

Imagen del hombre en Unamuno

PATRICIO OYANEDER JARA

“No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso”. (“Del Sentimiento Trágico de la Vida”, vi).

1) Tiene Unamuno un interés fundamental: el hombre “de carne y hueso”, como lo llama, el hombre en situación, podríamos decir, situación que es la vida misma¹. Por ello, estima que toda aproximación filosófica [o poética, o mitológica] al hombre, “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”².

Así, pues, la pregunta sobre el hombre no estará formulada por un interés sólo teórico; debe conducir finalmente a iluminar el quehacer práctico; en este sentido, es una pregunta con connotación ética.

¿Qué descubrimos en una primera aproximación al hombre?

Cuando nos acercamos —siguiendo al bilbaíno— al hombre concreto, nos encontramos, en primer lugar, con un cuerpo; el hombre determinado es una unidad corpórea; luego, se nos manifiesta una conciencia, que se

¹Unamuno: “Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y en los pueblos”, Losada, Buenos Aires, 6^a ed., 1977, p. 7. (La presentación que expondremos se basa en el orden establecido por Unamuno en el texto aludido. Esta es su obra más extensa en el plano filosófico. El tema, tratado desde antes en ensayos de distinto orden, seguirá siendo posteriormente el motivo de su ocupación. Igualmente se ve reflejado en su obra literaria).

²id., p. 8.

capta como una y continua a través del tiempo³. Y entrumbos aspectos, como radical ligazón de unidad, una voluntad⁴.

Establecidos estos elementos, Unamuno recurre luego a dos aseveraciones, de Spinoza y Aristóteles, respectivamente, las que se constituyen en la base del discurso posterior.

El hombre como ser sustantivo se nos presenta en su facticidad como cosa, *res*, realidad⁵. En tanto cosa, le son aplicables las proposiciones vi y vii de la tercera parte de la "Etica" de Spinoza: cada cosa, en tanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser, y ese esfuerzo (conato) es la esencia actual de cada cosa⁶.

El hombre concreto, entonces, como conato, se esfuerza por seguir siendo.

Por otra parte, en tanto consciente, esto es, dotado de cierta capacidad de aprehensión, de conocimiento, le resulta adecuada la frase inicial de la "metafísica" de Aristóteles: todos los hombres desean naturalmente conocer⁷.

Arraigados, pues, este deseo y aquel conato en el individuo, la conjunción de ambos resulta natural: "el conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir"⁸.

El conocimiento tiene, entonces, un interés vital. Más aún, tiene un interés existencial, pues esa "necesidad de vivir" no lo es sólo del medrar somático, de la cotidiana supervivencia material; es algo más: reclama, interrogante, un sentido para la vida misma.

La pregunta por la existencia viene justificada por el hecho de la muerte. Tal hecho, por su fatal certeza, se "vive" anticipadamente. Y al respecto, recordemos que el tema de la muerte no es un ejercicio intelectual

³id., p. 13.

⁴id. Puede allí apreciarse que subyace, tanto en el principio de unidad, cuanto en el de continuidad, como los denomina Unamuno, la presencia de una voluntad: "Cuando andamos, no va un pie hacia adelante y el otro hacia atrás; ni cuando miramos, mira un ojo al Norte y el otro al Sur [...] En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones". Y además: "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, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir".

⁵id., p. 11.

⁶id., pp. 11-12.

⁷id., p. 25; para el valor de *ἐπιδένειν* como "conocer", ver n. 1, de la edición de la Metafísica de Tricot, Vrin, París, 1966, p. 2.

⁸id., p. 27.

para Unamuno; es asunto visceral, es piedra de toque absoluto y terrorífica. Y esto comienza a vivirlo tempranamente; dice, en 1890, en carta a Jiménez Ilundain: "Qué cosa más terrible es atravesar la etapa del intelectualismo y encontrarse un día en que, como llamada y visita de advertencia, nos viene la imagen de la muerte y el total acabamiento. ¡Si supiera usted qué noches de angustia y qué días de inapetencia espiritual!"⁹. Y años más tarde (1898) dirá al mismo interlocutor: "Si todos estamos condenados a volver a la nada, si la humanidad es una procesión de espectros que de la nada salen para volver a ella, el aliviar miserias y mejorar la condición temporal de los hombres no es otra cosa que hacerles la vida más fácil y cómoda y con ello la perspectiva sombría de perderla: es la felicidad de la infelicidad... si no hay fin en la creación, todo esto es un verdadero absurdo"¹⁰.

La muerte como posible final definitivo torna absurda la existencia porque, previamente, se concibe la vida en forma pesimista: si el existir es el sucederse dolores y miserias para terminar en la nada, ese existir es absurdo. En este paso, al parecer, el pensamiento de Unamuno se arraiga en el de Schopenhauer, quien ve, precisamente, en el espectáculo de miserias del mundo el origen de la pregunta por el sentido de la vida: "Está fuera de duda que el conocimiento de la muerte, conjuntamente con el espectáculo de los dolores y miserias de la vida, es lo que da mayor pábulo a las consideraciones filosóficas y a las explicaciones metafísicas del mundo. Si nuestra vida estuviera exenta de dolores y no tuviera límite, es lo probable que a nadie se le ocurriera preguntarse por qué existe el mundo y por qué es tal como es; todo esto se explicaría por sí solo"^{10b}.

La muerte, hemos dicho, como posible acabamiento total, hace surgir la pregunta por el sentido de la vida. De este modo, el conocimiento al servicio de la vida se manifiesta como interrogante metafísico: "¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto?". Tales son las preguntas del hombre, así que se libra de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente¹¹. Pero, ¿por qué todas estas pregun-

⁹Serrano Poncela, S.: "El pensamiento de Unamuno", Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 112.

¹⁰id., p. 103. Vid. Unamuno, "Del sentimiento...", p. 43.

^{10b}Schopenhauer, A.: "El mundo como voluntad y representación", El Ateneo, Buenos Aires, 1950, p. 177. (Por cierto, la solución schopenhaueriana de la aceptación final de la disolución del yo como escapatoria de la existencia, no será compartida por Unamuno (Cf.: Schopenhauer, op. cit., p. 563).

¹¹Unamuno, "Del sentimiento...", p. 34.

tas? "¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde 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 si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido"¹². Estas preguntas configuran lo que para Unamuno es el sentimiento trágico de la vida, y que se encuentra bajo todo intento de conocimiento: el anhelo de inmortalidad.

Anhelo de inmortalidad, sí, pero de inmortalidad en la que el yo, como tal —como me entiendo ahora— permanezca: "¡queremos bulto y no sombra de inmortalidad!"¹³.

No interesan, para este afán, vagos principios, como aquello de que nada se pierde pues todo se transforma: un "yo" transformado ya no es mi yo¹⁴. ¿Y quién soy yo? El centro de mi Universo. Pero, ¡no es eso vanidad! "Cuando esta tentación nos venga —dice Unamuno— opongámosle un conjuro, el conjuro del Espíritu de Creación¹⁵; y el conjuro es ¿plenitudo plenitudinis et omnia plenitudo!, ¡plenitud de plenitudes y todo plenitud!"¹⁶. Es la voluntad que surge imperante, y no puede dejarse engañar: "¿Cómo un hombre que crea de veras en su propia existencia va a creer en su propia muerte, en su muerte existencial?"¹⁷.

