

# Saber y creer en «Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos»

M<sup>a</sup> DEL CARMEN PAREDES MARTÍN  
*Universidad de Salamanca*

En esta obra, Unamuno, al referirse a un aspecto central de la filosofía kantiana, afirma que el hombre y filósofo Kant tuvo que reconstruir en su filosofía práctica lo que había destruido el proceder analítico de su filosofía teórica, tuvo que dar, en fin, «el salto inmortal de una a otra crítica»<sup>1</sup>. El problema kantiano que Unamuno tiene presente al comienzo de *S.T.V.* no es otro que la construcción filosófica de los postulados de la razón práctica: la ley moral –la inmortalidad del alma– Dios. Pero la expresión «salto inmortal» hace referencia más concretamente al cambio de perspectiva que posibilita en Kant el paso de la doctrina transcendental de la idea del alma a la creencia en su inmortalidad, en definitiva, el paso del «saber» teórico al «creer» racionalizado. Es el creer, o más bien el postular desde bases filosófico-teóricas la inmortalidad del alma individual –o mejor, la pervivencia de la conciencia personal–, lo que aquí se califica como «salto». El significado existencial de este término en un filósofo tan cercano a nuestro autor como Kierkegaard no debería hacernos olvidar que Kant califica como «salto mortale» el paso de lo pensable a lo impensable<sup>2</sup>. Unamuno por su parte entiende que hay «salto» allí donde la inmortalidad del alma no se afirma de modo independiente, sino que se deduce de algún otro supuesto o principio: así en Berkeley<sup>3</sup> y en Kant (cf. V, 71 y I,10). Sin entrar en el análisis de esta interpretación ni pretender tampoco aproximar a pensadores tan dispares, aquí se van a exponer tan sólo algunas reflexiones sobre el tema, o más exactamente sobre el problema del conocimiento que se muestra en *Del Sentimiento trágico*, bajo la figura de un «salto inmortal» entre el saber y el creer.

1. Miguel de UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. Plenitud, Madrid, 1965 (=S.T.V.) cap. I, 9. Las referencias a *S.T.V.* se indican en el texto, con cita de capítulo y página de dicha edición.

2. *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig 1928, Band VIII 398. El título del escrito kantiano es: «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie».

3. *Principles* §§ 140, 141.

## 1. LA NECESIDAD DEL CONOCIMIENTO

Como es bien sabido, el hombre concreto, en su irreductible existir, es para Unamuno «el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía» (I, 7), En cuanto sujeto, no estamos ante el universal «hombre», sino ante un particular, determinado por un principio de unidad en el espacio y un principio de continuidad, en el tiempo. Esta doble determinación activa dista mucho de ser una caracterización abstracta –como podría desprenderse del significado habitual de los términos «espacialidad» y «temporalidad»–, por cuanto constituye el vehículo de singularización de cada ser humano, a través de la unidad de su acción y de la continuidad de su propia vida consciente. En cuanto objeto, el hombre unamuniano se caracteriza de inmediato por el modo como en él se hace efectivo el esfuerzo por perseverar en su ser mismo. Más allá de la formulación spinoziana<sup>4</sup>, Unamuno entiende este esfuerzo o conato como principio sustentador del anhelo de inmortalidad, el cual se orienta a traspasar la limitación constitutiva de los principios de unidad y de continuidad –de la materia y de la memoria–, que configuran la finitud de la existencia humana.

Siendo esto así, es en el hombre donde únicamente se establece la relación de lo particular a lo universal (cf. I, 14; III, 40), relación que se pone de manifiesto en la voluntad constante de prolongarse en el espacio y en el tiempo, o dicho en «lenguaje vital, sentimental, concreto» (V, 78), en la «sed de ser» que nace «del abismo del sentimiento de nuestra mortalidad» (III, 36,37)<sup>5</sup>. El carácter abismático de esta «sed de ser» determina el peculiar modo como Unamuno entiende la relación de lo singular a lo universal, ya que sólo desde el fondo del abismo es posible para el hombre trascender por sí mismo la particularidad contingente de su individualidad y de su miseria. Por ello, las tareas de la filosofía no pueden determinarse más que en función y en torno a los fines y afanes del sujeto humano, cuya voluntad y acción particulares aspiran a universalizar su destino.

En consonancia con lo anterior, el hombre concreto, el sujeto y supremo objeto de toda filosofía, es también el primer objeto del conocimiento: de un modo general, por la dimensión cognoscitiva de toda actividad filosófica y de un modo eminente por cuanto en el pensamiento unamuniano el hombre se constituye en instancia de auto-referencialidad necesaria, tanto en lo que respecta a la reflexión sobre el conocer mismo como a la validez de sus productos. Este carácter de auto-referencialidad es uno de los aspectos de lo que podríamos llamar «el primado de la conciencia individual» en *S.T.V.*<sup>6</sup> Es decir, en cuanto ser consciente, cada hombre individual es el referente privilegiado de todo pensamiento y de toda acción, así como de los resultados que de ellos se derivan. Así puede afirmar Unamuno que las ciencias no poseen «otra realidad que la que como conocimiento tienen en las mentes de los que las aprenden y cultivan» (I, 29). Es decir, la cuestión de la realidad del conocimiento y la pregunta por el sentido y la finalidad del mismo tienen que ser legitimadas desde su relación al esfuerzo humano que lo crea y lo mantiene vigente, y sólo

4. cf. B. SPINOZA: *Ethica*, Pars III, Prof. VI y también Prop. VII y VIII.

