 1966, Cit por Ma Aveiña Cecilia Lafuente en *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*

2.3 LA NADA Y LA ANGUSTIA

Unamuno, como sus «hermanos espirituales», Pascal y Kierkegaard, centra los problemas de la temporalidad y la muerte, de la nada y la angustia en el hombre, poniendo acento en su relación con los temas de la vida, la muerte y la inmortalidad.

Pascal consideraba al hombre como sosteniéndose y debatiéndose entre dos infinitos, entre su propia finitud y sus aspiraciones superiores³². Así mismo, Unamuno concibe al hombre como desgarrado entre dos posibilidades: la amenaza de la muerte como aniquilación total, y el deseo vehemente de prolongar su existencia, de ser por siempre.

Hay, pues, dos extremos contrapuestos y entre ambos, se yerque la existencia humana. Se trata del tema ontológico del ser y la nada. Este tema adquiere relevancia en Unamuno, al concretarse en el ser humano. Es la vida humana la que está en juego. Es el hombre el que se encuentra entre el ser y el no ser.

El problema es que, para Unamuno no hay posición intermedia posible. No puede admitir una existencia precaria y limitada. De ahí su tajante expresión «¡O todo o nada!».

³² Ver nota 68 capítulo I

Ante la constatación de este deseo humano de ser plenamente, ¿veía Unamuno posibilidades efectivas de que se realizara, o más bien consideraba que, a pesar de él, triunfaría al final la nada? De hecho, aunque buscó incesantemente diferentes vías de perduración, el temor, e incluso el terror a la nada le acompañó siempre. Por ello, no se resignó nunca al aniquilamiento, pues, la conciencia se muestra como voluntad y deseo de no morir³³.

Pero las esperanzas y los deseos no pasan de ser tales: no siempre cobran, forzosamente, realidad. De ahí la actitud agónica de Unamuno. Y de ahí la aparición en escena de la angustia o congoja.

Cuando Don Miguel habla de angustia o congoja, apunta siempre a una experiencia existencial, a un sentimiento íntimo. A diferencia de Kierkegaard, no pretende conceptualizarla. Nos la presenta como él la siente y como supone que otros hombres trágicos de carne y hueso la sienten a su vez.

La angustia unamuniana está relacionada con la nada, la cual va de la «sensación de anonadamiento» a «una suprema angustia», siendo esta última la que conduce al hombre desde el conocimiento apariencial hasta el conocimiento sustancial de las cosas. Y es la terrible posibilidad de la nada que amenaza al hombre, una de las más directas causas de la congoja.

³³ Como pone de manifiesto Julián Marías «movidó por el temor a la nada, a la destrucción de la personalidad, Unamuno se aferra a la esperanza, las razones a favor de la inmortalidad no bastan para destruir su esperanza, que se mantiene firme a pesar de ella» (*Miguel de Unamuno*, p. 202)

El sentimiento de la propia nada puede provocar la angustia, pero no tiene por qué ser así necesariamente. También el hombre podría aceptar su propia condición e incluso la posibilidad de aniquilación al morir. El problema es que, según Unamuno, no puede hacerlo, porque se siente desgarrado entre la nada y el todo, entre la razón que le dice «no» y el sentimiento que le dice «sí». Su deseo y su esperanza están ahí, pero la amenaza de la nada también.

Esta situación trágica lleva al hombre consciente a la angustia, a partir de la nada. Pero por una especie de retorno, dicha angustia, fuente del sentimiento trágico de la vida, produce, a su vez, un mayor deseo de inmortalidad. Por ello, la congoja, para Unamuno, es un factor fundamental en la toma de conciencia que de sí mismo pueda tener el hombre:

Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de veras que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa que piensa, y sus pensamientos son como si no fuesen suyos. Ni él tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano.³⁴

Por eso la congoja es lo que hace que el hombre se posea y se descubra así mismo, y que sienta esa pasión por no morir nunca.

También cabe notar que para Unamuno existe una estrecha relación entre la angustia y la autenticidad. Y a ello alude en *Del sentimiento trágico de la vida*

³⁴ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 223

cuando dice: *«El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino³⁵, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o, mejor dicho, para la congoja, tiene»³⁶*. Así, al llegar al fondo de sí mismo, y por ello a la propia nada y a la angustia que ella provoca, se accede a la vida auténtica. A diferencia del hombre trivial, insustancial que ni se angustia, ni se acongoja, pues lejos está de él reflexionar sobre su finitud.

Es, pues, por la angustia que se puede llegar al ansia de inmortalidad, y por ende a Dios. Así, la angustia ante la nada lleva al hombre trágico a intentar trascenderla y a desear vehementemente la pervivencia: *«No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital lo que nos lleva a creer en Dios»³⁷*. De ahí que la angustia unamuniana tenga claras raíces sentimentales, vitales, experienciales. Por ello, Unamuno, frente a la problemática surgida en torno a la muerte, no se queda ahí, expectante de su propia contingencia y finitud, sino que por medio de la congoja intentará trascender su propia condición precaria y buscar alguna vía de esperanza.

³⁵ Aquí «divino» equivaldría a «auténtico»

³⁶ *Del sentimiento ..*, cap. IX, p. 217

³⁷ *ibidem*, cap. VIII, p. 196

CAPÍTULO III

INMORTALIDAD Y SEGURIDAD ONTOLÓGICA

Como ya se analizó, la vida es para Unamuno *agonía*, producto de la lucha en la que se asocian razón y fe, a fin de tratar de encontrar la certeza de la sobrevivida, o de padecer la angustia de vivir por no hallarla. Ello nos conduce al núcleo de las preocupaciones de la filosofía de Unamuno: el problema de la inmortalidad.

Estoy convencido de que no hay más que un afán, uno sólo y el mismo para los hombres todos [...] Cada día creo menos en la cuestión social, en la cuestión política, y en la cuestión estética, y en la cuestión moral y en la cuestión religiosa y en todas estas cuestiones que se han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única verdadera cuestión que existe, la cuestión humana [...] Y como me preguntarás lo que quiero decir con eso de la cuestión de saber que habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y la de todos, después de que cada uno de nosotros muera.¹

Aparece el problema de la inmortalidad del alma como máxima inquietud e irresoluto enigma, ya que en él se establece la pugna irreconciliable entre razón negadora y sentimiento *hambriento*. Y ante esto todos los otros

¹ Unamuno, *Soledad*, Ensayos I, pp. 693-94

aspectos de la vida se revelan irrelevantes, pues la única y verdadera cuestión es saber que habrá de ser de la conciencia.

Aparece así también, el problema sentimental el cual se reduce, según Don Miguel, a si hay un Dios, una finalidad humana del universo². Ahora bien, la afirmación de Dios y la de un sentido humano del universo coinciden para Unamuno, porque Dios constituye la culminación y salvación de nuestro ser personal y consciente, concretamente de nuestra inmortalidad.

Este problema de la existencia de Dios, problema racionalmente insoluble, no es en el fondo sino el problema de la conciencia, de la ex-sistencia y no de la in-sistencia de la conciencia, el problema mismo de la existencia, sustancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del universo. Creer en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere, es creer que el universo existe para el hombre.³

La inmortalidad y la existencia de Dios son, entonces, aspectos del «hambre de plenitud», la cual se siente acechada por la amenaza de la nada en torno a nuestro frágil ser.