No es cuestión, tampoco, de preguntarse por la necesidad de la propia existencia. "Y si no, decidme: ¿por qué ha de haber mundo, y no más bien no hubiera mundo ni nada? La existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones"¹⁸. Más bien hay que afirmar "como la voluntad que el mundo existe para que exista yo, y yo existo para que exista el mundo, y que yo debo recibir su sello y darle el mío, y perpetuarse él en mí y yo en él"¹⁹.

2) Sin embargo, el hombre requiere certezas y, por ello, comenzará a

¹²id., p. 35.

¹³id., p. 47. "Todo eso de que uno vive en sus hijos, o en sus obras o en el Universo, son vagas eleucbraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva, que pueden ser, por lo demás, personas de una cierta eminencia cerebral" (id., p. 20).

¹⁴id., p. 46.

¹⁵id., p. 45.

¹⁶Unamuno, "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!", *Ensayos*, v, *Publicaciones de la Residencia de Estudiantes*, Madrid, 1917. p. 66.

¹⁷id., pp. 73-74. La lucha estará planteada a la voluntad: que su "querer creer" no sea "apacentarse de viento" (Eclesiastés).

¹⁸id., p. 78.

¹⁹id.

buscarlas respecto de la cuestión suprema: si muero del todo o no, cuestión que no es otra que preguntarse por el sentido de la existencia.

La búsqueda ofrece dos caminos: sentimiento (o fe) y razón (o ciencia).

En el examen de la fe, Unamuno se dirige a la religión cristiana, y en particular al catolicismo, encontrando en él que la fe, o se tiene —sin más— o no. Si la fe no se tiene, el intentar buscar para ella un soporte en el examen del testimonio que la nutre (las Escrituras) desde otra perspectiva, es tarea inútil: esa “otra perspectiva” no hablará, en todo caso, a la fe, al sentimiento.

Centrándose pues en el catolicismo, Unamuno buscará confrontar su pregunta con el elemento que estima es, en aquél, su nervio central, el que parece encontrarse en la primera epístola a los Corintios, de San Pablo: “Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe [...] y hasta los que murieron en Cristo perecieron”²⁰.

Dice Santo Tomás de Aquino, comentando el mismo pasaje: “Por consiguiente, es de necesidad de fe el creer en la futura resurrección de los muertos”²¹.

¡Tremenda necesidad! La fe como imperativo, ¿para qué?: para creer. ¿Es ello posible? Ciertamente, “para eso está la fe implícita, la fe del carbonero, la de los que, como Santa Teresa (“Vida” capítulo xxv, 2), no quieren aprovecharse de teología”²². ¿Y qué, si no se tiene fe, cual don divino? Entonces “¡ay!, que no lo conseguimos; la razón ataca, y la fe, que no siente sin ella segura, tiene que pactar con ella [...] Necesitamos seguridad, certeza, señales [...]”²³. ¿Dónde las encontraremos? ¿En las mismas Escrituras? Escuchemos a un pensador caro a Unamuno, a Kierkegaard: “Las pruebas de la divinidad de Cristo que trae la Escritura: sus milagros, su resurrección de entre los muertos, su ascensión a los cielos, lo son para la fe, es decir que no son “pruebas”; ciertamente no intentan demostrar que todo esto se concilia con la razón, sino todo lo contrario, que

²⁰Cor., 1, xv, 12-15; 18-19. Cf.: Unamuno, “Del Sentimiento...”, p. 60.

²¹Santo Tomás de Aquino, “Suma contra Gentiles”, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968; 4, 79; p. 940.

²²Unamuno, “Del Sentimiento...”, p. 71. (Santa Teresa se refiere a que, cuando Dios quiere que entendamos, entendemos).

²³id., p. 69. Respecto de la resurrección, Unamuno mantendrá, sin embargo, una actitud ambigua, y centrará su interés en la inmortalidad, sea ésta como sea.

contradice la razón y es, por lo tanto, objeto para la fe”²⁴. Y también: “[...] nada puede “saberse” acerca de “Cristo”; es la paradoja, objeto de fe, solamente para la fe. Pero toda comunicación histórica es comunicación del “saber”, por lo tanto, por la historia no puede llegar a saber nada sobre Cristo. Pues si se logra saber poco o mucho o algo acerca de Él, deja de ser Él que es en verdad”²⁵. Resulta así, que Dios parece incognoscible: “¿Qué es incognoscibilidad? Incognoscibilidad es no ser en sus caracteres lo que se es esencialmente, por ejemplo, cuando un policía está vestido de civil. / Y así es incognoscibilidad la absoluta incognoscibilidad, que cuando se es Dios, entonces se sea un hombre individuo”²⁶.

Se cree, pues, o no. Si se demandan pruebas, es que ya la fe no basta; aunque se trate de reforzar esa fe, se ha salido de su propio ámbito. De diversos modos escapa la fe de su campo, por ejemplo, volviéndose a la razón, transformándose en teología. Cuando la fe se acerca a la razón —señala Unamuno— se aleja de su fuente originaria, aunque, por otra parte, tal aproximación resulta inevitable: es que la fe cristiana —en opinión del vasco— tiene su conflicto íntimo desde su inicial constitución paulina: “La resurrección de la carne, la esperanza judaica, farisaica, psíquica —casi carnal— entró en conflicto con la inmortalidad del alma, la esperanza helénica, platónica, pneumática o espiritual. Y ésta es la tragedia, la agonía de San Pablo. Y la del cristianismo”²⁷.

Por su parte —en el otro camino— la razón tiene su quehacer propio: comprender y explicar el Universo. Si ésta es su función, ella revela su esencia. No es, pues, de la esencia de la razón el preocuparse por la inmortalidad del alma, pues para comprender el Universo —dice Unamu-

²⁴Kierkegaard, S., “Ejercitación del Cristianismo”, Guadarrama, Madrid, 1961, p. 63.

²⁵id., p. 62.

²⁶id., p. 187. “Fe”, recordará Unamuno de su catecismo infantil, “es creer lo que no vemos”.

²⁷Unamuno, “La Agonía del Cristianismo”, Losada, Buenos Aires, 3^a ed., 1966, p. 34. (Nos vemos tentados a consignar este trozo de Renán, para quien el paulismo fundador es un tema apasionante: “al parecer inaliables, el judío-cristianismo de Pedro y el helenismo de Pablo eran igualmente necesarios al triunfo de la obra futura. El judío-cristianismo representaba el espíritu conservador, sin el cual no hay nada sólido; el helenismo, la marcha y el progreso, sin los cuales nada existe realmente. La vida es el resultado de un conflicto entre fuerzas contrarias” (Renán, E., “El Anticristo”, 2 vols., F. Sempere y Cía., ed., Valencia, s/f., pp. 151-152. Fuerzas contrarias cuyo conflicto es lo primero que encuentra Pablo: los judíos pidenle milagros; los griegos, razones (Cf.: Fraile, G., “Historia de la Filosofía” II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966. p. 63).

no—no hace falta el alma como sustancia imperecedera²⁸. Pretenden salvar la inmortalidad del alma los sistemas dualistas, “que enseñan que la conciencia humana es algo sustancialmente distinto y diferente de las demás manifestaciones fenoménicas”²⁹. Lo inmediato, sin embargo, es que mi existencia me muestra un cuerpo vivo, con estados de conciencia diversos, la ligazón de los cuales constituye, para la razón, el alma. Y luego se quiere establecer la sustancialidad del alma hipostasiando los estados de conciencia³⁰, todo lo cual constituiría un paso forzado de la razón, motivado por su utilización en un asunto que no es de su inmediata competencia.

Pero lo que yo soy es mi cuerpo vivo, y éste es el que piensa y siente³¹, por ello, “la inmortalidad que apetecemos es una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida”³².