5. Por ello, el «hombre de carne y hueso» es en definitiva «el ser salvable». N.R. ORRINGER: *Unamuno y los protestantes liberales*. Madrid 1985, 60.

6. Señala Fernández Turienzo que el hombre fenoménico –esto es, racional– y el hombre nouménico –volitivo y sentimental– se hallan vinculados existencialmente en la conciencia. cf. *Unamuno ansia de Dios y creación literaria*, Madrid, Alcalá, 1966, 160.

a partir de él podrá ponerse de manifiesto toda otra relación. De ello se sigue que los productos de la cultura y muy especialmente el saber objetivado que paradigmáticamente recibe el nombre de «ciencia» obtienen su justificación a través de su relación a la conciencia, entendida siempre como conciencia personal. Al propio tiempo, el primado de la conciencia individual se amplía constitutivamente, en tanto que el hombre es también primera instancia de referencialidad de todo cuanto hay: «El mundo se hace... para cada conciencia» (I, 15). Éste es uno de los supuestos que articulan la visión personal del mundo expuesta en *S.T.V.*

Por lo que respecta al problema del conocimiento, el planteamiento unamuniano establece como hecho primordial que la actividad cognoscitiva se constituye en virtud de un *télos* que se explicita a cada instante en los requerimientos de la vida. Desde esta perspectiva se entiende que en Unamuno el origen y el fin del conocimiento sean aspectos inseparables de un mismo problema que es preciso abordar en conexión con las necesidades humanas<sup>7</sup>. Consiguientemente, se establece una jerarquía de necesidades según la cual los distintos aspectos o dimensiones del conocimiento se ordenan conforme a su relevancia o prioridad para los problemas inmediatos de la existencia. En relación con esto, aparece inicialmente en la obra de nuestro autor una oposición entre la auténtica necesidad de conocer y el «deseo natural de saber», interpretado en un principio como deseo ocioso o curiosidad. Pero esta oposición no es mantenida de forma consistente, por lo que cabe adscribirle un carácter fundamentalmente metodológico, con vistas a precisar el concepto de necesidad.

Por otra parte, si bien las cuestiones sobre el origen y el fin del conocimiento se indagan conjuntamente, es sobre todo el problema de la finalidad lo que Unamuno toma como guía de sus argumentaciones. Ello se explica tanto desde un punto de vista pragmático, por la conexión entre conocimiento y necesidad, como por el hecho de que nuestro autor se interesa por las causas en cuanto son o pueden transformarse en fines. Y no podía ser de otro modo, ya que la indagación de la causa es una actividad propia de la razón, la cual no se sustenta por sí misma, sino que necesita apoyarse en la base afectivo-volitiva de la personalidad. Del mismo modo, la averiguación de todo «*por qué*» —ya corresponda a un conocimiento descriptivo, técnico o filosófico— descansa en la rebusca del «*para qué*» (cf. II, 30, 33).

Así pues, conforme a la distinción entre necesidades intelectuales y no-intelectuales y a la ordenación que entre ellas establece, el conocimiento se muestra en primer lugar ligado a «la necesidad de vivir» en su dimensión más elemental. Esta consideración biologista introduce un principio de economía en el proceso cognoscitivo, el cual se encuentra determinado por la vinculación entre el saber y el instinto. Ello no significa, sin embargo, que «la necesidad de vivir» sea equivalente a «la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente» (II, 30), toda vez que «vivir» no sólo hace referencia a la vida física que está dada, sino que denota más específicamente la vida de lo que en el hombre sobrevive, a menudo por contraste con la vida que termina en la muerte. Bajo este punto

7. Este punto lo ha tratado ampliamente C. PARÍS en *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, 1989 (reed.) cf. también M. PADILLA NOVOA: *Unamuno, filósofo en la encrucijada*, Madrid, 1985, cap. 7, 120ss y F. MEYER: *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, 1962, cap. IV, 120ss.

de vista, «la necesidad de vivir» es el fin próximo de todo conocimiento cuya razón de ser se reconduce al principio de unidad y continuidad de la conciencia. Con todo, el nexo entre el saber y el instinto constituye la raíz íntima de todo el despliegue del conocimiento, y ello supone que el principio de economía antes mencionado está siempre presente. Como cabe esperar de la perspectiva unamuniana, no se trata de un principio teórico-formal, sino de un punto de vista teleológico, en virtud del cual se produce una adaptación lo más económica posible del pensamiento a las respectivas esferas de la experiencia relativas a la conservación del individuo y a la perpetuación de la especie, las cuales se interpretan ontológicamente como deseo de perseverar en el ser.

Este principio es el que guía la necesidad de conocer para vivir, la cual es una dimensión del esfuerzo por hacerse perdurable. Conviene señalar que todos los aspectos y niveles del conocer –y su vinculación a una necesidad– son para Unamuno variantes del esfuerzo por persistir en el ser propio, esfuerzo que constituye el fondo de facticidad del conocimiento humano. Éste es «el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva» (II, 24) y lo que presta al pensar más puro una «especie de materialidad» (cf. II, 33). Pero a la vez, «el peso muerto y la grosera materia» de la ciencia responden a la «naturalidad económica» de la investigación y a la «función económica» de los conceptos y métodos de que hablan –por mencionar autores citados en *S.T.V.*– Avenarius y Mach respectivamente.

