

UNAMUNO EN SU CONGOJA

Una interpretación de la figura y el pensamiento de Miguel de Unamuno a través del término central de su obra

I

INTRODUCCION

*Que estando la voluntad
de divinidad tocada
no puede quedar pagada
sino con divinidad.*

(JUAN DE LA CRUZ, *Poemas*)

*Il n'y a de repos pour l'esprit que dans
l'absolu, pour le sentiment que dans l'infini,
pour l'âme que dans le divin.*

(H.-F. AMIEL, *Journal intime*)

*La esencia de un ser no es sólo el empeño
en persistir por siempre, como nos enseñó
Spinoza, sino, además, el hambre y sed de
eternidad y de infinitud.*

(UNAMUNO, *Del sentimiento trágico*)

A la luz de las palabras del místico poeta Juan de la Cruz con que encabezamos estas consideraciones sobre Miguel de Unamuno, que tanto gustara de citarlo e incluso de compararlo con los grandes clásicos de la historia de la filosofía, como Descartes o Kant, se nos abre una nueva dimensión en vistas a comprender la problemática de la existencia humana tal como se analiza en la obra capital del filósofo de Salamanca, *Del sentimiento trágico de la vida*.

Las palabras de Juan de la Cruz, como las que continúan de Amiel y las del propio Unamuno, no son en realidad otra cosa que una versión de la conocida frase agustiniana: *Fecisti nos, Domine, ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*. En todas estas versiones de la tan citada frase agustiniana se da expresión a la tendencia que el Platonismo descubriera en el dinamismo interior de todo ser hacia el Ser supremo. Juan de la Cruz añade empero una relación también al *terminus a quo*, a la fuente y origen de tal tendencia dinámica, de tal *motus*, con lo que re-

dondea el círculo total que enmarca, polarizándola, toda existencia, que es concebida aquí como un movimiento en torno a Dios: "De Dios a Dios", como titulara Unamuno el capítulo VIII de su obra.

La existencia humana queda dentro de esta concepción como enrolada en este movimiento circular de todos los seres. Sólo el hecho de ser el hombre un ser consciente añade a su dinamismo interior una particularidad especial. Esta particularidad que significa su capacidad cognoscitiva y reflectiva por parte del ser humano hace que cada individuo pueda tomar conciencia de su ser y existir, de modo que en tal toma de conciencia se tenga que dar una como revelación de Dios, del Dios vivo que "vive en nosotros", y en el que también nosotros "vivimos, nos movemos y somos", ya que El está en nosotros "como hambre que de El tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer"¹.

El descubrimiento de la propia subjetividad por parte de cada individuo-sujeto, la toma de conciencia de su propio ser individual, tiene lugar según Unamuno —como también según los filósofos existencialistas— en una "crisis" o "Sorge", como la llama Heidegger, por la que el hombre se "enfrenta con la nada". Esta crisis, consistente en una "Begegnung mit dem Nichts" (Helmut Kuhn), en un "encuentro con la nada", despierta en el sujeto individual humano una toma de conciencia de su condición de "alienado", o —si preferimos adelantar ya el punto que caracteriza la concepción del alienamiento por parte de Unamuno, como más tarde también en Xavier Zubiri, diferenciándolo del alienamiento tal como lo conciben los filósofos existencialistas— diremos mejor "religado". Ya tendremos ocasión de aclarar este concepto en su lugar, al hablar del tema "La Religión" en la segunda parte de este trabajo. De momento nos interesa sólo poner de manifiesto toda una serie de semejanzas existentes entre el camino unamuniano y el existencial en el descubrimiento de la propia subjetividad, por parte de cada individuo consciente, incluso dentro de diferencias terminológicas que nos habrán de llevar después al descubrimiento en las mismas de profundas diferencias de contenido también.

No sólo el resultado del encuentro del hombre individual con la nada tiene en la obra de Unamuno un nombre propio que lo perfila y caracteriza, si bien dentro de toda una serie de notas comunes con el Existencialismo, puesto que —repetimos— en ambos se trata de un eslabonazo que despierta en el sujeto individual una toma de conciencia de la propia subjetividad, mediante la apercepción vivencial de la propia alienación. El

¹ *Del sentimiento trágico de la vida*, capítulo octavo: *Obras completas de Don Miguel de Unamuno* de las editoriales Vergara y Afrodisio Aguado, 16 volúmenes, Barcelona y Madrid 1950-1964, vol. IV, pág. 602. Siguiendo el uso ya generalizado, citaremos en lo sucesivo según esta edición, indicando entre paréntesis y en el texto mismo con números romanos el volumen y con cifras árabes la página.