No convence, pues, a Unamuno —o mejor dicho, no le entusiasma— un alma presentada racionalmente como sustancia separada. Y es que la razón es rebasada por la existencia. Esta es continuo devenir, movimiento, y la razón requiere de lo estático. “La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser”³³.

Sin embargo, requerimos de la lógica; la necesitamos para pensar y comunicarnos, acciones ambas que exigen determinada formalidad³⁴. Tales formas, empero, resultan en ocasiones insuficientes, o más precisamente, impropias, para conformar un contenido que permanece inefable. Es lo que pasa —dice nuestro autor— cuando la lógica, al servicio de la teología, enfrenta la cuestión de si muero definitivamente o no, y si no, qué sucede.

²⁸Unamuno, “Del sentimiento...”, p. 75.

²⁹id.

³⁰id., p. 78.

³¹id.

³²id., p. 80. Unamuno desea una inmortalidad como la que Swedenborg —a quien califica como “el más intrépido visionario de otro mundo”— describe. En efecto, para el sueco, la muerte implica la migración a otro mundo, pero sin que el individuo pierda las características poseídas en éste: un cuerpo, sentidos, entendimiento, voluntad, de tal modo que los recién fallecidos se alegran de continuar siendo como antes (Swedenborg, E., “Heaven and its wonders and hell”, Swedenborg Foundation Inc., New York, 1951. (312) p. 181). Además, sostiene que hay correspondencia entre las cosas del mundo —del reino animal y vegetal— y el cielo (id., (103-106) pp. 56-57).

³³id., p. 84.

³⁴id.

En la teología se parte de una afirmación dada por el dogma, la cual busca luego su aprobación por el uso lógico de la razón. Esta, en consecuencia, se ve forzada a encontrar esas pruebas, en una labor abogadesca en la cual el objetivo es lograr una concordancia, un “dar la razón”, esto es, añadir un nuevo elemento “de peso” a una concepción que ya se estima verdadera³⁵. Nada, en verdad, añade, porque el anhelo de inmortalidad, según es descrito, es tensión hacia la inmortalidad, es necesidad volitiva³⁶, es un ideal y no una idea³⁷; y la razón trata con ideas...

La razón procede relacionando elementos y, en tanto ciencia, no le preocupa el acto mismo de existir de lo que relaciona, de las cosas “reales y de bulto”, como las llama Unamuno³⁸. “La razón es enemiga de la vida”³⁹; “la mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa”⁴⁰; “la ciencia es un cementerio de ideas muertas”⁴¹.

Después de este ataque irracionalista unamuniano, queda claro que la razón no servirá para encontrar una respuesta, pues, si añadimos razón al dogma, a lo más obtendremos verdad lógica de acuerdo a supuestos pre-establecidos, y si la aplicamos, por otra parte, al puro dato fenoménico, obtendríamos, en el mejor de los casos, una abstención agnóstica. Esta crítica implica, además, el hecho de asignar a la razón el carácter de ser una actividad (función) posible del hombre, entre otras varias, sin otorgarle un valor definitorio, que muestre la esencia del hombre, que haga patente una naturaleza: “el hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental”⁴². La existencia es el dato primario; todo lo que sobre ella se diga es posterior búsqueda de un sentido para la misma: “las cosas se hicieron primero, su para qué después”⁴³.

³⁵id., pp. 85-86.

³⁶id., p. 96. Vid., p. 97.

³⁷Vid. Ferrater Mora, J., “Unamuno. Bosquejo de una filosofía”, Losada, Buenos Aires, 1944, pp. 50-51.

³⁸Unamuno, “Del sentimiento...”, P. 84.

³⁹id., p. 83.

⁴⁰id., p. 84.

⁴¹id., p. 84.

⁴²id., p. 9.

⁴³Unamuno, “Vida de Don Quijote y Sancho”, Espasa-Calpe, Madrid, 16^a ed., 1975, p. 12. (Ese “para qué” no será simplemente antojadizo, en la existencia humana: si bien hay que descubrirlo, subyacen en lo creado signos del divino origen que la conciencia angustiada cree descubrir, creyendo en ellos).

La pregunta sigue, entonces, sin respuesta.

"La solución católica de nuestro problema, de nuestro único problema vital, del problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual, satisface a la voluntad, y, por lo tanto, a la vida; pero al querer racionalizarla con la teología dogmática, no satisface a la razón. Y ésta tiene sus exigencias, tan imperiosas como las de la vida"⁴⁴.

Las exigencias de cada una, entonces, se encontrarán, enfrentándose como enemigos en lo uno, en el individuo, y en la conciencia universal.

Por cierto, Unamuno toma partido: debe aumentarse la tensión de la voluntad, en un intento de afirmación de su anhelo, pese a todo; una suerte de irracionalismo vitalista que tiene a la "locura" (así, entre comillas) como medio de realización, y a la "locura quijotesca" como su paradigma.

Pero tal vez el mayor engaño de la razón consiste en querer negarse a sí misma, teóricamente.

Cuando Unamuno acusa al discurso racional de ser estático, de matar lo móvil —como la vida— para aprehenderlo, comete una especie de "abuso de voluntad" al lamentarlo, pues ello es necesariamente así (como también lo reconoce). Aunque la razón se empeña en describir lo móvil —la vida— como tal movilidad, siempre hay, necesariamente, una fijación. Eso es insalvable: el suceder de una experiencia y el describir la misma, constituyen dos momentos distintos, fenómenos diversos, relativamente cerrados cada uno de ellos. La vida es movimiento, devenir, pero la reflexión respecto de ella, siendo categorial, alude a puntos de referencia que son, cuando menos, relativamente estáticos.

Claro está que, como lo señala Julián Marías⁴⁵, la razón aludida por Unamuno es la razón del siglo XIX: un instrumento que permitía situar la realidad de una vez y para siempre, y con ello la disecaba, pasando a ser ésta no el fluido deviniente, sino la clasificación del zoólogo ilustrada por el taxidermista... Para la razón "positiva", el mundo está plenamente acotado: "ya no hay misterios"; ni siquiera conviene insistir en nuevas vías exploratorias: todo está visto, descrito y documentado.

3) Así, pues, ni el sentimiento ni la razón, ni la fe ni la ciencia, pueden dar una respuesta cabal —en el planteamiento de Unamuno— a la vital pregunta. No pueden darla, al menos, a cierto tipo de hombres, a aquéllos para los cuales la existencia es siempre una cuestión. Los otros, aquellos quienes pasan simplemente su existencia, podrán contentarse con una u otra respuesta, si es que se hacen la pregunta. "Pero ¿existen? ¿Existen de

⁴⁴Unamuno, "Del Sentimiento...", p. 73.

⁴⁵Marías, J., "La Escuela de Madrid", Emecé, Buenos Aires, 1959, p. 90; p. 105.

verdad? Yo creo que no; pues si existieran de verdad, sufrirían de existir y no se contentarían con ello. Si real y verdaderamente existieran en el tiempo y en el espacio, sufrirían de no ser en lo eterno y lo infinito”⁴⁶.

Para quienes la existencia lleva a la pregunta por el límite, la imposibilidad de obtener una respuesta clara dada por una de las dos vertientes, y ni siquiera de obtenerla por un acuerdo entre ambas, hace que deba asumirse el estado de eterna guerra entre sentimiento y razón como condición de vida espiritual⁴⁷. Asumir ese estado no implica, en Unamuno, una solución dialéctica vía superación de los contrarios; no hay paz ni armonía últimas: de haberlas, ello sería en la quietud de una muerte total⁴⁸.