En coherencia con la relación establecida entre conocimiento, necesidad de vivir y esfuerzo de perseverar en el ser, Unamuno afirma que el conocimiento está al servicio del instinto. Ello va a significar que el papel asignado a la razón, así como la apreciación del conocimiento racional, quedarán subordinados a los logros de la voluntad y a la iniciativa de los sentidos. No hay, pues, en el hombre un deseo natural de saber por saber, sino que hay primero la necesidad de conocer para vivir. Sin embargo, esto ocurre sólo «en el orden apariencial de las cosas» (II, 23), lo que puede implicar al menos que esta relación del conocimiento al instinto no sea su referencia fundamental ni tampoco su única función. Como veremos en seguida, el «conocer para vivir» tiene un sentido más profundo, según se revela en la articulación existencial del saber y el creer humanos. Por de pronto, Unamuno no niega que exista un deseo de conocer por conocer y, correlativamente, un conocer del conocer mismo, sino que los entiende como un «exceso» (II, 23s) de aquella primera necesidad, exceso que lejos de ser de suyo superfluo se puede convertir en una necesidad nueva, siempre y cuando tal exceso responda a una finalidad. Lo importante es, pues, esta relación interna entre saber y necesidad –incluidas las necesidades sociales– susceptible de ser reformulada en términos de conocimiento e interés.

## 2. FENOMENISMO Y MUNDO DEL ESPÍRITU

En cuanto al alcance del conocimiento, Unamuno limita en principio cuanto es o puede ser conocido a los contenidos de conciencia (cf. p. ej., IX, 146; VIII, 137). Esto significaría que no es posible conocer la realidad extramental en cuanto tal, aunque en realidad la restricción sólo se mantiene desde un punto de vista filosófico-teórico y en el orden apariencial de las cosas. Como hemos de ver más detenidamente, del seno de la apariencia brota un orden esencial, instaurado por la conciencia humana y en el cual ésta se pro-

yecta. Ello no obstante, lo que puede afirmarse teóricamente es que fuera de la conciencia sin duda hay algo más bien que nada, esto es, una diversidad caótica que viene a ser la materia del conocimiento. Ahora bien, puesto que «conocer es informar la materia» no cabe conocer lo informe en cuanto informe (cf. VIII, 137) y en tal sentido la fundamentación de una objetividad trascendente nos está vedada.

Estas ideas recuerdan sobradamente el planteamiento kantiano del conocimiento, por más que la problemática de fondo de uno y otro autor sea muy distinta. En efecto, Unamuno toma elementos kantianos tales como la noción de fenómeno y del conocer como ordenación, pero los utiliza en su propio contexto<sup>8</sup>. También está presente la influencia humeana en esa especie de escepticismo sobre el mundo exterior al que se acaba de aludir. Ello es debido a que la explicación unamuniana se desarrolla a partir del modelo de la percepción sensible (cf. p. ej. II, 23), minimizando el uso constitutivo de la razón, salvo en las ocasiones en que su actividad resulta ser convergente con la sabia voz del instinto. Ya Hume se había referido a la naturaleza de la razón como «un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas», con el cual se corresponde una función al servicio de las pasiones<sup>9</sup>. Pero a pesar de estas coincidencias y otras que pudieran aducirse<sup>10</sup>, lo cierto es que en la visión del conocimiento de *S.T.V.* hay más diálogo y controversia con determinados filósofos que apropiación de doctrinas ajenas. Por ejemplo, si Unamuno mantiene que en el plano sensible no hay otra objetividad que la de nuestras percepciones, de suerte que la cuestión de la existencia objetiva de las cosas no es decidible desde nuestra capacidad cognoscitiva (cf. II, 23 y Hume, *Treatise*, I, IV, 2, p. 187), afirma igualmente que «la existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra existencia personal» (II, 25).

Esta oscilación se explica tanto por los componentes de la argumentación unamuniana que ya se han mencionado (necesidad de vivir, principio de perseveración en el ser) como por el distinto uso del término «conocer» en su discurso. Por una parte, Unamuno adopta el modelo empirista de conocimiento y se atiene a los hechos de conciencia, en tanto le parece una postura coherente. Por otra parte, elabora su propia concepción, y entonces se rebela contra el empirismo, precisamente porque lo acepta como punto de partida, pero no puede asumirlo como modelo universal de conocimiento. Es así que «conocer es informar la materia» y sobre este contenido informado se ejerce la acción ordenadora de la razón (cf. VIII, 134). Pero lo que importa, en fin, es un conocimiento que produzca la unión con el objeto y, bajo este aspecto, «conocer es hacerme aquello que conozco» (VI, 90), en una especie de fusión sentimental, sin que con ello se anule la distinción entre conciencia y objeto.

8. Así entiende Meyer que en Unamuno «el acto de conocer y la constitución del objeto no son una mera disposición formal de una materia que, en sí misma, es incognoscible (...); la constitución del objeto por los sentidos es un acto de *negación* de lo ilimitado y de lo indeterminado. cf. o.c., 130-131. Con otras palabras, se trata de un acto de afirmación existencial mediante el cual se delimita tanto el ser de la conciencia como el ser del objeto frente a una posible disolución en una materialidad indeterminada.

9. D. HUME: *Treatise*, I, III, 16 p. 179 y II, III, 3, p. 415.

10. Sobre las fuentes de *S.T.V.*, cf. N.R. ORRINGER: *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*, Madrid, 1985.