Ante tal conflicto Don Miguel termina por fundamentar la creencia en la inmortalidad, en una esperanza que no es susceptible de ser confirmada ni negada en términos racionales, y que descansa tanto en la convicción como

² Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. X, p. 239

³ *Ibidem*, cap. VIII, p. 195

en la duda. Esperanza en una sobrevida, y esperanza por tanto, en un Dios garante de inmortalidad. Así, entre el tema de Dios y el «hambre de inmortalidad» existe una conexión circular, pues si el anhelo de inmortalidad es la condición subjetiva de acceso a Dios, éste a su vez es la condición objetiva de posibilidad de tal anhelo.

3.1 HAMBRE DE INMORTALIDAD

La inmortalidad para Unamuno fue una exigencia vinculada al ejercicio de la conciencia o de la libertad en cuanto creación de sentido. Por tanto, se sentía obligado a destruir toda prueba objetiva de la inmortalidad, para fundarla exclusivamente en el esfuerzo subjetivo por el porvenir de la conciencia.⁴

En el paso de una metafísica racional a una vital vemos que surge con relevante importancia la categoría de «sustancia» como «sentimiento de la propia personalidad», por lo que se trata de una experiencia *nouménica*, pues no concierne al orden objetivo sino a la propia subjetividad:

Y ¿qué es la noción misma de sustancia sino objetivación de lo más subjetivo, que es la voluntad y la conciencia? Porque la conciencia aun

⁴ En este sentido Cerezo Galán sostiene: «La aportación original de Unamuno se reduce a desenmascarar el carácter ideológico de las pruebas como un intento de racionalizar una creencia, haciéndola pasar por verdad objetiva» (Pedro Cerezo Galán, *La máscara de lo trágico*, p. 405)

antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad, y como voluntad de no morir.⁵

Por sustancia habrá que entender entonces, al acto de afirmarse en el ser, resistiendo al «no-ser», es decir, a la muerte, al absurdo y al «sin-sentido». Y será en la desesperación donde la conciencia se afirme contra toda disolución. Por ello, el conflicto entre «no-ser» y «sobre-ser» es la tensión en que se encuentra atrapado el existente. Así, la categoría de sustancia responde tanto al ansia de sobrevida como a la necesidad de dar sentido y finalidad al universo.

La vinculación del quererse perseverar en el ser y la inmortalidad condujo a Unamuno a pensar ésta como perduración de la conciencia, como «inmortalidad fenoménica», la cual hay que entender como «continuación de esta vida». En este sentido Unamuno rechazó todo intento espiritualista, como el platónico, de salvar la inmortalidad a costa de desnaturalizar al sujeto, como tampoco aceptaba la alternativa spinozista de disolverlo en lo infinito. De igual manera rechazó la idea del «eterno retorno» de Nietzsche a la cual calificó de «remedo de inmortalidad», pues su hambre de inmortalidad es exigente de «sustancia y bulto» que no de «nombre y bulto»⁶.

La cuestión de la inmortalidad, para Unamuno, sólo se deja plantear existencialmente, es decir, en posición subjetiva, práctico-vital, ya que constituye

⁵ *Del sentimiento ...*, cap. VII, p. 459-460

⁶ Unamuno, *Obras completas*, VII, 142, cit. por Cerezo Galán, *La máscara de lo trágico*, p. 410

un interés trascendental de la conciencia, por lo que no es demostrable desde el punto de vista objetivo, sino que se sustenta en la pasión de la subjetividad que se interesa en existir, sin pruebas y contra toda evidencia objetiva, sin más apoyo que su propia ansia, la cual tiene que ser corroborada de continuo en la fe⁷. Por ello, el debate de la inmortalidad del alma no se da en un plano objetivo, sino interiorizado en el sujeto, y en constante tensión entre dos puntos de vista contrapuestos que luchan en un agónico diálogo existencial. De tal manera, se encuentra Unamuno entre el escepticismo y el misticismo, entre la razón y la imaginación, entre la desesperación y la esperanza. Así, «el irracionalismo de Unamuno no está tanto en haber despreciado a la razón, cuanto en haber acertado a replicarla»⁸. Pues cuando nos dice que «*la razón es enemiga de la vida*»⁹, se refiere a la vida espiritual cuyo instinto de perpetuación le lleva a anhelar la inmortalidad como afirmación de la conciencia personal, ya que la verdadera vida es la personal. Incluso la sobrevida no es más que la realización plena de la conciencia. De ahí que «*haya que creer en esa otra vida para poder vivir esta y soportarla y darle sentido y finalidad*»¹⁰.

Respecto a la razón que es objetivista y fenoménica, se pregunta Unamuno: ¿cómo puede ésta abrirse a la revelación de la vida?, ¿cómo si su universo es

⁷ Finalmente, -sostiene Cerezo Galán- que «La inmortalidad no sería otra cosa que la experiencia de lo eterno en el hombre, y la secularización de la esperanza escatológica, cuando ya ésta no puede reposar confiada en la certidumbre de la fe, pero aún le quedan bríos para experimentarse, al menos, como aspiración y demanda» (Cerezo Galán, *ob. cit.* p. 411)

⁸ *Ibidem*, p. 412

⁹ *Del sentimiento...*, cap V, p 109

¹⁰ *Ibidem*, cap X, p .264

lo fáctico? En este sentido, va *«todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica»*¹¹, y la vida necesita, más que razones, convicciones. Por tanto, es el corazón y no la razón lo que sustenta el principio de afirmación de la conciencia, dotando así de sentido no sólo a la vida sino a la realidad misma. Al respecto, entra en juego la fe, que en un sentido vitalista será: fe en la vida misma, en la conciencia, y en la finalidad humana del universo: *«... la fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir, o más bien otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento»*¹² ¿Pero por qué distinta? Pues porque ni el sentimiento, ni la inteligencia ni la voluntad crean, sino sólo la fe que en última instancia encuentra su más íntima relación con la voluntad:

La fe es [...] flor de la voluntad, y su oficio es crear. La fe crea en cierto modo su objeto, y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en El, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros [...] el poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos esta de continuo creando a su imagen y semejanza.¹³

La fe, según Unamuno, no es racional ni pertenece al entendimiento. Es un producto irracional, del sentimiento, de la voluntad y consiste en querer que

¹¹ *Del sentimiento ...*, cap. V, p 110

¹² *Ibidem*, cap. IX, p. 205

¹³ *Idem*

una cosa sea. La fe brota de la angustia, y es lucha entre la razón y el sentimiento:

En mantener esta lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquél diga ¡sí! Mientras ésta dice ¡no! y ¡no!, cuando la otra ¡sí!; en esto, y no en ponernos de acuerdo consiste la fe fecunda y salvadora.¹⁴

Pese a lo anterior, el conflicto entre razón y corazón persiste, pues cada uno quiere «apoderarse» del otro. La fe quiere procurarse comprensibilidad poniendo a la razón a su servicio, y la razón quiere desarmar a la fe anulándola.

En definitiva, frente al argumento racional está el cordial, y frente a la lógica la cardíaca: la razón cree lo que ve; y la fe lo que necesita. Por ello, por más que las demandas del corazón sean vitales, siempre estará la razón censurando sus exigencias, y viceversa, por más que la razón evidencie lo fenoménico, la fe desmitificará su objetividad, pues: *«Ni el sentimiento logra hacer del consuelo la verdad ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; [...] Y en este abismo encuéntrase el escepticismo racional con la desesperación sentimental ...»*¹⁵.

De este duelo surge lo que Unamuno denominó «abrazo trágico», el cual brota de la experiencia ontológica frente a la incertidumbre entre fe y razón, entre vida y muerte.