Este estado de guerra perpetua encarna en la duda: da lugar al hombre dubitativo. Pero esta duda no inhibe la acción; al contrario, la motiva. La duda ésta no es la débil vacilación del indeciso; tampoco es una duda razonada (una duda metódica); la duda es pasión: es padecer y a la vez ser parte (tomar partido, “apasionarse”) en la eterna lucha entre razón y sentimiento⁴⁹.

Tal pasión, no lo olvidemos, es por la sobreexistencia individual.

La vida requiere de la razón para hacerse refleja, y, a su vez, la razón se sostiene sobre la vida. “Y, sin embargo, ni la fe es racional, ni la razón es vital”⁵⁰.

La guerra de opuestos en el individuo puede resultar desgarradora: hay desesperación “al fondo del abismo”, como lo llama Unamuno, y, sin embargo, la apasionada querella es una acción fecunda pues crea una manera de enfrentar la vida “[...] puede ser base [...] de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica”⁵¹. Y no es otra cosa lo que pretende, sino una perspectiva que sirva para afrontar la acción: “me atrevo a decir que es mi anhelo de vivir y de vivir por siempre el que me inspira esas doctrinas”⁵². Doctrinas que buscan ser vividas, no constituir un sistema⁵³.

⁴⁶Unamuno, “Vida de Don Quijote...”, p. 12.

⁴⁷Unamuno, “Del Sentimiento...”, p. 90.

⁴⁸Ferrater, op. cit., p. 57.

⁴⁹Unamuno, “Del Sentimiento...”, p. 100.

⁵⁰id., p. 104. Ortega presentará, justamente, su “razón vital”. Aunque también, Unamuno, más adelante (p. 131), dice: “Mal que le pese a la razón, hay que pensar con la vida, y mal que le pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento”. Textos contradictorios se encuentran repetidamente en la obra de Unamuno. Ello hace que su interpretación tenga varias posibilidades. El mismo se define como “hombre de contradicciones” (p. 228).

⁵¹id., p. 114.

⁵²id., p. 118.

⁵³id., p. 115.

Dudar es luchar. "Dubitarse contiene la misma raíz, la del numeral *duo*, dos, que *duellum*, lucha"⁵⁴. "La duda supone la dualidad del combate"⁵⁵. Por ello, la duda es vida, es agónica existencia. Y en esa agonía, desde el fondo del abismo, nos dice el filólogo salmantino "que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano"⁵⁶.

Así, pues, la duda misma, traducida en lucha, hará que el hombre agónico acreciente su fe, de manera que el mismo querer creer se constituya en fuente autocreativa de la creencia: "¿En qué va a fundarse la creencia en la propia persistencia inacabable? En que lo quiero, en que quiero persistir"⁵⁷.

Ahora bien, aunque Unamuno hable de eterna lucha entre razón y fe, en verdad ambos oponentes no parecen equiparados. Con "fe de intelectual" (no se me ocurre otra expresión)⁵⁸, Unamuno estará —el hombre de Unamuno estará— siempre vacilante: no puede descansar en su fe apoyándose en ella, pues le resulta demasiado endeble. Y por ello la refuerza en la lucha en un intento de continua autoafirmación. Más aún: en ocasiones esa fe parece alardear su victoria, la cual dista de haber logrado. Porque, en términos del mismo Unamuno, no hay final para esa lucha... Y es que todo ese agónico proceso bordea la desesperación, la que puede sentir el no-creyente que quiere creer⁵⁹.

⁵⁴Unamuno, "La agonía del Cristianismo", op. cit., p. 22.

⁵⁵id.

⁵⁶Unamuno, "Del sentimiento...", p. 118.

⁵⁷Unamuno, "¡Plenitud de plenitudes...!", op. cit., p. 73. Estas ganas de creer son algo similar al "apetito de Dios" que menciona San Juan de la Cruz ("Subida al Monte Carmelo", l. 1, cap. 10, 1; vid. Unamuno, "La agonía...", p. 65), apetito que requiere al alma recogida sólo en él. Sin embargo, ese recogerse del alma debe ser auxiliado: "la fe [...] proviene de la gracia y no del libre albedrío. No cree el que tiene ganas de creer" ("La agonía...", p. 71). "Pero en un hombre, en un hombre hecho y derecho, en un ser racional que tenga conciencia de su razón, ¿es que existe la fe que reconoce la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios? [...] Cabe responder: sin la gracia, no. ¿Y qué es esto de la gracia? Otra trágica escapatoria" (id., p. 103).

⁵⁸Creo que, pese a su vitalismo irracionalista, Unamuno es siempre un "intelectual", en la connotación vaga del término. Como un Nietzsche, pese a todo. Piénsese si no, en el Rector salmantino enfrentado a un verdadero hombre de acción, como Millán Astray... Aunque no hay que olvidar su actividad de polemista múltiple. El mismo ha señalado: "lo que en un filósofo nos debe más importar es el hombre" ("Del sentimiento...", p. 9).

⁵⁹"No puede haber desesperación católica porque el hombre católico es lo contrario al hombre desesperado" (Aranguren, J. L., "Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno",

Pero, ¿qué entiende por "fe", Unamuno? No nos ofrece, debemos decir, gran claridad al respecto. A veces, esa fe es fe religiosa, otras, creencia en general, en otras, movimiento sentimental del espíritu⁶⁰.

Como sea, la fe de Unamuno se sitúa fuera de los márgenes del dogma católico, lo que, por demás, pretende: "lo que creo que se prepara es un cristianismo a secas, un cristianismo amplio y universal, igualmente elevado sobre el catolicismo y protestantismo, sin dogma católico ni protesta protestante [...] En todas partes se camina a algo que es a modo de una síntesis o una depuración de las distintas confesiones cristianas en que se asemejan [...] Hay que ir al cristianismo puro dejando todo lo que no sea el Jesús mismo"⁶¹.

Llega el momento de preguntarse cuáles son las consecuencias de la lucha —aunque sin victoria final— en la que la duda consiste.

4) El conflicto interno desarrolla, dolorosamente, la conciencia existencial: "el dolor es el camino de la conciencia"⁶². De este dolor, empero,

Arbor, Madrid, diciembre 1948; ap. Serrano, op. cit., p. 95). Señala Aranguren cierta presencia luterana en Unamuno. Efectivamente, para Unamuno la fe salva, aunque esa fe, en él, no es "confianza" en la salvación (en este caso, vida eterna).

⁶⁰Veamos una opinión: "¿Qué entiende Unamuno por fe [...] Buscar en él una concepción seria de la fe, del género que sea, parece ser una tarea inútil. Porque no es que se trate de un pensamiento profundo y difícilmente penetrable, sino más bien de una concepción incoherente y falta de madurez, en que el nervio de las ideas resulta en el fondo, desde el principio hasta el fin, pobre y deleznable. Es una concepción más confusa y enmarañada que profunda" (Collado, J.-A., "Kierkegaard y Unamuno", Ed. Gredos, Madrid, 1962, pp. 409-410; vid. pp. 409-414). Conviene señalar, sin embargo, que la generalidad de los juicios de Collado en la obra mencionada son desfavorables a Unamuno.