mismo encuentro con la nada, la crisis, ha sido designado también por Unamuno con un nombre propio que igualmente nos ha de hacer descubrir diferencias individuantes en la concepción unamuniana, dentro de sus semejanzas con la concepción existencialista. Unamuno llama a la vivencia de la nada con los nombres de "sentimiento trágico de la vida" y "congoja", nombre este segundo que nos recuerda —y por ello puede ser fácilmente confundido con él— la "angustia", *Angst*, del Existencialismo kierkegaardiano, con la que no deja de tener toda una serie de puntos característicos comunes, como vamos a tener muy pronto ocasión de ver.

La palabra "congoja" ha sido con excesiva ligereza interpretada en el sentido de "angustia", con toda la constelación de significados que pesan sobre este término desde su uso por parte de románticos y existencialistas sobre todo. Y esto, tanto por parte del investigador español que se ha ocupado en la obra de Unamuno, como por parte de sus traductores a otras lenguas, quienes sin reparo alguno han traducido constantemente la palabra "congoja" por los equivalentes de "angustia" en los diversos idiomas (*angoisse, anguish*, etc.). Los alemanes siguen todavía traduciéndola por *Angst*, aunque no falta quien prefiera el término mucho menos preciso *Kummer* (preocupación, cuidado). El primero de estos términos alemanes desfigura la "congoja" unamuniana al hacerla idéntica con la angustia existencial, con la que sólo tiene ciertas características comunes frente a otras muchas muy propias; el segundo término, *Kummer*, la trivializa descargándola de toda su profunda significación metafísica. En realidad no existe que sepamos un término alemán capaz de traducir en su hondo sentido la palabra "congoja".

Bien es verdad que, como ya hemos apuntado, el término "congoja" encierra en su comprensión toda una serie de conceptos comunes con los que entran en la comprensión del término "angustia", según es usado por los autores románticos y existencialistas: *encuentro con la nada*, que lleva a la *conciencia de la propia alienación* por parte del sujeto individual, al que sume consecuentemente en una *desesperación* que se traduce incluso psíquicamente en la sensación de una especie de *vértigo* o *mareo*, producido por encontrarse el sujeto a sí mismo suspendido en el vacío, sin un terreno firme por tanto que sirva de punto de apoyo seguro a su existencia y le marque un camino. De aquí la necesidad, además, del *salto en el vacío* a la hora de tomar decisiones vitales concretas en uso de su libertad individual, dado que falta toda base que pueda servir de fundamento a un criterio de elección entre las muchas posibilidades que en cada instante se le ofrecen al individuo concreto humano, posibilidades que en un terreno movedizo se presentan como absurdas. En todos estos puntos se da una semejanza innegable entre la situación que designa el término "angustia" y la designada por la palabra "congoja" en la obra de Unamuno.

No obstante todas estas analogías entre los términos "angustia" y "congoja", y mucho más allá de ellas, reviste este segundo concepto en los

escritos de Unamuno un significado muy especial, hasta aquí ignorado. En primer lugar, porque la "crisis" de Unamuno no es de carácter ético; no radica en los principios de acción solamente. No se trata de una concepción del hombre que se encuentra en la necesidad de realizarse en la acción, al tiempo que descubre la inseguridad de la misma acción, como ocurre en el Existencialismo. De lo que se trata en Unamuno es de una crisis auténticamente ontológica, en la que se remueve el fundamento más profundo del ser —y no meramente el del humano actuar—. Bien es verdad que el ser humano se realiza según el Existencialismo en el obrar libre, que el individuo determina su ser por medio de su actuar, de modo que el problema ético entraña también consecuencias de orden óntico. Pero en Unamuno el problema es primaria y fundamentalmente de orden óntico, como se verá claramente en su lugar, al tratar de "El conato del 'yo' y el ser".