Esta precisión es de vital importancia, toda vez que Unamuno interpreta el conocimiento sobre el modelo de la acción<sup>11</sup>. Se requiere, en consecuencia, que lo conocido en cuanto conocido permanezca distinto de mí. En primer lugar, porque toda conciencia ha de ser conciencia de algo (X, 178) y este ser «conciencia de» supone ejercer una actividad sobre lo que no es conciencia. En segundo lugar, porque esta actividad está orientada a servir de lo conocido, a dominarlo, (cf VI, 90, X 171s) y este dominio –que también implica una entrega– recae sobre lo otro en cuanto otro. Por ambas vías, la de la inteligencia y la de la voluntad, se produce una afirmación del ser propio mediante el esfuerzo de conocer. Así, la conciencia finita afirma su ser –y se conoce– en cada vivencia de lo que no es ella misma<sup>12</sup>. Es decir, «¿qué es una conciencia toda ella conciencia, sin nada fuera de ella que no lo sea? ¿De qué es conciencia la conciencia en tal caso?» (X, 178). Más aún, ¿cómo podría conocer la conciencia en cuanto conciencia sino en la alteridad? No importa que en cada caso descubra su limitación, porque así precisamente el contenido de la vivencia se alza como algo otro sobre lo que la voluntad puede actuar. La distinción entre conciencia y objeto se mantiene activamente en el paso de lo conciente a lo inconciente, en el triunfo de la conciencia sobre la nada de la inconsciencia, y señala los límites que la facticidad impone a la reflexión. Dicho más radicalmente, el hecho de que fuera de la conciencia hay algo más bien que nada garantiza que no podemos tener una vivencia de la nada, en la que nuestra propia vivencia se aniquile<sup>13</sup>.

Por lo tanto, tampoco en el conocimiento que conduce a «hacerme aquello que conozco» hay una presencialización de objetos de tal modo que se excluya la actividad en que el conocer consiste. En este tema, el rechazo de la contemplación –*θεορία*– es definitivo. Pero si lo conocido son contenidos de conciencia, que a su vez se disuelven en una serie de estados de conciencia cuya unidad es meramente fenoménica (cf. V, 70), ¿cómo se llega a la noción de objeto? Aquí es preciso tener en cuenta un tercer aspecto del conocer unamuniano. Se trata de que, por vía de intensificación de su carácter activo, conocer viene a significar crear. De este modo, la indecisión de Unamuno con respecto a la cuestión de la objetividad se resuelve mediante las virtualidades asignadas a la conciencia, frecuentemente equiparada a la existencia personal (cf. p. ej., II, 25). La conciencia no es aquí dada de sentido, sino de realidad, mediante un acto de volición que sobrepasa a cualquier tipo de análisis del contenido noético. Así, más allá de nuestros estados de conciencia *sabemos* que hay un mundo sensible, cuya realidad crean los sentidos sobre los datos de la sensibilidad. Además de este mundo sensible y material, Unamuno postula un mundo no sensible, ideal, no menos real que el primero y creación del amor, que en cuanto sentido íntimo es un modo de experiencia e incluso de conocimiento (cf. II, 25, 27). El mundo ideal está originariamente legitimado por el esfuerzo de ser en otro –que se manifiesta ante todo

11. Según P. Cerezo Galán, la filosofía unamuniana de la acción está arraigada en un profundo pesimismo. cf. «El pesimismo trascendente» en *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, D. Gómez Molleda (ed), Salamanca, 1989, 261-290.

12. Para F. Fernández Turienzo, «la conciencia de presentación no se siente finita, aunque es limitada y conoce las cosas como limitadas», cf. o.c., 152

13. El anonadamiento imposible es vivenciado, paradójicamente, de un modo agónico. Esta imposibilidad de tener conciencia de la inconsciencia es lo que García Bacca denomina la «*primera potenciación* real de la conciencia en Unamuno». J.D. García Bacca: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, 1990 (reed.) 93. cf. C. París, o.c., cap. VII, 214ss.

como instinto de perpetuación— en el que participan el amor, la imaginación y hasta la razón, cuando ejerce su función creadora. Es el mundo del espíritu y de la fantasía en el que los hombres y los héroes sobreviven en la conciencia de otros, y así vencen el pasar fugitivo de la vida física<sup>14</sup>. Tanto el mundo sensible como el mundo ideal son más «reales» que los datos sensibles y la serie de los estados de conciencia de los filósofos, en cuanto que están nutridos desde su raíz por la conciencia que los crea. «Lo que no es conciencia... no es nada más que apariencia» (VII, 118). Hay, pues, lo visible y lo invisible y el conocimiento humano se esfuerza en borrar las fronteras entre uno y otro. El mundo sensible mismo no es, en cuanto conocido, mera materialidad, sino que está entretreído con una serie de imágenes, de ideas, de sedimentaciones<sup>15</sup> lingüísticas, en definitiva, con una tradición, la cual viene a constituir el verdadero modo de ser del llamado mundo objetivo (cf. II, 26; VII, 112; IX, 156; XII, 223s)<sup>16</sup>.

### 3. EL NIHILISMO DE LA RAZÓN

En virtud del salto de lo fenoménico a lo ideal se configuran dos ámbitos de objetos que, en principio habrían de satisfacer el humano deseo de conocer para vivir. Pero hasta ahora no se ha hecho valer el verdadero trasfondo de la formulación del problema. Porque el deseo de conocer para vivir es «para vivir siempre y conocer aquello que a vivir siempre conduzca» (II, 31). Aquí se hace patente la limitación del saber y su precario significado para la existencia. Aquí se justifican los «saltos mortales de pensamiento» (VI, 99), mediante los cuales se complementa tal limitación. Como ya se dejó entrever anteriormente, entiende Unamuno que la finalidad última del conocimiento ha de ser la afirmación de la conciencia personal con exclusión absoluta de su aniquilación<sup>17</sup>. A su vez, el aspecto teleológico del conocer debe mostrar la finalidad humana del universo, tanto en su

14. El significado filosófico de este pasar fugitivo ha sido analizado por M. ÁLVAREZ GÓMEZ en: «Lo que pasa queda». Los principios de la realidad en el primer Unamuno», *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1988, 313-337.