⁶¹Carta de Unamuno a Nin Frías, 13-xi-1906, en "13 cartas inéditas de Miguel de Unamuno a Alberto Nin Frías" (prólogo y glosas de Pedro Badanelli), Ed. La Mandrágora, Buenos Aires, 1962, p. 71 ss. En su ensayo "Mi religión", dice Unamuno: "Tengo con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de esta o aquella confesión cristiana" ("Ensayos", II, Aguilar, Madrid, 1945, p. 367; ap. Serrano, op. cit., p. 155). Acota Serrano: "Para Unamuno, es Cristo la más perfecta sublimación de su duda: hijo de Dios, creador de Dios y Dios a su vez; encerrado en la contradicción que significa morir para salvar la inmortalidad y efectuar el máximo acto de fe, que es la muerte, a presión de una radical inseguridad cuanto a la validez de tal acto" (p. 156). Aparte de ello, subsiste el problema radical de Unamuno: la soledad del que quiere creer. Si yo soy el artífice de mi creencia —aunque con el auxilio de las Escrituras— y quien la sustenta (sin tener, o al menos, sin "sentir" peculiarmente la Gracia), todo el problema de la fe se resuelve en mí y quedo, pues, con mis dudas y mi angustia.

⁶²Unamuno, "Del sentimiento...", p. 127.

emergerá la visión total de la realidad, y de ésta, una línea de acción, como veremos. La conciencia es conciencia de los propios límites, y del límite fatal: la muerte⁶³. “La nada representa la amenaza constante de la conciencia [...] El constante peligro de la nada, es decir, del aniquilamiento personal, es la causa de la congoja unamuniana⁶⁴. Es, pues, por la certeza del término, que puede significar anonadamiento, que brota la conciencia, temerosa.

“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. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano”⁶⁵.

Pero la conciencia es también “conocimiento participado”, es consentimiento, es compasión⁶⁶. Y compadecer es lo propio del amar: compartir la pasión, “si a los cuerpos los une el goce, úneles a las almas la pena”⁶⁷.

Ahora bien, amar es personalizar; amar (compadecer) requiere sentir lo amado en uno⁶⁸. Precisamente nuestra propia conciencia acongojada nos lleva a compadecerlo todo: “nuestra propia lucha por cobrar, conservar y acrecentar la propia conciencia, nos hace descubrir en los forcejeos y movimientos y revoluciones de las cosas toda una lucha por cobrar, conservar o acrecentar conciencia a la que todo tiende”⁶⁹. En cierta forma, nuestra conciencia compasiva cree ver una similar cósmica: “descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también que tiene una Conciencia”⁷⁰. La cual, a su vez, sufre, compadece y ama; personalizándola, la llamamos Dios, “y así el alma compadece a Dios y se siente por El compadecida, le ama y se siente por El amada, abrigando su miseria en el seno de la miseria eterna e infinita, que es el eternizarse e infinitarse la felicidad suprema misma”⁷¹.

⁶³id.

⁶⁴Collado, op. cit., p. 134.

⁶⁵Unamuno, “Del sentimiento...”, p. 188.

⁶⁶id., p. 126.

⁶⁷id., p. 123.

⁶⁸id., p. 126.

⁶⁹id., p. 128.

⁷⁰id., p. 126.

⁷¹En todo esto, encontramos otra vez la presencia de Schopenhauer: la voluntad humana que se manifiesta en el deseo de vivir (Unamuno: “La conciencia, aun antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad, y como voluntad de no morir” (“Del sentimiento...”, p. 130)), egoísmo doloroso porque la vida no es completa. Luego, en el conocimiento de la realidad, se siente (compasión) el mismo dolor, esta vez en lo ajeno sufriente. (Cf.: Schopenhauer, op. cit., p. 537 ss.).

Con esto, Unamuno constituye su subjetivismo radical: al revelárseme mi yo (conciencia) se me hace presente también el universo. El mundo es en mí: sólo allí, personalizado, es.

Personalizar el mundo es comprenderlo antropomórficamente⁷². Pero este subjetivismo no significa la negación de lo otro, subsumido por un yo omnímodo⁷³; precisamente, se llega a la conciencia de sí por el choque con lo "otro" que nos hace reconocer nuestros límites⁷⁴. Claro está que, en Unamuno, lo otro es reconocido como similar a mí, en la compasión. Y de allí, nuestra conciencia compasiva llega a personalizar el Todo en Dios; esto es, siente la limitación sufriente del resto de los seres, de esa totalidad hace un Todo y lo constituye en Dios. Ciertamente una construcción panteísta: "Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo, Conciencia presa de la materia, y luchando por libertarse de ella"⁷⁵. ¿Cómo es esto de la conciencia prisionera en la materia? Es la conciencia limitada que busca desplazar sus límites, ampliar su propio campo: "la evolución de los seres orgánicos no es sino una lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus límites [...]"⁷⁶.

Detengámonos un momento a considerar cómo, casi inadvertidamente, el conocimiento buscado por el hombre para determinar el sentido de la existencia, ha desembocado en una comprensión de la totalidad de lo viviente. La *meditatio mortis* se ha hecho *meditatio vitae*. Prosigamos.

Dios no es sólo la suma de las conciencias de los seres todos; es también conciencia personal, distinta de la composición. Así, dice Unamuno, tiene

⁷²id., p. 130. Esta comprensión antropomórfica es un proyectarse del hombre hacia el mundo, y también desarrollar una interacción con él: "yo y el mundo nos hacemos mutuamente. Y de este juego de acciones y reacciones mutuas brota en mí la conciencia de mi yo [...]" (Unamuno, "Civilización y cultura", Ensayos, III, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1916, p. 66).

⁷³No parece acertado, entonces, el "absoluto panyoísmo" del que habla Collado (op. cit., p. 271), pues si bien Unamuno dice que "Todo vive dentro de la Conciencia, de mi Conciencia, todo, incluso la conciencia de mi mismo, mi yo y los yos de los demás hombres" ("Civilización y cultura", op. cit., p. 67), también señala que "¿es que hay algo fuera de nuestra mente, fuera de nuestra conciencia, que abarca lo conocido todo? Sin duda que lo hay. La materia del conocimiento nos viene de fuera" ("Del sentimiento...", p. 163).

⁷⁴Unamuno, "Del sentimiento...", p. 127.

⁷⁵id., p. 128.

⁷⁶id., p. 129. Nuevamente Schopenhauer, y quizá, también, Haeckel (Cf.: Ferrater, op. cit., pp. 70-71).

sentido la frase evangélica de que en Dios somos, nos movemos, y vivimos⁷⁷.

Ese Dios es creado por nosotros, pero no nos equivoquemos: "porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque El nos cree antes. Es El quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo"⁷⁸. En otras palabras, en el origen de la noción unamuniana de Dios, encontramos el Dios cristiano, Creador, recreado luego por el hombre cuando éste se constituye en conciencia dolorosa, porque necesita vitalmente a Dios para poder dotar de una finalidad a la existencia⁷⁹, "hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada"⁸⁰.

Somos en Dios, que es la Conciencia Suprema. Y si morimos y somos recordados por esa conciencia, seguiremos siendo, sin embargo⁸¹. Esto merece atención, pues permite esclarecer en parte los rasgos un tanto diluidos, o confusos, que tiene el Dios presentado por Unamuno. Este cita en ocasiones una frase de Shakespeare: "We are such stuff as dreams are made of "⁸², "estamos hechos de la misma materia que los sueños", lo cual nos abre la posibilidad de decir algo de este Dios, estableciendo un paralelo con la acción creadora y la acción dramática de la novela.

Dios es al Hombre lo que el novelista es a su personaje. El hombre de Unamuno es un "personaje", cuya vida se va haciendo, como en una novela. Así como el personaje es creado (soñado) por el novelista, así el hombre lo es por Dios. El hombre es soñado en el sueño de Dios (¿la materia?). En la novela —recordemos "Niebla"— el personaje puede llegar a ser inmortal, y a través de él, su autor. En el hombre, su Autor es eterno, y a través de El, puede serlo el hombre.