¹⁴ Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Ensayos II, p. 147

¹⁵ *Del sentimiento ...*, cap V, p. 124

Mas he aquí en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañablemente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible.¹⁶

La razón dice no, pero la voluntad dice «quiero». En esto consiste la fe. Después de negar con la razón a Dios y la inmortalidad, quiere que sean, que existan. Y esto es la fe en Dios y en la inmortalidad.

Es de este abrazo trágico que surge la «incertidumbre creadora», pues la existencia se debate trágicamente entre sentido y sin-sentido, es decir, en la contradicción, y de ésta nace una oportunidad de libertad, de creación. Pero antes aclararemos el término contradicción para no entenderlo *hegelianamente*. Para ello, habría que hablar más que de contradicción de oposición, en la que cada contrario se afirma resistiendo al otro, apoyándose en el otro: «abrazo trágico». Se trata pues de una dialéctica sin síntesis, donde la mediación queda reducida a entrelazamiento, ya que los valores del corazón y los de la razón entran en una colisión insuperable y la lucha queda suspendida entre el sentido y el sin-sentido. Así, el alma vive trágicamente ante una tensión que no admite resolución. Por tanto, el proceso dialéctico nunca alcanza la síntesis, sólo deviene en agonía: «*La paz entre estas dos*

¹⁶ *Del sentimiento ...*, cap. VI, p. 125

potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de ésta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual»¹⁷.

La dialéctica unamuniana tampoco es como la de Kierkegaard, pues no hay «salto» ni salida de trascendencia, sino sólo agonía interior. Entonces luego, sin síntesis ni salto, ¿queda sólo una pasión estéril? Al respecto Cerezo Galán sostiene que la dialéctica unamuniana no tiene ni síntesis ni trascendimiento, pero sí un ahondamiento de la tensión, que la hace productiva de conciencia. Es decir, de este entrelazamiento trágico, de la confrontación de los contrarios resulta una colaboración productiva.

Y el que me siga leyendo verá también como de este abismo de desesperación puede surgir esperanza, y como puede ser fuente de acción y de labor humana, hondamente humana, y de solidaridad y hasta de progreso.¹⁸

Así pues, la desesperación es para Unamuno la forma constitutiva de la conciencia, pues se planta en ella no para consumirse en pasión inútil, sino para dar acogida a la incertidumbre creadora: *«Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo»¹⁹*. Creadora, pues, no trata sólo de neutralizar dos certezas, sino de recobrar esperanza a partir del propio carácter escéptico en que se disuelve la razón:

¹⁷ *Del sentimiento ...*, cap VI, p.126

¹⁸ *Ibidem*, cap. VI, p.145

¹⁹ *Idem*, p.136

El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.²⁰

Transformados los contendientes quedan, en el fondo del abismo, una fe cordial que se alimenta de la duda, y una razón que no puede cerrarse dogmáticamente sobre sí. Ambas en constante tensión generan una incertidumbre que reconoce los límites de la condición humana según cita Unamuno a Lamennais: «*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*»²¹. Es en este «vagar» donde se puede salvar a la conciencia del «quietismo» al que conducían tanto el «absoluto pesimismo racional» como el «absoluto optimismo cordial».

En el fondo del abismo y alimentada por los extremos surge entonces, la angustia de la existencia, atrapada entre el todo y la nada. Y para salir de esta trampa será necesario «sacar fuerzas de flaqueza para hacer creadora la propia incertidumbre. La libertad trágica se descubre a sí misma angustiosamente, confrontada a un destino de caducidad y muerte, frente al que tiene que hacer prevalecer, resistiendo, la destinación inmortal que demanda su obra»²².

²⁰ *Del sentimiento ...*, cap VI, p.125

²¹ *Ibidem*, cap VI, p.136

²² *idem*

La agonía del conflicto ontológico, como ya quedó expuesto, se expresa en la angustia del tiempo²³. Angustia que se manifiesta de diversas formas: en que precipita al existente hacia la muerte, por su calidad de irreversible; en que estrecha el horizonte del futuro; y ante la posibilidad de infinitud, en la amenaza de pérdida de la individuación. Sin embargo, Unamuno no aspira a liberarse del tiempo, sino más bien a asirlo en el presente de la creación, como único camino de esperanza:

Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor, otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente sino el empeño del pasado por hacerse porvenir.²⁴

Este presente de creación, que comunica con lo eterno, es según Don Miguel, obra del amor. De un amor que se transforma en voluntad de pervivir, un amor que siente dolorosamente la finitud del mundo y por ello no cesa en sus ansias de trascendencia.

Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanentemente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de tí propio y te enciendes en doloroso amor a tí mismo [...] y pasas a compadecerte, esto es, a amar a todos tus semejantes en apariencialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada ...²⁵

El amor se duele porque ansía lo eterno y en ello reconoce la unidad y fugacidad del mundo. Por ello, el amor reclama eternidad, se esfuerza por

²³ Cerezo Galán, *Op. cit.*, p. 441

²⁴ *Del sentimiento...*, cap. IX, p. 210

²⁵ *Ibidem*, cap. VII, p. 154

conseguirla y se resiste trágicamente a la caducidad, a la obra de la muerte, creando desesperada o apasionadamente el sentido de la vida, mirando hacia lo eterno. Así pues, es el amor el que vislumbra lo eterno, el que se atreve a creer creando la esperanza de la sobrevivencia.

El amor mira y tiende siempre al porvenir, pues que su obra es la obra de nuestra perpetuación; y lo propio del amor es esperar, y sólo de esperanzas se mantiene [...] y es nuestra esperanza la fundamental, la raíz y tronco de nuestras esperanzas todas, la esperanza de la vida eterna.²⁶

Con el tema religioso de la escatología²⁷ vemos presentada la actitud de Unamuno ante la vida. La religión que es cosa del corazón tiene al sentimiento como único acceso a la creación de sentido del ser. Así, la cuestión religiosa no es teórica sino práctico vital o existencial. Embarga toda la vida, siendo la gran cuestión en que se juega el sentido de la vida, su finalidad y valor. Por tanto, en Unamuno lo religioso no se pregunta por el *por qué* o causa del ser del *yo*, sino por el *para qué* o finalidad.

Lo religioso es lo económico o hedónico transcendental [...] lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral.²⁸

²⁶ *Del sentimiento ...*, cap. IX, pp. 211-12

²⁷ Del griego, *éskhatos*, último, y *logos*, tratado, entendido en el sentido particular de lo que ha de suceder con el *hombre* al «final de los tiempos» (Diccionario filosófico Herden en CD-ROM, Barcelona, 1998)

²⁸ *Del sentimiento ...*, Conclusión, p. 320

Ese anhelo que Unamuno denominó «hambre de Dios», surge de ese «sentimiento de radicación que en el ser abre una experiencia de menesterosidad ontológica, de falta de ser, que necesita sustentarse de un poder absoluto»²⁹, y es esa tensión donde radica la experiencia religiosa. Sin embargo, la postura religiosa de Don Miguel es paradójica: pues por un lado es petición, grito de socorro; y por otro es reclamo, rebelión contra la muerte. Aunque en última instancia su interés es por el destino del yo en tanto que conciencia, y por ende en la finalidad del universo.

La religión es pues, la lucha o tensión entre la esperanza y la desesperación, es el ámbito de la preocupación última que consiste en salvar la conciencia mediante la justificación del sentido frente al sin-sentido que significa la muerte. Por tanto, ser religioso significa preguntarse por el sentido del ser, de la conciencia, de la propia nada. De ahí, que la cuestión religiosa sea determinante en la vida en cuanto productora de finalidad, ya que la conciencia es potencia creativa de significación humana del universo. Actividad propia no de los intelectuales sino de los espirituales «Por eso los espirituales son los soñadores o creadores del trans-mundo o intra-mundo de la finalidad»³⁰.