15. Para M. Álvarez Gómez, cabe interpretar el término «sedimentación» en un sentido metafísico, como aquello en lo que se hace presente «la profunda unidad inherente tanto a la naturaleza como a la historia». o.c., 331.

16. A este respecto, habría en Unamuno, desde fecha temprana, «un doble significado de la tradición: lo que desde el pasado nos viene transmitido y lo que desde el futuro nos adviene para sumirse luego en el pasado.» cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ: «La tradición y «el hecho vivo» en el primer Unamuno», *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, D. Gómez Molleda (ed.), Salamanca 1989, 219-233, p. 220. Concretamente, el modo como opera la tradición en el conocimiento del mundo sensible sería el de «una especie de *a priori*, en cuanto que constituye el presupuesto y a la vez la perspectiva desde los cuales el individuo interpreta la realidad», cf. el mismo: «Planteamiento ontológico del primer Unamuno», *Volumen-Homenaje de Miguel de Unamuno*, Salamanca, 1986 523-540, p. 528. Esta interpretación es consistente con la aplicación a la tradición del principio de continuidad y persistencia en el ser, que se encuentra en la raíz de toda motivación cognoscitiva.

17. Por ello el principio de perseveración en el ser rige al conocimiento también en este aspecto. Afirma F. Fernández Turienzo que en la proposición spinoziana encontró Unamuno «lo que él tanto anhelaba: la expresión racional del ansia de inmortalidad». F. FERNÁNDEZ TURIEÑO: «El Sentimiento Trágico de Unamuno: historia del texto y dialéctica de la razón y la fe» *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, 291-315, p. 308.

ser-conocido como en su ser mismo, ya que toda finalidad se legitima desde la conciencia (cf. I, 15; II, 29; VIII, 137). La relación de lo singular a lo universal se revela, a fin de cuentas, en esta teleología inmanente que aspira a universalizar el primado de la conciencia, es decir, a conocer el universo no «en el orden apariencial de las cosas», sino en su realidad verdadera.

Sin embargo, ello no es posible con criterios exclusivamente cognoscitivos, cuya insuficiencia se revela, en primer lugar, en la consideración del conocimiento del yo. Según estos criterios, Unamuno rechaza los argumentos de la tradición filosófica sobre la sustancialidad del alma y sobre la inmortalidad, y ello no sólo por razones de coherencia formal, sino sobre todo por exigencias de las necesidades no-intelectuales de la vida. La aplicación al alma de la idea de sustancia asegura su permanencia a través de los cambios así como la claridad de su concepto, pero entraña su incognoscibilidad, toda vez que «la noción de sustancia es una categoría no fenoménica» (V, 70). Con otras palabras, a Unamuno le interesa no tanto entender la noción de alma como sentir su realidad. Ello va a suponer que el alma se define mejor como conciencia que desea eternizarse. Dicho más concretamente, el alma no es realmente sentida con independencia del cuerpo. Algo análogo cabría decir del pensamiento. No el alma, sino el yo piensa y el yo es por de pronto mi cuerpo vivo (cf. V, 68-70). Así que este yo, que no es ante todo un yo frente al mundo sino *mi* yo, es la conciencia reflexiva que lucha por serse y por conocerse<sup>18</sup>. Esta lucha forma parte de la base afectiva del conocer y su expresión es el anhelo de pervivencia personal consciente, en el que justamente se pone de manifiesto la índole no fenoménica de la conciencia.

Con ello la esfera del conocimiento se amplía constitutivamente, por cuanto el acto en que se revela este anhelo designa a la vez la experiencia de la identidad del propio yo y por ende la autoconciencia. Este acto nos sitúa en un momento previo a todo saber de sí mismo, según argumenta Unamuno contra Descartes (II, 31-32)<sup>19</sup>. En la conciencia de la propia identidad el saber se retrotrae a su fundamento posibilitante, esto es, al autosentimiento y a través de él se accede inmediatamente al creer. «Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma» (III, 42)<sup>20</sup>. Frente a esta experiencia, los argumentos de la filosofía teórica y teórico-práctica palidecen hasta la irrealidad. Sin duda el esfuerzo kantiano para llegar a una demostración racional de la inmortalidad del alma resulta comprensible, pero Unamuno somete a una prueba crítica la misma noción de fe racional para impugnar el derecho de la razón a tomar posición sobre el problema (cf. VI, 87). Al parecer, esta prueba crítica se apoya en la ilegitimidad de la razón para operar directamente sobre los contenidos de conciencia. «La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente, cuando dejando de obrar sobre la forma de las intuicio-

18. J.A. Maravall ha visto en esta afirmación unamuniana del yo ciertos ecos de cartesianismo. cf. J.A. MARAVALL: «De la intrahistoria a la historia», *Volumen-Homenaje de Miguel de Unamuno*, 175-230, p. 187s.