Este es el "Dios hereje"⁸³ como lo llama Unamuno, el Dios que surge

⁷⁷id., p. 138.

⁷⁸id., p. 139.

⁷⁹id., p. 138. "Toda Teología es una Egología", nos dice (Unamuno, "Egologías y consistiduras", en Cuenca Ibérica, p. 152, Ed. Séneca, México, 1943; ap. Serrano, op. cit., p. 146); es decir, "Dios para mí y yo para El".

⁸⁰id., p. 139.

⁸¹id., p. 135.

⁸²Texto que también cita Carlyle ("Los héroes", ed. Porrúa, México, 1976, p. 28), autor que inspira en más de un aspecto a Unamuno; cf.: el excelente trabajo de Clavería "Unamuno y Carlyle" (en "Temas de Unamuno", ed. Gredos, Madrid, 1953, p. 11 ss.).

⁸³"No sólo porque contradice todas las ideas y sentimientos ortodoxos, sino también porque es y no es a la vez todas las ideas y sentimientos acerca de Dios sustentados y manifestados en todas las posiciones filosóficas y religiosas imaginables" (Ferrater, op. cit., pp. 73-74).

del sentimiento de divinidad de la conciencia humana, y al que luego la razón busca definir, transformarlo en idea, desprendiéndolo de su fondo vital⁸⁴. Se obtendrá sí una idea, pero no un Dios vivo, pues a éste no se llega por la razón, sino por ansia suficiente amorosa⁸⁵. “Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente, es decir, matarlo”⁸⁶. En el Dios de la definición, la simplicidad ahoga la personalidad⁸⁷.

Es el Dios, entonces, en el que reconocemos nuestro mismo anhelo de persistir eternamente, el que puede imaginar cada cual de acuerdo a su fantasía, el que es “principio de continuidad en la vida espiritual”⁸⁸, y del que no se puede decir nada más, ni probar su existencia, porque ex-sistir es ser fuera de nosotros, y Dios es en nosotros⁸⁹. “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”⁹⁰.

Creer en Dios es conducirse como si existiera, hacer de ello el núcleo de nuestra acción; de aquí surge la esperanza, de ésta la fe, y de ésta la caridad⁹¹. Es, entonces, tener una religión, con sus virtudes teologales —aquellas que nos ponen en contacto con Dios.

En esta religión de Unamuno, las virtudes van generándose unas de otras, con un origen en el punto inicial del anhelo de persistencia. De este origen surge la esperanza “de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia”⁹²; de esta esperanza, la fe que “consiste en crear a Dios; y como Dios es el que nos da la fe en El, es Dios el que se está creando a sí

⁸⁴Unamuno, “Del sentimiento...”, p. 144. Sobre el sentimiento de divinidad: “el hombre ha ido a Dios por lo divino más bien que ha deducido lo divino de Dios” (id., p. 141).

⁸⁵id., p. 150.

⁸⁶id., p. 151.

⁸⁷Swedenborg, quien niega la Trinidad, dice que quienes la sostienen no pueden entrar al cielo, pues piensan tres y dicen uno, y en el cielo lo que se dice debe corresponder a lo que se piensa (op. cit., 2, p. 4).

⁸⁸Unamuno, “Del sentimiento...”, pp. 160-161.

⁸⁹Dice Collado: “La real existencia de Dios no pasa de ser para Unamuno una hipótesis, ya que no se funda sino en su voluntad de que exista [...]; el Dios cuya existencia admite Unamuno es el Dios de la voluntad, y para éste no existen pruebas” (op. cit., p. 527).

⁹⁰Unamuno. “Del sentimiento...”, p. 163. Dice Ferrater: “La raíz [...] de la inquietud de la inmortalidad se halia así constituida en Unamuno [...] por un instinto de inmortalidad que no es nunca seguridad definitiva, porque la seguridad definitiva total del filisteo del corazón o de la razón es siempre, en última instancia, la muerte” (op. cit., p. 91).

⁹¹id., p. 165.

⁹²id., p. 167.

mismo de continuo en nosotros”⁹³, y esa fe conduce a decir que “en las profundidades de nuestro propio cuerpo, en los animales, en las plantas, en las rocas, en todo lo vivo, en el Universo todo, hemos de creer con la fe, enseñe lo que enseñare la razón, que hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por serse —pues serse es conocerse—, por ser espíritu puro, y como sólo puede lograrlo mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella queda preso”⁹⁴. A su vez este convencimiento lleva a la caridad: “la obra de la caridad, del amor a Dios, es tratar de libertarle de la materia bruta, tratar de espiritualizarlo todo; es soñar en que lleguen a hablar las rocas y obrar conforme a ese ensueño [...]”⁹⁵.

Podríamos designar, entonces, a la religión unamuniana como una especie de panteísmo panpsiquista.

Y, sin embargo... Generándose paulatinamente, deslizándose entre la presentación de los *leitmotive* unamunianos, se forma en nosotros una duda: ¿cree realmente en esto Unamuno? ¿O es una suerte de exhibicionismo? ¿O esteticismo, tal vez?

Escuchemos a Aranguren: “Tal vez este impúdico intimismo, que salta sobre nosotros impertinentemente, sea una de las cosas que más le separan de nuestra sensibilidad actual [...]”⁹⁶. O quizá sea que ya no se siente la *necesidad* de creer⁹⁷, que, más bien, “hoy la humanidad, a la inversa de Unamuno, está poseída por el sentimiento catastrófico —horror a la guerra nuclear, fascinación de las revoluciones, sed de matanzas en masa, fiebre de destrucción— y ha olvidado el sentimiento trágico”⁹⁸. Si así fuera, habríamos traspuesto el umbral del Infierno, haciendo caso del lema dantesco: “lasciate ogni speranza”, frente al cual se erguía Unamuno, trágico, agónico, punzante... O tal vez sea que, siempre que desde el “hondón del alma” alguien grita “¡Elí, Elí!”, no falta quien dice: “a Elías llama éste...”.

5) Pues bien, de la conciencia acongojada por la limitación de su existencia ha surgido la comprensión compasiva del Universo, ha surgido una religión. Religión, esto es, unión con Dios, necesario garante de la inmortalidad; ¿cómo, empero, se entiende, o mejor, se pretende, ésta? ¿Cómo la conciencia personal puede unirse con la conciencia del Todo?

⁹³id., p. 172.

⁹⁴id., p. 187.

⁹⁵id., p. 189.

⁹⁶Aranguren, J.L., “Unamuno y nosotros” (como prólogo a “Antología de Unamuno”), Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 14.

⁹⁷id., p. 23.

⁹⁸id., p. 24.

¿Cómo se da para Unamuno lo que —salvando lo que haya que salvar— llama el dogma visión beatífica? “¿Cómo puede vivir y gozar de Dios eternamente un alma humana sin perder su personalidad individual, es decir, sin perderse?”⁹⁹.

Por cierto, a Unamuno no le interesa que la pervivencia de ultratumba sea una absorción total en Dios, que equivaldría, piensa, a un anonadamiento de la conciencia individual. Ve en los místicos —concretamente en Santa Teresa— “que nunca queda fuera el elemento sensitivo, el del deleite, es decir, el de la propia conciencia”¹⁰⁰.