Con arreglo al sentido del ser, la experiencia religiosa presenta una doble cara: es tanto voluntad de conciencia como voluntad de no morir, y además conduce al hombre unamuniano a expresar su clamor de conciencia frente al

²⁹ Cerezo Galán, *Ob. cit.*, p. 498-499

³⁰ *ibidem*, p. 500

Dios desconocido al cual quiere, con desesperación, conocer:

¿Por qué, Señor, nos dejas en la duda,
 duda de muerte?
 ¿Por qué te escondes?
 ¿Por qué encendiste en nuestro pecho el ansia
 de conocerte,
 el ansia de que existas
 para velarte así a nuestras miradas?
 ¿Qué significa todo, qué sentido
 tienen los seres?
 Quiero verte, Señor, y morir luego,
 Morir del todo;
 ¡Pero verte, Señor, verte la cara,
 saber que eres,
 saber que vives.³¹

3.2 DIOS COMO POSIBILIDAD PARA GARANTIZAR SEGURIDAD ONTOLOGICA

Al intentar trascender esa situación límite que es la muerte, aparece en el pensamiento de Unamuno la figura de Dios. Pero no la de un Dios ajeno, especie de gran conciencia universal, sino un Dios personal y subjetivo que nos acompaña en la existencia, pues «*El hombre no se resigna a estar, como conciencia, solo en el universo, ni a ser un fenómeno más. Quiere salvar su subjetividad vital o pasional [...] y por eso y para eso ha descubierto a Dios ...*»³²

³¹ Unamuno, *Salmos I*, cit por Cerezo Galán, *Ob. cit.*, p. 501

³² *Del sentimiento...*, cap. VII, p.161

La postura teísta de Unamuno alcanza su máxima expresión en la obra aquí abordada, la cual tiene como punto de partida el pensamiento desarrollado en torno al hambre de inmortalidad y su necesaria garantía:

Es tal nuestro anhelo de salvar la conciencia, [...] de dar finalidad al universo, [...] lo que nos ha llevado a creer en Dios, a crear a Dios [...] porque creer en Dios es en cierto modo crearlo; aunque El nos cree antes, [pues] es El quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo»³³

Bajo esta concepción del Dios creador-creado continúa Don Miguel: «*Hemos creado a Dios para salvar el Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, no es nada más que apariencia, [...] y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla ...*»³⁴.

Vemos aquí la presencia del sentimiento, de las razones del corazón, y no la de la razón, pues como Pascal y Kierkegaard, Unamuno cree que ésta más que acercar a Dios le aparta, ya que tratar de definir a Dios equivale a alejarlo del corazón y limitarlo a la mente, lo cual no es otra cosa que matarle. Así en cuanto se trata de definirlo aparece la nada, por tanto Dios es indefinible.

A Don Miguel no le preocupa la idea de Dios como hipótesis demostrativa de la existencia del universo, más bien le preocupa en cuanto a su propia existencia

³³ *Del sentimiento ...*, cap. VII, p.169

³⁴ *Ibidem*, cap. VII, p.169

y la prolongación de ésta en el más allá. «*La fe en Dios no estriba sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el por qué, sino para sentir y sustentar el para qué último ...*»³⁵. En este punto, del paso del hambre de inmortalidad al hambre de Dios se acerca más a la experiencia mística, al sentimiento, que al razonamiento:

Tenemos a veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. 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.³⁶

Unamuno trató de buscar a Dios en el campo de la razón y no le halló, pues no pudo tomar por Dios a una idea, a un concepto. Y ante este vacío que la razón no llena surge del sentimiento el hambre de Dios:

Pero 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 quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobreexiste, y esta sustentando nuestra existencia existiéndonos.³⁷

Al hundirse Unamuno en el escepticismo racional y en la desesperación sentimental, se enciende en él no sólo el hambre de Dios, sino su necesidad

³⁵ *Del sentimiento ...*, cap. VII, p.167

³⁶ *Ibidem*, cap VIII, p.182

³⁷ *Idem*

como sustentador de la existencia. Revela pues, a un Dios y a un hombre que se hacen mutuamente.

Este Dios no es el Dios-concepto del aristotelismo o del racionalismo deísta que lleva a concebirlo como una razón impersonal, idea que se destruye a sí misma en la mente, sino más bien se refiere a un Dios que se siente como persona viva, como la conciencia que abarca y sostiene a las conciencias todas. Así, no es la razón la que conduce a probar la existencia de Dios, ya que ésta aniquila las intuiciones que da el mundo espiritual:

Porque la razón aniquila y la imaginación entera, integra y totaliza; [...] 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 El somos nada.³⁸

Tal es el Dios de Unamuno, un Dios que se revela a cada corazón y se manifiesta mirándole por los «luceros del cielo de la noche». («Los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos» Salmos. 191:1, La Biblia). Un Dios que es el principio de continuidad en la vida espiritual, que es principio de solidaridad entre los hombres todos, y de los hombres con el universo. *«Si crees en Dios, Dios cree en ti, y creyendo en ti te crea de continuo. Porque tú no eres en el fondo sino la idea que de ti tiene Dios; pero una idea viva, como de Dios vivo y consciente de sí, como de Dios*

³⁸ *Del sentimiento* , cap. VIII, p.191

*conciencia...»*³⁹. Aquí bien podríamos introducir el concepto unamuniano de soñador-soñado.

Este recurso ofrece una nueva explicación: el sueño como una realidad entre el ser y la nada, que puede muy bien simbolizar el existir del hombre. Esta concepción de la vida como sueño la retoma Unamuno de la poesía:

Gritos de las entrañas del alma ha arrancado a los poetas de los tiempos todos esta tremenda visión del fluir de las olas de la vida, desde el «sueño de una sombra» de Píndaro, hasta el «la vida es sueño» de Calderón y el «estamos hechos de la madera de los sueños» de Shakespeare, sentencia ésta última aún más trágica que la del castellano, pues mientras en aquella sólo se declara sueño a nuestra vida, mas no a nosotros los soñadores de ella, el inglés nos hace también a nosotros sueño, sueño que sueña.⁴⁰

Surgen así dos posibilidades: Que el hombre sueñe, lo cual conduce a salvar la realidad del sujeto soñador (Calderón); o que el hombre sea objeto de un sueño de Dios, y entonces quedaría reducido a la misma entidad que un ser de ficción. De este modo, quedan establecidos tres planos ontológicos: el ente de ficción → soñado; el hombre → soñador/soñado; y Dios → soñador/soporte existencial.

Esta postura recuerda, entre otros, a Platón, Berkeley y Spinoza. Platón, para quien la realidad residía en el mundo inteligible, mientras que los entes que

³⁹ *Del sentimiento...*, cap. VIII, p.192

⁴⁰ *Ibidem*, cap III, p 62

conforman el universo sensible no eran mas que un reflejo de las ideas, encontrando el ser seguridad en el mundo trascendente.

Berkeley, quien afirmaba que el ser de las cosas radica en ser percibidas. Por lo que, un ser cobra realidad cuando es acogido en la conciencia de alguien, sujeto cognoscente que podría ser un hombre o podría ser Dios.

Spinoza, que afirmaba que el único ser que existe por sí mismo, como sustancialidad, es Dios. De ahí que todo lo demás sean sólo modos o accidentes de El.