19. «Porque la conciencia, aun antes de conocerse como razón, se siente... más bien como voluntad», *S.T.V.*, VII, 111

20. El sentido unamuniano de «sustancia» en *S.T.V.* vendría a ser, sobre todo: sustento, punto de apoyo y garantía para la confianza en lo que se espera.

nes... obra sobre el fondo, sobre la materia misma de ellas» (VIII, 134)<sup>21</sup>. En esto consiste el nihilismo de la razón, la cual opera conforme a una lógica de la identidad y por ello no puede aprehender la corriente fugitiva de la vida sin fijarla en formas inalterables (cf. p. ej., V, 72). El esquema unamuniano se nutre de un conflicto entre la razón y la vida –y entre el comprender y el vivir–, en el que no caben la victoria ni la tregua. «La vida no puede someterse a la razón... porque el fin de la vida es vivir y no lo es comprender» (VI,92). Y la razón, que quiere racionalizar la vida, sólo puede obrar sobre lo irracional, esto es, sobre la voluntad y el sentimiento. Así, el nihilismo de la razón no prevalece en esta lucha, porque su fuerza disolvente llega en último extremo a recaer sobre la razón misma. La disolución de la razón por sí misma desemboca en el escepticismo absoluto y en la destrucción de su propia validez. Pero esto representa a su vez, paradójicamente, el triunfo de la razón, por cuanto a ese escepticismo absoluto se aferra la «astucia de la vida» (VI, 92) para obligar a la razón a que la apoye y se refugie en ella (cf. V, 83; VI, 91-93)<sup>22</sup>. Ciertamente, Unamuno reconoce a la razón como facultad específicamente humana, pero no desea que se sobrevalore con respecto a las otras. De ahí que sea conveniente limitar su dominio al de una razón formal, que actúe como facultad de establecer relaciones, más allá de lo cual «la razón es esencialmente escéptica» (V, 73, cf. 83). En virtud de esta limitación, la creencia racional en la inmortalidad del alma no puede fundamentarse intelectualmente, así como tampoco son admisibles la concepción racional de Dios y las pruebas de su existencia. Todo esto conlleva una consecuencia importante, esto es, que habiendo negado a la razón capacidad para probar la inmortalidad del alma, Unamuno debe conformarse con una inmortalidad «fenoménica» (V, 70)<sup>23</sup>, la cual es correlativa a la falta de valor de realidad objetiva de la misma noción de inmortalidad y al carácter no racional de la creencia en la misma.

#### 4. LA FE COMO CREACIÓN TRANSCENDENTE

Ahora bien, si una fe racional no es sostenible, el hecho es que hay una fe volitiva y sentimental en la que se apoya el deseo de conocer para vivir siempre. Se trata de una fe contra-racional, es decir, una fe que se afirma en la oposición sin poder prescindir de ella. De ahí que la incertidumbre, que proviene del nihilismo de la razón, esté siempre presen-

21. En este capítulo es patente la influencia de Kant, quien afirma: «La razón nunca se refiere directamente a un objeto, sino sólo al entendimiento y, por medio de éste, a su uso empírico. La razón no *produce*, pues, conceptos (de objetos), sino que simplemente los ordena y les da aquella unidad que pueden tener al ser ampliados al máximo...» *Crítica de la razón pura*, A643/B671. Y Unamuno: «La razón ordena las percepciones sensibles que nos dan el mundo material, pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo apariencial, de sombras sin consistencia...» VIII, 134.

22. Opina Meyer que lo característico del irracionalismo unamuniano es «una profunda adhesión a la razón». o.c., 135.

23. Tal forma de inmortalidad sería, por lo demás, la más adecuada a la interpretación unamuniana de la relación de lo particular a lo universal en el hombre: una transcendencia hacia la inmortalidad nutrida del sentimiento de nuestra mortalidad. Sobre esto, cf. J. FERRATER MORA: *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, (B. Aires, 1944) reed. con algunas modificaciones, Madrid, 1985, pp. 57ss.

te en lo creído y sea necesario un elemento volitivo como punto de partida íntimo del creer (cf. VI, 91; IX, 143). Cabría decir que la incertidumbre presta, tanto al acto de creer como a lo creído, su peculiar carácter tético, aunque ello supone separarse del planteamiento de Unamuno, quien en este tema, como en otros de *S.T.V.*, no busca una explicación teórica, sino una «justificación pragmática» (VI, 100). Así pues, en cuanto ingrediente del creer la incertidumbre mantiene en tensión el vínculo entre el escepticismo total y el deseo de afirmar lo creído. Este vínculo produce la relación más positiva que la razón puede tener con la vida, porque nos hace vivir, aunque nos impida comprender<sup>24</sup>. Bajo este aspecto, lo propio del creer es un flotar entre el ser puro de la certeza absoluta y la pura nada de la duda absoluta (cf VI, 93). No es que la incertidumbre por sí sola dé sentido a la fe, sino que cuando se retoma la certeza del saber —el aniquilamiento de la conciencia personal— y la del creer —su pervivencia segura— en las fuentes de la experiencia humana, surge la incertidumbre como fundamento de un juicio de decisión, que es todo lo contrario del juicio de suspensión.