Probablemente, dice Unamuno, el goce de la visión beatífica sea, antes que la contemplación de la Verdad toda, su paulatino y constante descubrimiento, aprendiendo en una tensión permanente que permite mantener el sentimiento de la propia conciencia¹⁰¹. De este modo, la tendencia al conocimiento se funde con el conato en la final perseverancia eterna. Y a eso es a lo que se aspira, a ser siempre, en continuo crecimiento, con la esperanza de acercarse más a Dios, sin llegar a plenitud, que sería acabamiento¹⁰².

“‘Ensueños mitológicos!’, se dirá. Ni como otra cosa los hemos presentado. Pero, ¿es que el ensueño mitológico no contiene su verdad? ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse?”¹⁰³. Y hay que anhelar esa inmortalidad, “por absurda que nos parezca; es más, hay que creer en ella, de una manera o de otra, para vivir. Para vivir, ¿eh?, no para comprender el Universo”¹⁰⁴.

⁹⁹Unamuno, “Del sentimiento...”, p. 199.

¹⁰⁰id., p. 201. Dice Santa Teresa de Jesús, cuando trata del cuarto grado de oración: “El cómo es esta que llaman unión y lo que es, yo no lo sé dar a entender. En la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma, u espíritu tampoco; todo me parece una cosa, bien que el alma alguna vez sale de sí misma a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu; esta llama sube muy arriba del fuego, mas no por eso es cosa diferente, si no la misma llama que está en el fuego. Esto vuestras mercedes lo entenderán —que yo no lo sé más decir— con sus letras” (*‘Libro de la Vida’*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1972, Cap. 18, 2; p. 82).

¹⁰¹id., p. 202. Esta vida eterna es entonces vida de acción (id., p. 251). También el más allá de Swedenborg es de acción: continúa predominando en los espíritus el interés predominante (“ruling love”) que les ha guiado en la vida terrenal (op. cit., 480, 481; pp. 300-303).

¹⁰²id., p. 207; p. 215; p. 224.

¹⁰³id., p. 225.

¹⁰⁴id. En este caso, no para comprender en Universo “científicamente”, pero sí vitalmente. Como ya se ha dicho, la comprensión del Universo es parte del proceso de

Esto hay que quererlo, desear que así sea, pese a las vacilaciones, pese al rubor de la propia intimidad, pues "hay un más terrible ridículo, y es el ridículo de uno ante sí mismo y para consigo. Es mi razón, que se burla de mi fe y la desprecia"¹⁰⁵.

6) Pues bien, ¿cómo puede conciliarse todo esto con la "vida práctica"? ¿Cómo puede, en realidad, una creencia inestable constituirse en centro vital de acción?

La respuesta de Unamuno parece apuntar a la perseverancia en la acción. Quien conduce su vida con consciente y tenaz agonía, como navegante que lleva su balsa creyendo avanzar, aunque dudoso del rumbo, como aquel no temerá que la balsa se mueva; "este tal cree obrar, no porque estime su principio de acción verdadero, sino para hacerlo tal, para probarse su verdad, para crearse su mundo espiritual"¹⁰⁶. Esto es, tengo que obrar de acuerdo a lo que creo es verdad, o mejor dicho, de acuerdo a lo que quiero creer que es verdad. Y en este sentido, mi conducta debe ser la prueba de mi anhelo¹⁰⁷. Apunta Unamuno, con acento kantiano: "obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir"¹⁰⁸. Se trata, pues, de acrecentar en el corazón, ya que no en el cerebro, el anhelo de inmortalidad, adecuando a él nuestra conducta. "Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el Destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijotescamente"¹⁰⁹.

conocimiento del sentido de la existencia. En el trozo citado, Unamuno se refiere a otra posibilidad de comprensión, científico-técnica (como veremos luego). Casi un desdoblamiento al modo de la moral provisional cartesiana, aunque, al parecer, Unamuno no sintetiza el quehacer científico con la preocupación existencial en un mismo individuo; antes bien, algunos pueden tener esta preocupación y otros ese quehacer: "¡que inventen ellos!".

Por otra parte, es interesante hacer notar que Unamuno relaciona, en cierta forma, la ciencia, o cuando menos, la tecnología, con el binomio Caín-Henoc-ciudad, siendo lo ciudadano, en ese sentido, lo cainita. (Cf.: "Sobre el tema de Caín en la obra de Unamuno", Clavería, op. cit., pp. 93-122).

¹⁰⁵ id., p. 236.

¹⁰⁶ id., p. 230.

¹⁰⁷ id.

¹⁰⁸ id., p. 231. Y también: "el fin de la vida es hacerse un alma inmortal. Un alma que es la propia obra. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra, un alma, una obra a la historia. Esto cuando se ha vivido, es decir, cuando se ha luchado con la vida que pasa por la vida que se queda" (Unamuno, "La agonía...", p. 17). Sin embargo, cf. supra, n. 13.

¹⁰⁹ id., p. 235.

Hacerse insustituible es dar de sí lo máximo, cada cual en lo suyo, con oficio¹¹⁰. El trabajo es una posibilidad de realización, de dejar en él nuestro sello, imponérselo a los demás¹¹¹; para ello, debe uno ser en los demás, y para serlo, debe darse a ellos: "el sentimiento de solidaridad parte de mí mismo; como soy sociedad, necesito adueñarme de la sociedad humana"¹¹².

Este es el fin cristiano de la vida, dice Unamuno, ser todos una sola cosa¹¹³. En otras palabras, "hacer que el Universo sea conciencia"¹¹⁴.

Este quehacer práctico, calificado como quijotesco —en su mejor sentido—, tiene ribetes heroicos en Unamuno. En ello podemos apreciar la influencia de Carlyle; dice éste, por ejemplo: "todo verdadero pensador es actualmente a la manera de un Odín que instruye a los demás hombres en su manera de pensar, y extiende así una sombra de sí mismo, una semejanza suya sobre gran parte de la Historia del mundo"¹¹⁵. Es interesante observar, además, que para Carlyle, "no se necesita un alma grande para crear un héroe, sino un alma divina que no desmienta su origen: ¡esa será un alma grande!"¹¹⁶, lo que se asemeja al "sello" de que nos habla Unamuno, pues "Dios no condenó al alma del hombre a vivir como una hipótesis, como un rumor, en un mundo plagado de ellos y con las fatales consecuencias de su fruto"¹¹⁷.

Unamuno ve el quijotismo, sin embargo, como algo propio de lo hispánico: "aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice"¹¹⁸. "¿Que no tenemos espíritu científico? ¿Y qué, si tenemos algún espíritu? ¿Y se sabe si el que tenemos es o no compatible con ese otro? / Mas al decir "¡qué inventen ellos!", no quise decir

¹¹⁰id., p. 236.

¹¹¹id., p. 243.

¹¹²id., p. 244.

¹¹³Inspiran a Unamuno estos pasajes; "para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros" (Juan, 17; 21); y "así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros" (Rom., 12; 5). Vid. id., p. 249.

¹¹⁴id., p. 249.

¹¹⁵Carlyle, op. cit., p. 27.

¹¹⁶id., p. 116.

¹¹⁷id.

¹¹⁸Unamuno, "Del sentimiento...", p. 278.

que hayamos de contentarnos con un papel pasivo, no. Ellos, a la ciencia de que nos aprovecharemos; nosotros, a lo nuestro”¹¹⁹.

Y así el Quijote se lanzó al mundo sin resignarse a él¹²⁰; y no porque creyera totalmente en la eficacia de su obra, sino porque así vivía, así hizo su oficio, se dio a los otros y se inmortalizó¹²¹.