Volviendo a Unamuno vemos que la realidad del ente de ficción -soñado- depende del sueño del autor -soñador-, y en la medida de que el hombre es ente de ficción es también producto de un sueño: del sueño de Dios. De ahí la angustia del hombre al darse cuenta de ese soñar en el cual se halla inmerso y de la posibilidad de que en algún momento llegue a despertarse, ya que despertar del sueño significa dejar de existir, y por eso le decimos a nuestro autor que nos siga soñando.

¡La vida es sueño! ¿Será acaso también sueño, Dios mío, este tu universo del que eres la conciencia eterna e infinita?, ¿Será un sueño tuyo?, ¿Será que nos estás soñando? ¿Seremos sueño, sueño tuyo, nosotros los soñadores de la vida? Y si así fuese, ¿qué será de mi cuando tú, Dios de mi vida, despiertes? ¡Suéñanos, Señor!⁴¹

⁴¹ Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Ensayos II,

La existencia batalla de continuo, a la vez contra el no existir y contra el existir ya dado y determinado. Ser soñado -existir- es, pues, algo que también nosotros hacemos, auxiliando con ello la tarea incesante creadora, esto es, soñadora de Dios⁴². Y sólo el que *duerme velando*, es decir, el que sueña despierto, el que es a la vez objeto y sujeto de los sueños, existe con plenitud máxima, pues tiene conciencia de aquello en que sueña y del ser que lo está soñando. Así, al decir de Unamuno: «*No es este mi yo deleznable y caduco; no es este mi yo que come de la tierra [...] el que tiene que vencer; sino que es mi verdad, mi yo eterno [...]; es la idea que de mí tiene Dios*»⁴³. Por tanto, no es posible tomar una postura radical entre la «razón despierta» y el «corazón que duerme», pues entre ambos vive el hombre concreto de carne y hueso, entre la nada de la razón y el todo de la vida. El que en nombre de lo racional suprime lo irracional cercena de la realidad la voluntad y la vida; el que en nombre de lo irracional elimina lo racional, excluye de la realidad la verdad de la idea. Sólo quien acoge a la vez lo racional y lo irracional, dice Unamuno, podrá proclamar frente a la «vanidad de vanidades» la «plenitud de plenitudes».

En esta constante oposición que vive el hombre concreto, el hombre que más que buscar al Dios «eterno» busca al Dios «eternizador», al Dios que reconcilia toda oposición. Así pues, el Dios de Unamuno es el Dios que alienta al hombre y que se cierne por encima de él, el Dios ansiado, anhelado. Soñador

⁴² Para Unamuno la relación entre Dios y el hombre no es de causa y efecto -según apunta Ferrater Mora-, sino de soñador a soñado. (*Unamuno bosquejo de una filosofía*, p. 51)

⁴³ Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Ensayos II

Soñador del mundo, es a su vez soñado por éste. Por tanto, sin mundo y hombre Dios no existiría (en el sentido etimológico de *existere*: estar fuera de nosotros). Pero sin Dios se hundirían el mundo y el hombre en la nada de la que sólo puede salvarnos el sueño del «gran soñador». Por ello:

Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto Dios [...] no es pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. [...] y] bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia.⁴⁴

El Dios eternizador de Unamuno ha de ser un Dios personal, pues se busca en Él la garantía de la inmortalidad personal, de la perduración de sí mismo, no la «conservación» en una totalidad impersonal. Y para asegurar la inmortalidad personal, Dios tiene que serlo también. Por esto Unamuno rechaza el panteísmo.

Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos y si volvemos al morir adonde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual es perecedera. Y como sabemos 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 que se dice que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado.⁴⁵

Así pues, Unamuno comprende que el fundamento de la existencia tiene que ser persona, trascendente y soporte de la realidad perecedera; es decir, el

⁴⁴ *Del sentimiento...*, cap. VIII, p.196

⁴⁵ *Ibidem*, cap. V, p.108

Dios que Unamuno anhela es uno, personal e inmortalizador.

Unamuno entiende esta eternización como consecuencia de la misma eternidad de Dios. Lo que piensa Dios no deja de ser. La palabra de Dios es creadora, y en Dios no cabe el olvido, por ser eterno.

Dios no piensa, crea; no existe, es eterno» (Kierkegaard) [...] ¿No se dice en la escritura que Dios crea con su palabra, es decir, con su pensamiento, y que por éste, por su verbo, se hizo cuanto existe? ¿Y olvida Dios lo que una vez hubo pensado? ¿No subsisten acaso en la suprema conciencia los pensamientos todos que por ella pasan una vez? En él, que es eterno, ¿No se eterniza toda existencia?⁴⁶

La relación que debe existir entre Dios y el hombre ha de ser estrecha y personal pues el Dios del que tenemos hambre, dice Unamuno, es el Dios al que oramos, el Dios del *Padre Nuestro*. Y es precisamente esta relación la que da al hombre continuidad espiritual ya que El es el principio de solidaridad entre los hombres todos y entre estos y el universo, pues no olvidemos que al creer en Dios, Dios cree en el hombre y le crea de continuo.

Pero, quién es o qué es el Dios de Unamuno? Él mismo se lo pregunta y citando a Federico Robertson coincide:

Nos movemos por un mundo de misterio, y la más profunda cuestión es la de la cuál es el ser que nos está cerca siempre, a las veces sentido, jamás visto [...] ¿qué es Ello? ¿quién es Él? Estos presentimientos de

⁴⁶ *Del sentimiento ...*, cap. VII, p.169

inmortalidad y de Dios, ¿qué son? ¿Son meras ansias de mi propio corazón no tomadas por algo vivo fuera de mí? ¡Son el sonido de mis propios anhelos que resuenan por el vasto vacío de la nada? ¿O he de llamarlas Dios, Padre, Espíritu, amor? ¿Un ser vivo dentro o fuera de mí? Dime tu nombre tú, ¡terrible misterio del amor! Tal es la lucha de toda mi vida.⁴⁷

Unamuno atribuye a Dios características especiales. «*Dios no existe -dice Unamuno- sino más bien sobre-existe y sustenta nuestra existencia existiéndonos*»⁴⁸. Distingue pues dos formas de existencia: existir y otro modo superior de realidad al que llama sobreexistir. Así, Unamuno niega a Dios la existencia, no porque carezca de ella, sino porque no le corresponde en el sentido en que a las cosas o a los hombres, sino en un sentido superior, el sobreexistir.

El concepto más extenso y a la par menos comprensivo, es el de ente o cosa que abarca todo lo existente y no tiene más nota que la de ser, y el concepto más comprensivo y menos extenso es el del universo, que sólo a sí mismo se aplica y comprende todas las notas existentes.⁴⁹

Dios, entonces, más que existir hace existir, y en el hombre en particular sustenta su existencia. De ahí, que el punto de partida para elevarse a la divinidad sea el hombre mismo, en lo que tiene de más propio, su misma existencia personal, pues se asciende a Dios trascendiéndose, es decir,

⁴⁷ *Del sentimiento . . .*, cap. VIII, p 193

⁴⁸ *Ibidem*, cap. VIII, p.182

⁴⁹ *Idem*

muriendo. Aquí se evidencia el sentido profundo de la muerte. El hombre al morir queda en absoluto aislamiento, y soledad, que no aniquilado. Y si una persona aislada deja de ser persona, sólo la presencia de Dios le salva de la nada. Así el modo más radical de trascender de sí mismo, es quedar totalmente solo, desligado del mundo y del cuerpo, es decir, de la circunstancia vital; y en esa total desnudez se descubrirá la realidad de Dios, fundamento de la existencia, y por tanto única posibilidad para garantizar seguridad ontológica.