Por lo que respecta al elemento volitivo de la fe, por una parte, creer es ante todo querer creer; por otra parte, esto no es creer todavía, sino sólo el comienzo. Lo cual significa que el creer no se confunde con el querer, pero lo contiene como momento determinante suyo. «La fe es cosa de la voluntad,... o más bien otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento» (IX, 143). Lo decisivo es que la fe «se nos presenta en forma de conocimiento» (IX, 139)<sup>25</sup>, no sólo en el sentido vago de que «creer es una forma de conocer» (IX, 140), sino en el más preciso de que como tal forma necesita una materia en que ejercerse. Un creer puro, sin objeto, es mera posibilidad de creer. Esta forma de conocimiento se dirige en primer lugar al propio anhelo de pervivencia y lo formula, pues lo contra-racional no es lo absolutamente inexpresable, sino aquello que siendo de suyo ilógico puede ser revestido de forma lógica y por ende expresado.

Además de la incertidumbre, lo que distingue a la fe de otras formas de conocimiento es el ser fundamentalmente «un movimiento del ánimo» (IX, 143) hacia el objeto cuya presencia se hace inmediata a la conciencia. Esta inmediatez conlleva el sentimiento de la realidad de lo creído —que es una verdad práctica, según Unamuno—, pero esto no significa que la fe sea el sentimiento mismo. Entre otras razones, porque la fe se corresponde con el poder creador del hombre, no así el sentimiento, que asiente ante la evidencia de lo dado. Más bien, el sentimiento, en cuanto sentimiento del yo, es el suelo primordial sobre el que todo saber y creer acaece. Por lo demás, el poder creador del hombre está —como la fe— en la línea de la voluntad, pero no se identifica con ella, porque esta potencia no puede proporcionar a la fe la materia que necesita. Y dado que la voluntad no basta, entra en juego la esperanza, que determina a lo que sin ella sólo es fe potencial. Por una parte, Unamuno quiere poner de manifiesto que en el creer, además de las potencias anímicas del

24. Como se sabe, para Unamuno la razón no es nunca «razón vital»: «Ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital». VI, 90 Sobre este tema ha escrito R. WRIGHT: «La estructura semántica de la 'razón' en *El Sentimiento Trágico de la Vida*». CCMU. 24 (1976) 69-103. Del mismo autor: «La estructura semántica de la conciencia en *S.T.V.*», *Bulletin Hispanique*, LXXXVII, 34, Juillet-Décembre, 1985, 485-501.

25. Sobre la conexión entre el aspecto lógico y el aspecto afectivo de la fe en Unamuno, cf. p. ej., Nicholas G. ROUND, «On the logic of Unamuno Criticism: The problem of belief», *Volumen-Homenaje...*, 683-705.

hombre –inteligencia, voluntad, sentimiento– es preciso contar con un factor que las sobrepasa y, desde luego, no pertenece al esquema psicológico de las facultades. Por otra parte, tal factor es el que hace necesario introducir la dimensión temporal del porvenir. Inteligencia, voluntad y sentimiento pueden ejercitarse y explicarse por el presente. La esperanza, en cambio, hace referencia al porvenir y con tal referencia a la necesidad de no eliminar el tiempo. Ahora bien, si la esperanza es lo que determina a la fe, ésta a su vez es «la sustancia de la esperanza» (IX, 148). Se da un círculo, por tanto, entre fe y esperanza, el cual produce el «movimiento del ánimo» antes mencionado<sup>26</sup>.

Teniendo en cuenta todos estos factores, se hace plausible la afirmación de que «la fe crea, en cierto modo, su objeto» (IX, 143). Es decir, tanto el acto de creer como lo creído dependen de tal forma de la voluntad que con la conciencia del creer la forma del conocer está superada y se ha transcendido en el crear. Tal es la índole del juicio de decisión al que antes nos referíamos. No es la voluntad por sí sola la que crea el objeto (cf. IX, 143), sino el creer esperanzado sobre un fondo de incertidumbre salvadora<sup>27</sup>. Ciertamente, esto es lo que distingue el aspecto creador del creer de las metafóricas «creaciones de los sentidos». Creer en Dios es «querer que exista Dios y conducirse y sentir como si existiera» (IX, 144). Por una parte, ésta es una afirmación absoluta, en el sentido de que previamente se han rechazado los posibles datos objetivos en que apoyar esta querencia. Por otra parte, lo que significa la existencia de Dios en Unamuno es excesivamente complejo para los propósitos de este trabajo<sup>28</sup>. Con todo, es necesario mencionar, al menos, que «existir» requiere en este contexto la manifestación a la conciencia, y en tal sentido creer que Dios existe implica que *aparece* o *se muestra* en ella. Pero con ello no creamos a Dios de una vez, pues se requiere un constante querer para mantener la conciencia de fe, sin que el objeto llegue a realizarse nunca por completo. Éste se corresponde con el supuesto de que la fe se refiere a lo porvenir, mientras que el conocimiento se refiere, en sentido estricto, al presente (cf. IX, 142, 147s y X, 168). Sin embargo, esta distinción no es tan sólo temporal, ni mucho menos presupone una ruptura en el tiempo vivido, ya que en definitiva lo conocido ahora y lo creído y esperado se insertan en la unidad y continuidad de la conciencia, en la que el presente se anuda a un pasado recordado y a un futuro anticipado y proyectado.

Se trata, sobre todo, del modo de ser de los objetos correspondientes: del ser actual de lo presente y del ser posible de lo porvenir. El saber conoce sus objetos bajo la forma de la actualidad, mientras que el creer también conoce sus objetos, pero bajo la forma de la posibilidad. No es que el objeto de la fe sea, en cuanto creído, meramente posible en oposición a lo actual. Más bien, al determinarse el sentido de lo creído por su referencia al porvenir, tal sentido queda indefectiblemente revestido de la forma de la posibilidad. Y la esperanza es la condición de posibilidad de lo creído que, por lo mismo, es lo esperado. Esto es importante con respecto al papel de la imaginación en el creer, que Unamuno

26. Con palabras de García Bacca: «La auténtica esperanza está orientada hacia un futuro con *porvenir*..., con creaciones inexplicables.» o.c., 112.