Mi obra —dirá Unamuno— es quebrantar la fe, afirmativa o negativa o abstinente, pero quieta, acomodada, fija ya, y “hacer que todos vivan inquietos y anhelantes”¹²².

“¿Cuál es, pues, la nueva misión de Don Quijote hoy en este mundo? Clamar, clamar en el desierto. Pero el desierto oye, aunque no oigan los hombres, y un día se convertirá en selva sonora, y esa voz solitaria que va posando en el desierto como semilla, dará un cedro gigantesco que con sus cien mil lenguas cantará un hosanna eterno al Señor de la vida y de la muerte”¹²³.

7) Resumamos: Unamuno nos presenta al hombre como un conato consciente, posible sabedor de su afán de trascendencia existencial, de su deseo de no morir del todo. Preguntándose por ultratumba, ni la fe ni la razón le aseguran con certeza su pervivencia; angustiado por la duda, reconoce compasivamente su estado como el estado general del Universo, creación pugnante por ser más, por serse más, esto es, por tener más conciencia, esfuerzo que, aunado, nos muestra a Dios como la suma total del mismo, a la vez que Persona Distinta.

Todo este conocimiento humano reviste un carácter religioso, pues conduce a la divinidad; religión que motiva una acción —cuyo modelo es el

¹¹⁹id., p. 266.

¹²⁰id., p. 279.

¹²¹id., p. 280. “El toque está en dejar nombre por los siglos, en vivir en la memoria de las gentes. ¡El toque está en no morir! [...]; ansia de vida eterna es la que te dio vida inmortal, mí señor Don Quijote; el sueño de tu vida fue y es sueño de no morir” (Unamuno, “Vida de Don Quijote...”, p. 200).

¹²²id., pp. 179-180. Escribe Unamuno a Juan Arzadun, en carta del 12-xii-1900: “por mi parte tengo tal fe en mí mismo, tan honda persuasión en mi providencial misión pedagógica o demagógica (entendido esto etimológicamente) en España [...]” (en Clavería, “Unamuno y Carlyle”, op. cit., n. 66, p. 36). Recordemos que Unamuno llamará “sermones” a sus conferencias, y a su hablar “predicar” (vid. “13 cartas...”, op. cit., pp. 43-44; p. 48). Y en esto encontramos otra vez a Carlyle: “Por el solo concepto de ser autor de un libro, ¿no hemos ya de considerar a ese autor como un verdadero predicador, que hace oír su palabra; no en esta ni en aquella parroquia, ni hoy ni el día siguiente, sino en todos los tiempos y lugares, y dirigiéndose a todos los hombres?” (op. cit., p. 128).

¹²³id., p. 285.

Quijote—, acción la cual debe tender a lograr la inmortalidad a través del oficio, y del oficio de darse, es decir, de marcar al resto con el propio cuño. Aspiración toda ella fantástica, pero no menos válida como plan de vida.

La presentación que Unamuno hace, empero, no se desarrolla en armónica coherencia; varias y explícitas contradicciones la jalanan, reconociéndolo el mismo autor. Creemos, no obstante, en la validez de la línea interpretativa expuesta por nosotros.

Por otra parte, esta visión del hombre de Unamuno no implica, en la misma obra, la negación de la existencia de hecho de otros tipos humanos: el del que basa su vida en la razón, por ejemplo, o el del que la asienta en una fe sin dudas, o, incluso, aquel al cual la vida le pasa y se le va, el hombre por accidente...

Varios calificativos pueden darse a la obra de Unamuno: vitalismo, panteísmo panpsiquista, “hominismo”¹²⁴, irracionalismo. Respecto de este último, sin embargo, no hay que olvidar que Unamuno, así como, por cierto, respeta los furos del sentimiento, también respeta los de la razón: su “¡qué inventen ellos!”, con todo lo desdeñoso que pueda parecer, es un tácito reconocimiento a una aplicación especial de la razón. Y, de hecho, sus arremetidas las dirigirá, más bien, contra el sentimiento, cuando éste aparece adormecido, o excesivamente confiado, ya en sí mismo (la fe), ya en su alianza con la razón.

No es tanto que Don Quijote haya perdido la razón, sino más bien que ha reforzado su sentimiento.

Empero, la solución del quijotismo como plan de acción nos revela que el pensamiento de Unamuno “es más bien una cuestión de actitud vital del “yo” ante los grandes temas de la existencia que un sistema de soluciones teóricas, planificadas, de carácter ontológico o moral”¹²⁵.

No hay que olvidar, por otra parte, que Unamuno recibe —a través de sus lecturas— ciertas influencias: en el plano filosófico inmediato, Schopenhauer y Kierkegaard (¿quizás el pesimismo del uno entremezclado con el “temor y temblor”, la angustiada esperanza del otro?); en otra dimensión, Carlyle y la visión heroica: el Quijote-héroe tiene ribetes carlyleanos, es un don para los hombres, un enviado, un llamado patético (esto es, apasionado) a bachilleres y curas, galeotes, duques... y también a Sancho. Finalmente,

¹²⁴Vid. Clavería, op. cit., n. 31, p. 24.

¹²⁵Serrano, op. cit., pp. 253-254. Claro está que, aun no buscando constituir sistemas, la visión de Unamuno adquiere una perspectiva metafísica y apunta al plano moral. (Un comentario bibliográfico, aunque poco citada en el presente trabajo: la excelente obra de Serrano ha sido la más esclarecedora en el tratamiento del tema).

el trasfondo de la ciencia —por un lado el positivismo cerrado, por otro el cambio y apertura (Roentgen, los Curie...), algunos aspectos como la teoría de la evolución, que Unamuno muestra conocer— debe ser tenido en cuenta para situar correctamente la obra unamuniana; en ese sentido, tiene estrecha relación con su tiempo.

A mayor abundamiento, el carácter personalísimo de la obra (que no contradice su relación con la época: las presencias y vigencias de ésta aparecen, cuando cabe, al servicio del pensamiento de Unamuno), además, hay que entenderlo en relación con la situación de España entre las dos repúblicas y, sobre todo, en relación a cómo Unamuno entiende esa situación. Los textos reunidos bajo el epígrafe de "Ensayos"—muestra de su fecunda "viviparidad" literaria— ilustran al respecto.

En otras palabras, es siempre el Unamuno concreto quien se nos aparece sustentando sus decires¹²⁶. Y en todo ello, alienta el deseo de constituir una filosofía (quijotesca) española, para rescatar al europeo de su —así lo entiende— vitalmente esterilizante racionalismo¹²⁷.

"Rescate de Don Quijote, pero también rescate de Sancho, cuya fe es, como Unamuno certeramente proclama, más admirable si cabe que la de su amo, porque se alimenta, más que la de éste, de dudas [...] En fin de cuentas, Don Quijote ve gigantes allí donde hay molinos [...] Sancho, en cambio, ve realmente molinos, mas no por eso abandona a su amo y acaba creyendo, si no que los molinos son gigantes, por lo menos que la bacía de barbero no es totalmente yelmo de Mambrino, pero tampoco totalmente bacía, sino, con un término que expresa justamente esa característica fe que se nutre de dudas, baci yelmo"¹²⁸.

¹²⁶ Buscando quizá ser ese ornitorrinco de que nos habla Ortega, provocando el pasmo... (Vid, Serrano, op. cit., p. 42; p. 51).

¹²⁷ Al respecto, conviene consultar los ensayos "Sobre la filosofía española" (Ensayos, op. cit., V, pp. 39-61) y "Sobre la europeización" (id., VII, pp. 159-189).

¹²⁸ Ferrater, op. cit., pp. 152-153.