Queda así claro, que Unamuno no se resignó nunca a la muerte, si por ella se entiende aniquilación. Le importaba la vida, y no sólo referida al presente, sino sobre todo al futuro.

Esa fue su única cuestión, su «único problema verdaderamente vital». La cuestión es *«saber que 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»*⁵⁰. Así, Don Miguel quiere de saber a qué atenerse en relación con su propia muerte. Quiere saber si ésta es o no definitiva; si con ella se acaba por completo su existencia, o si por el contrario, pervivirá después del límite temporal que le es impuesto en la vida terrenal. Siente la necesidad de saber si es o no inmortal; si a su anhelo corresponde o no algún tipo de realidad, o si ese deseo vital se queda, tan sólo, en vana ilusión. Por eso se cuestiona sobre su destino individual:

⁵⁰ Unamuno, *Soledad*, Ensayos I, p. 696

¿Por qué quiero saber de donde vengo y adónde voy, de donde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente». Y continúa en busca de soluciones: «Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquella, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha.⁵¹

Es esta tercera solución la que más se acerca a la actitud unamuniana. El deseo de inmortalidad, innato en el hombre, es el punto de partida de la pregunta por el destino propio. Y es para Unamuno la condición fundamental de todo conocimiento reflexivo: «¿Y no será por lo tanto, la verdadera base, el verdadero punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos, pervertidos por el intelectualismo, no lo reconozcan?»⁵². Aunque en otro momento se refiere a esta condición fundamental como «sospecha»:

Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico judío, nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo de partida personal de todo la filosofía, fraguado por un hombre y para hombres. Y veremos cómo la solución a ese íntimo problema afectivo, solución que puede ser la renuncia desesperada de solucionarlo, es la que tiñe todo el resto de la filosofía.⁵³

⁵¹ *Del sentimiento ...*, cap. II, p. 56

⁵² *Ibidem*, cap. II, p. 58

⁵³ *Idem*, p. 59

independientemente de que el ansia de inmortalidad sea o no el punto de partida de toda filosofía -apunta Unamuno- lo cierto es que la filosofía gira, casi por completo, en torno al problema. Así, en cuanto el hombre se «*liberta de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente, no puede por menos que plantearse todas estas preguntas sobre su destino final y sobre el del universo*»⁵⁴.

Por otro lado, Unamuno califica de débiles a los que propugnan una actitud de resignación ante la muerte: «Sólo los débiles se resignan a la muerte final, y sustituyen con otro 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»⁵⁵.

Frente a esta actitud los hombres trágicos sienten de manera acentuada el problema de la finitud de la vida, y por tanto, lo colocan en el centro de sus inquietudes. Tal como sucede en el caso de Don Miguel, que como hombre trágico no concibe que otros hombres hagan abstracciones de tan importante problema vital o se conformen con pseudo-soluciones.

En realidad, el hombre no hace sino seguir su anhelo fundamental: su ansia de inmortalidad. Aunque cabe aclarar, como ya se expuso, que sólo algunos hombres desean conscientemente pervivir.

⁵⁴ *Del sentimiento ...*, cap. II, p

⁵⁵ *Ibidem*, cap. III, p. 73

Tal es el caso de Kant, al cual interpreta Unamuno en función de su «única cuestión». Así, para Don Miguel, Kant era un hombre muy preocupado por el problema de la inmortalidad del alma, pues no se resignaba a morir del todo, de ahí que se explique el salto que dio de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*.

Quien lea con atención y sin anteojeras la *Crítica de la razón práctica*, verá que en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla. El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige a su vez, en el orden teológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios. Todo lo demás es escamoteo de profesional de la filosofía.⁵⁶

En este sentido, Unamuno analiza la mayor parte de las soluciones propuestas por la religión y la filosofía en relación con esta cuestión. Pero ninguna lo satisface, sino que lo dejan en el «fondo del abismo», entre su deseo de pervivencia, que prometen la mayoría de las religiones, y la razón, que ignora tal deseo o niega que tenga un fundamento real.⁵⁷

En particular el cristianismo fue, para Don Miguel, una ruta para tratar de alcanzar su más acariciado anhelo: la inmortalidad. Y del cristianismo lo que llamó su atención fue el hecho de que la inmortalidad individual sea una de sus doctrinas básicas.

⁵⁶ *Del sentimiento* . . . , cap. I, p. 28

⁵⁷ Unamuno -señala Ma. Avelina Lafuente- «no dejará nunca de explorar posibles modos de pervivencia. Según el momento y las circunstancias de su vida puede preferir un modo u otro. Pero, en último término, siempre preferirá cualquiera de ellos frente a la amenaza de la aniquilación» (*Ob. cit.*, p. 180).

La doctrina de la inmortalidad del alma, en el cristianismo, supone las nociones de otro mundo y de otra vida después de la muerte; vida eterna que trasciende el tiempo. La muerte por tanto, es concebida como una etapa de transición entre esta vida y la eterna⁵⁸.

Sin embargo, Unamuno no veía claro en que podía consistir esa otra vida después de la muerte, a pesar de que trataba de representársela: «¿Hemos de aceptar la pura y desnuda fe en una vida eterna sin tratar de representárnosla? [...] esto es imposible; no nos es hacedero hacernos a ello»⁵⁹ Por ello no comprendía a los cristianos que, teniendo fe en esa otra vida, no sientan la necesidad de representársela, pues hay quienes afirman que la prudente y piadoso «es no querer penetrar en misterios que están a nuestro conocimiento vedados»⁶⁰.

Lo que Unamuno desea, es pervivir personalmente y tener, además, plena conciencia de sí mismo en esa otra vida. Desea, también, una inmortalidad en cuerpo y alma, pues, «sin alguna especie de cuerpo, ¿cómo el deleite? La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera»⁶¹. Su anhelo es, pues, prolongar esta vida, por bajo

⁵⁸ Desde el punto de vista de Michele Sciacca «El hombre piensa en su inmortalidad porque muere, pero por una causa distinta de la que se cree generalmente, es decir, piensa en la inmortalidad no porque le sea negada una vida perpetua, sino porque tal como está hecho, tiene fines inactuales en el curso de su existencia terrenal, fines que sólo la muerte le puede poner en condiciones de realizar. Esta, que anula la vida, es la única posibilidad de inmortalidad de la existencia personal [...] y precisamente porque la vida es mortal, el existente puede ser inmortal (*Muerte e inmortalidad*)

⁵⁹ *Del sentimiento ...*, cap. X, p. 232

⁶⁰ *Ibidem*, cap. X, p. 233

⁶¹ *idem*, p. 242

otras condiciones: «*Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida mortal, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte*»⁶².

Lo esencial del cristianismo, es para Unamuno, la creencia en la inmortalidad personal, y aquí la importancia de las enseñanzas de San Pablo, quien pone el acento en la importante cuestión de la resurrección de Cristo, garantía de la resurrección de los hombres. Por tanto, el cristianismo -no conceptualizado- se muestra favorable al deseo de pervivir, dándole así esa «única cuestión» una solución positiva.

Y aunque racionalmente no se pueda demostrar la inmortalidad, la encarnación, muerte y resurrección de Cristo la garantizan. Hay que tener, según Unamuno, fe y confianza en El y esperar, a pesar de que la duda esté presente.