27. A juicio de A. Guy, hay en Unamuno una oscilación «entre una visión negativista de lo real y el sentido de la esperanza trascendente.» cf. A. GUY: «La trama filosófico-teológica en *Del sentimiento trágico de la vida*», *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, 317-329, p. 317.

28. Fernández Turienzo afirma que Dios y la inmortalidad son ideales creados que carecen de realidad objetiva y en esto consiste su eficacia. cf. o.c., 178s.

expone bajo diferentes puntos de vista. La imaginación recrea, esto es, anticipa, lo porvenir, de suerte que no se trata de una construcción *ad libitum* carente de consistencia. Aquello en lo que se cree –la pervivencia en la conciencia personal, por ejemplo– es algo en sí mismo sustantivo, pero es un «en-sí-para-nosotros», en cuya fiabilidad está comprometido nuestro propio ser. Así puede Unamuno legítimamente introducir un «como si» cuando formula sin metáforas la fe en Dios y en la inmortalidad. En resumen, no basta el voluntarismo del creyente intelectual para hacer de la fe una forma de conocimiento; se precisa, además, un resorte de acción (cf. IX, 144) que supere la incertidumbre, conservándola. El ficcionalismo pragmático del obrar y sentir «*como si*» es la prueba moral de lo que por fe se conoce (cf. VIII, 138; IX, 144; XI, 191).

Por lo demás, en la misma medida en que el saber supone una acción de dominio sobre el objeto, el creer se caracteriza por una acción personificante sobre lo creído, la cual es determinante del contenido del creer bajo un doble aspecto. Por una parte, no se cree en lo impersonal, sino en algo personal y conciente; por otra parte, este elemento personal objetivo se antepone a la verdad que en el creer se asegura (cf. IX, 140 - 142). Desde ambas perspectivas, la acción personificante del creer no hace una referencia específica a la humanización de lo creído, sino más bien a su radicación en la conciencia y en el amor. Porque *personalizar* debe suponer ante todo *amar* y hacer que algo adquiera conciencia para nosotros. Así, «a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios» (VII, 108). La potencia personalizadora de la fe suple las carencias de la representación a la vez que produce la confianza propia del conocimiento pístico.

Saber y creer son, pues, dos formas de conocer que se asientan en el suelo afectivo del sentimiento de la vida, que es sentimiento de anhelo de pervivencia como conciencia personal; ambas contribuyen a hacer comprensible el trasfondo del *Sentimiento trágico*. En este punto es obligado hacer una breve referencia a la tensión permanente que constituye el modo de relación de estas formas de conocer y de sus intereses opuestos, tanto porque en esta tensión reside un aspecto fundamental del pensamiento de Unamuno cuanto porque la tensión misma es productora de conocimiento<sup>29</sup>. El conflicto entre lo racional del saber y lo contra-racional del creer, que es también la lucha de la conciencia humana entre lo limitado y lo ilimitado, forma el tejido existencial del conocimiento, el cual es así verdadero problema, por cuanto todo intento de deshacer el conflicto está abocado al fracaso.

Por consiguiente, no sólo el «conocer para vivir», sino la vida toda está entrelazada en esta oposición, que es a la vez un modo de estrechísima asociación (cf. VI, 89, 92). Siendo esto así, el saber y el creer operan como contrainstancias recíprocas, en «saltos mortales de pensamiento» (VI, 99), toda vez que lo propio de la vida de la conciencia es potenciarse más allá de los límites del pensar representativo, impelida por el deseo de racionalizar la vida y vitalizar la razón.

29. Como se sabe, Unamuno propone, ya en sus primeras obras, la afirmación alternativa de los contradictorios como pauta de conocimiento. Sobre el alcance metódico de este planteamiento, cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ: «Planteamiento ontológico del primer Unamuno», *Volumen Homenaje...*, 530ss.

Es ésta una tarea que se califica en términos ontológico-noéticos como progresiva diferenciación e incremento de conocimiento. En ella está comprometida la pervivencia de la conciencia personal, no como mera prolongación de conciencia, sino como aumento de la misma. Así pues, para percibir el sentido unamuniano de la «inmortalidad fenoménica» que puede desear el hombre, es preciso tener presente, por un lado, la dimensión de reflexividad que caracteriza a la conciencia y, por otro lado, el papel del conocimiento en el ejercicio de dicha reflexividad. Por este motivo, la eternidad no queda adecuadamente representada si se la interpreta como la quietud mental que acompaña a la contemplación de la verdad, ya que el conocimiento pleno destruye el avance de la reflexión y la dimensión de temporalidad en la que se asienta el anhelo humano de sobrevivir. Por el contrario, si la inmortalidad consiste en un aprender incesante acompañado del autosentimiento de la conciencia activa, la diferenciación cualitativa de sus contenidos mantiene el sentido de la continuidad de nuestra vida consciente. También desde este punto de vista el supremo placer del hombre es adquirir y acrecentar conciencia (cf. X, 167). En definitiva, el antagonismo entre el saber y el creer que articula la concepción unamuniana de S.T.V. es la lucha de la conciencia por lograr la máxima diferenciación en los modos de serse y autocomprenderse.