Sin embargo, en el fondo el Dios de Unamuno no es el Dios del cristianismo. No es el Dios aceptado en virtud de un acto de fe. Tampoco es un Dios intuido por experiencia mística. El Dios de Unamuno es -al decir de Fraile⁶³- solamente una consecuencia, un postulado, que viene ser soporte y garantía de su anhelo personal de supervivencia. Unamuno no dice: existo yo, luego existe Dios, sino: quiero existir siempre, y, por lo tanto, necesito un Dios que asegure y garantice mi supervivencia. La misma vehemencia de su anhelo de

⁶² *Del sentimiento ...* cap X, p. 241

⁶³ Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, p 214

inmortalidad, le impide establecer bien las premisas para llegar a una conclusión satisfactoria.

Unamuno, a pesar de no poder aprehender a ese Dios que anhela, insiste en alcanzar a un Dios consciente, que como conciencia del universo le permita perpetuar su propia conciencia individual. Un Dios querido, deseado y postulado por su propio anhelo de perduración pero al que no puede acceder por su propio agnosticismo. Es por tanto, un Dios del que no se sabe nada con certeza, ni si quiera si en verdad existe. Es un Dios deseado y creado por el hombre y a la medida del hombre, en concreto, por Unamuno y para Unamuno. Lo necesita para salvarse a sí mismo.

Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla; lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral. [...] A Dios no le necesitamos ni para que nos enseñe la verdad de las cosas ni su belleza, ni nos asegure la moralidad con penas y castigos, sino para que nos salve, para que no nos deje morir de todo.⁶⁴

Por tanto, no es necesidad racional lo que conduce a Unamuno a creer en Dios, sino más bien angustia vital. Y querer que Dios exista es querer salvar la finalidad el universo y con ello su propia finalidad. Sin embargo, este deseo no acalla la voz de la razón que insiste en preguntar ¿existe Dios?

⁶⁴ *Del sentimiento ...*, Conclusión, p. 320

[Dios] esta persona eterna y eternizadora que da sentido al universo, ¿es algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo? He aquí algo insoluble [...] bástele a la razón no poder probar la imposibilidad de su existencia.⁶⁵

⁶⁵ *Del sentimiento ...*, cap VIII, p. 197

CONCLUSIÓN

Hasta aquí, se ha visto que el mundo sustancial intramundano tiene como fundamento el sentimiento de inmortalidad, el cual no se formula con proposiciones racionales. «*Trágico hado, sin duda, el tener que simentar en la movediza y deleznable piedra del deseo de inmortalidad la afirmación de ésta; pero torpeza grande condenar el anhelo por creer probado, sin probarlo que no sea conseguidero*»¹. Sin embargo con ello, se ha tendido un puente hacia lo infinito, el cual encuentra su soporte en el anhelo de inmortalidad, por una parte; y en Dios, la plenitud de la existencia, por la otra. Así pues, Unamuno ha lanzado dicho puente, pues así lo exige el apetito de inmortalidad, y este puente se apoya de esta parte en la sustancialidad del alma, y de la otra en la existencia sustancial de Dios, de tal manera que Dios es el dador de la inmortalidad: el inmortalizador. Y si el hombre desea y crea por la fuerza de su voluntad la existencia de Dios es porque quiere vivir siempre.

Cabe preguntar: ¿Cuál es el proceso de esta *creación* de las facultades irracionales?. En primer lugar surge el deseo de Dios como el de una conciencia externa que salve el anhelo de inmortalidad. Este deseo vital sigue porque el hombre necesita ser sustentado para no perderse en la nada. Por lo

¹ *Del sentimiento trágico de la vida*, cap III, p 70

mismo, el sentimiento de Dios es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Y al sentimiento le sigue la voluntad, y a la voluntad la fe que cree en Dios. Por tanto, a este Dios, no racional sino cordial y vivo, hay que llegar por el camino de la fe. Pero, ¿qué es la fe?. Para Unamuno tiene un significado diferente al concepto pauliniano de "la fe [como] garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven" (Hebreros, 11 1, La Biblia). Más bien, sería: "crear lo que no vemos", subordinando así la fe a la esperanza. Esperanza de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia.

La fe, entonces, aunque concepto irracional, oscila entre el aspecto lógico y el sentimental, y se presenta en forma de conocimiento, pero no sólo como la adhesión a un principio abstracto, sino como cosa de la voluntad: la voluntad de no morir, dándose así la relación sentir → conocer → querer → creer(crear), por tanto, la fe es poder creador.

La fe en Dios consiste en crear a Dios y como es Dios el que nos da la fe en El, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros [... así] el poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando.²

² *Del sentimiento...*, cap. IX, p. 205

Querer la existencia de Dios y obrar conforme a tal deseo, es el proceso como se crea a Dios o dicho de otra manera, como El se manifiesta al hombre.

La fe representa el anhelo de eternidad, pues la esperanza fundamental, es la esperanza de vida eterna, y ésta -la esperanza- es el premio a la fe, ya que, sólo el que cree espera, y el que espera cree. Asimismo, la fe es un "don vital", resultado de la conciencia de vida. *«La fe nos hace vivir mostrándonos que la vida, aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso»*³.

Pero queda lugar todavía para la fantasía con la cual se personaliza al mismo Dios, es decir, el hombre crea la conciencia del universo, que no es más que la conciencia de Dios, y el universo visible es como la manifestación externa de esa gran conciencia.

La creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad. Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y sea independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independiente del universo, que es un estado de conciencia *ad extra*.⁴

Ese Dios conciencia *ad extra*, quiere creer Unamuno, que es real y viviente, por tanto, puede concebirse antropomórfico y finalista, es decir, inmortalizador:

³ *Del sentimiento . . .*, cap IX, p 204

⁴ *Ibidem*, cap VII, p 165

Ese anhelo que no es sino aquella esencia misma del alma, que consiste en su conato por persistir eternamente y porque no se rompa la continuidad de la conciencia, nos lleva al Dios humano, antropomórfico, [...] al Dios que da finalidad y sentido humano al universo [...] a un Dios vivo, subjetivo, que es más que mera idea [...]»⁵

Con el descubrimiento por vía irracional del Dios creador se llega finalmente a dar la última razón existencial del hombre concreto de carne y hueso, que en su calidad de finito se encuentra en agonía ante la posibilidad de dejar de ser.

Existir como persona es ser-se en la agonía del ser y la nada, y en esa medida el mal alcanza al sí mismo, a su propia voluntad de ser y de sentido, que se siente siempre gravitando hacia el no-ser. La voluntad del no-ser, sin-sentido y la muerte, sería entonces la experiencia parcial del mal, ya sea como voluntad simple de aniquilación, o como fascinación por la nada⁶

La «voluntad de no morir» se explica, entonces, como la fe que declina en una aspiración que se alcanza por fuerza del empeño, como experiencia religiosa y exigencia, es decir, como aspiración *por* lo eterno y como aspiración a lo eterno (apremio y demanda). Ahora bien, esta «voluntad de no morir» no pretendió asegurarla en términos dialécticos, sino que la mantuvo como esperanza y demanda a la vez, de ahí que la llame fe y la sitúe en el contexto del quehacer religioso, «*porque la religión no es anhelo de aniquilarse, sino de totalizarse, es anhelo de vida y no de muerte*»⁷, y para cumplir esta demanda el Dios inmortalizador.

⁵ *Del sentimiento ...*, cap. VII, p. 180

⁶ Cerezo Galán, *Ob. cit.*, p. 508

⁷ *Del sentimiento...*, cap. X, p. 230

Así, la fe en la inmortalidad, en el porvenir eterno de la conciencia, significa para Unamuno la fe en el triunfo final del sentido sobre el «sin-sentido» y la muerte, y es Dios quien representa tal posibilidad como «eterno promotor de inmortalidad», un Dios experimentado en el propio «apetito de divinidad», un Dios que es fuerza de gravedad del espíritu», pues «ver a Dios» o «verse en Dios» no es más que el mismo Dios reflejado en el corazón del hombre: *«El poder de crear un Dios a nuestra imagen y de semejanza, [...] no significa otra cosa que llevamos a Dios dentro como sustancia de lo que esperamos»*⁸.

En la medida en que la fe abre al hombre a la esencialidad de su ser, le revela su «yo eterno»: *«Mi patrón y modelo desde antes y hasta después de después; es la idea que de mí tiene Dios, conciencia del universo»*⁹. De tal manera vemos que Unamuno proyecta su ansia de inmortalidad en el «reino del espíritu», cuya llave de acceso es la fe. Una fe que es locura a los ojos de la razón insensible al requerimiento del sentimiento, al sueño de la sobrevida.

El sentido genuino de la fe como creación que lucha contra la nada del «sin-sentido» y la muerte, se aproxima al concepto de fe en Kierkegaard, una fe paradójica, que a la vez que reconoce la imposibilidad, cree en lo absurdo, por lo que: *«[...] es capaz de dar el salto en el vacío recuperando el objeto de su imposible esperanza, [siendo] la suya una posición desde y contra la nada, pues tiene que atravesar el abismo de lo absurdo para realizar el movimiento*

⁸ *Del sentimiento ...*, cap. IX, p. 205

⁹ Unamuno, *Obras completas* III, 224, cit. por Cerezo Galán, *Ob. cit.*, p. 330

infinito»¹⁰. Por tanto, es una fe que descansa sobre la esperanza, en virtud de lo «absurdo-racional», pero que sin embargo vive en el hombre por el impulso a lo eterno, pues se lleva a Dios dentro como sustancia de lo que se espera.

Y si es la fe la sustancia de la esperanza, esta es, a su vez, la forma de la fe. La fe antes de darnos esperanza es una fe informe, vaga, caótica, potencial, no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer. Mas hay que creer algo, y si se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza [...] La fe es, fe en la esperanza: creemos lo que esperamos.¹¹

Así, si la esperanza es la inmortalidad, la fe en Dios como garante de ella, se hace necesaria para creer en lo que se espera.

Nos movemos en un mundo de misterio, y la más profunda cuestión es la de cuál es el ser que nos está cerca siempre, a la vez sentido, jamás visto [...] ¿qué es ello? ¿qué es El? Estos sentimientos de inmortalidad y de Dios, ¿qué son? ¿son meras ansias de mi propio corazón no tomadas de por algo vivo fuera de mí? Dime tu nombre, tú, ¡terrible misterio del amor! Ta! es la lucha de toda mi vida seria.¹²

Y bien, ¿quién es ese Dios al que Unamuno exige una revelación? La razón, hemos visto, no puede probar que exista Dios, pero tampoco puede probar que no exista: «La razón no nos prueba de que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir»¹³. «Y vale más que así sea. Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia»¹⁴. Para llegar a Dios es necesario

¹⁰ Cerezo Galán, *Ob. cit.*, p. 331

¹¹ *Del sentimiento* . . , cap. IX, p. 212

¹² *Ibidem*, cap. VIII, p. 193

¹³ *Ibidem*, cap. VII, p. 165

¹⁴ *Ibidem*, cap. VIII, p. 197

entonces, partir de una base no racional sino sentimental; de la necesidad, de la exigencia de que haya un Dios.

Y previo a la obra de *crear* a ese Dios anhelado, surgen los sentimientos de angustia, vacío, ansia de ser siempre, fe, y esperanza. Todos ellos son la preparación para que surja en la conciencia ese Dios buscado.

Así, el querer y el desear son antes que el conocer. Lo primero es el sentimiento, el ansia, el hambre de Dios. Y de ese sentimiento brota la fe, y, a su vez, de la fe brota la personalización de Dios, que es una idea que nace del anhelo de darle sentido y finalidad a la vida, a la conciencia.

Asimismo, la esperanza no se funda en la fe, sino al contrario. La fe sigue a la esperanza. No se espera porque se crea, sino más bien se cree porque se espera: *«La esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, es lo que nos lleva a creer en El»*¹⁵. *«Tal vez la eternidad misma no es más que esperanza, esperanza sustancial; y ésta, madre de la fe; y la fe, madre de Dios. ¡Esperaremos, pues, aunque sólo sea ... a la esperanza misma»*¹⁶.

Así pues, el Dios de Unamuno es una creación de su propia conciencia. Pero, ¿realmente existe ese Dios creado por su ansia? Unamuno considera una

¹⁵ *Del sentimiento*, cap. IX, p. 200

¹⁶ Unamuno, *Contra esto y aquello*, Ensayos II, p. 1130

monstruosidad impía el querer que no haya Dios, aunque no sea posible demostrarlo por la razón:

«Dijo el malvado en su corazón: no hay Dios». Y así es en verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza: ¡Dios no existe! Pero en el corazón sólo puede decirse un malvado. No querer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa; resignarse a que no le haya es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que le haya, excede a toda monstruosidad moral. Aunque de hecho los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo.¹⁷

Así, si la razón no es capaz de demostrar la realidad de Dios, tampoco ese sentimiento producto del ansia de pervivir logra evidenciar la objetividad de alguna realidad divina. Sin embargo, la única posibilidad a la que trata de asirse Don Miguel es a la de un Dios antropomórfico que garantice su existencia y pervivencia.

¹⁷ *Del sentimiento ...*, cap. VIII, pp.196-197

BIBLIOGRAFÍA MINIMA DEL AUTOR

UNAMUNO, Miguel de.

Del sentimiento trágico de la vida

SARPE, Madrid, 1983.

La vida es sueño, Ensayos I

Aguilar, Madrid, 1951.

El individualismo español, Ensayos I

Aguilar, Madrid, 1951.

Plenitud de plenitudes, Ensayos I

Aguilar, Madrid, 1951.

Soledad de soledades, Ensayos I

Aguilar, Madrid, 1951.

El secreto de la vida, Ensayos I

Aguilar, Madrid, 1951.

Sobre la europeización, Ensayos I

Aguilar, Madrid, 1951.

La agonía del cristianismo, Ensayos I

Aguilar, Madrid, 1951.

Vida de Don Quijote y Sancho, Ensayos II

Aguilar, Madrid, 1951.

Mi religión, Ensayos II

Aguilar, Madrid, 1951.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

CEREZO GALÁN, Pedro. *La máscara de lo trágico*

TROTTA, Madrid, 1996.

SERRANO PONCELA, S. *El pensamiento de Unamuno*

FCE, México, 1978.

LAFUENTE, Ma. Avelina Cecilia, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*

Publicaciones de la Universidad de Sevilla, España, 1983.

MARIAS, Julián. *Miguel de Unamuno*

ESPASA-CALPE, Madrid, 1960.

FERRATER MORA, José. *Unamuno bosquejo de una filosofía*

Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957

OROMI, Miguel. *El pensamiento filosófico de Unamuno*

ESPASA-CALPE, Madrid, 1943.

MEYER, Francois. *La ontología de Miguel de Unamuno*

GREDO, Madrid, 1962.

AROCENA, Luis A. *Unamuno, sentido paradójico*

EMECE Editores, Buenos Aires, 1981.

PADILLA NOVOA, Manuel. *Unamuno, filósofo de encrucijada*

Ed. Cincel, Bogotá, 1985.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía española*

Editorial Católica, B.A.C., Madrid, 1972.

SCIACCA, Michele Federico. *Muerte e inmoralidad*

Ed. Miracle, Barcelona, 1962.