Tampoco la "nada" que descubre Unamuno es la descubierta por el Existencialismo. Aquí nos encontramos ya en la segunda diferencia que distingue la "congoja" unamuniana de la "angustia" existencial. Pues la causa de la crisis unamuniana no radica en esa como amenaza de aniquilamiento que se levanta frente a la existencia intentando continuamente destruirla; no está en la muerte —como siempre se ha afirmado, quizás como consecuencia de haber sido aplicado a Unamuno continuamente el clisé existencialista a la hora de interpretar su crisis—, sino en la misma constitución óntica del ser "por participación" y no "en plenitud", no siendo la "nada" aquí por tanto *néant néantissant* (Sartre), sino lo contrario de "todo", de "plenitud". De aquí surge una crisis que no es miedo a la muerte, sino el desencanto de lo temporal, limitado, finito: un "vacío" que quiere ser llenado, un hambre y sed que quieren ser saciadas. Naturalmente habla Unamuno de la muerte, y su obra puede ser considerada como "meditatio mortis", pero la muerte no es otra cosa que un eslabonazo que sacude la conciencia dormida al anticipársele mentalmente al sujeto, haciéndole ver la caducidad de su ser y despertando en él la toma de conciencia de ese vacío y el hambre y sed de ser en plenitud, que abomina la propia "nada". Incluso en el caso de que el hombre no hubiese de morir, sentiría la "congoja" al palpar las limitaciones que radican en su ser mismo, que no es absoluto como postula su hambre interior. También este punto será considerado con mayor amplitud al estudiarse el "conato" del "yo", consecuencia de la dialéctica del "todo" o "nada" en que radica el problema ontológico de la crisis unamuniana.

Los dos puntos que acabamos de resumir están estrechamente ligados a un tercero, el que más claramente pone de manifiesto la diferencia que media entre la "congoja" unamuniana y la "angustia" existencial: la naturaleza de la alienación, o "religión", que es el nombre propio que recibe en la obra de Unamuno, según hemos apuntado ya. Tanto en la concepción unamuniana como en la concepción existencialista consiste la alienación

humana en falta de seguridad existencial, de terreno firme, de "patria". Pero, mientras en el Existencialismo, como también ya en el Romanticismo, la falta de "signos" en el mundo sume al individuo en una soledad desesperada, en Unamuno es precisamente el dolor humano universal, comunitariamente compartido por cuantos son conscientes del mismo, el elemento que aúna a los individuos todos en una comunidad humana, creando unos lazos de solidaridad indestructibles, como indestructible es la base de los mismos: la *expatriación* de todos cuantos se sienten trágicamente ligados a fuerzas que determinan su ser. Y la misma expatriación, que para el Existencialismo, como también ya para el Romanticismo, es en último término fuente de desesperación angustiada sin otra salida lógica que el suicidio o la resignación cínica al absurdo de una existencia sin sentido, es para Unamuno una fuente de esperanza, por cuanto descubre que la alienación no es otra cosa que el lazo metafísico que engarza el ser individual de cada sujeto humano en el principio de todo ser, en Dios, a cuyo seno lanza esta conciencia de dependencia de cuantos andan errantes, itinerantes hasta encontrar refugio en El, que es padre y patria de esa comunidad humana acongojada que acabamos de describir. La alienación considerada así está pues mucho más cerca del concepto cristiano de "viator" que de la desesperación irremediable del ateísmo moderno.

Resumiendo: no nos encontramos en la "congoja" unamuniana frente a una "cerrazón total del sujeto humano" (Kierkegaard), que se encuentra "arrojado" (Heidegger) en un mundo "carente de todo signo" (Sartre); ni se trata en ella de una desesperada toma de conciencia de la propia libertad en el absurdo, como consecuencia de todo ello. En cuanto "conscientia" es la "congoja" unamuniana por el contrario sentimiento de "compasión", como se señala en el mismo prefijo "co-", que habla de "solidaridad", y "elevación" de cada individuo así solidarizado con sus semejantes y con el Cosmos todo, al principio religador de su ser, a Dios.

Como origen etimológico de la palabra "congoja" señala Nebrija las palabras latinas "angor" y "anxietas"³. Unamuno parece ser consciente de esta etimología cuando imprime a este término en su uso un dinamismo de ansiedad y búsqueda, ansiedad y búsqueda que, por otra parte, presenta como un reconocimiento de su radical impotencia metafísica por parte del hombre, de los individuos unidos en el mismo dolor compartido en común, para elevar un clamor común a Dios. "Estoy convencido —escribe Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*— de que resolveríamos muchas cosas si saliendo todos a la calle, y poniendo a la luz nuestras

³ La misma etimología que ya en 1492 señalara Nebrija para la palabra "congoja", repite en 1611 SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, añadiendo como origen griego el término *αγκω*, *constringo*, *coerceo*.

penas, que acaso resulten una sola pena común, nos pusiésemos en común a llorarlas y a dar gritos al cielo y a llamar a Dios. Aunque no nos oyese, que sí nos oiría. Lo más santo de un templo es que es el lugar en que se va a llorar en común" (IV, 474).

También en nuestros días señalan Vicente García Diego y Joan Corominas en sus diccionarios etimológicos³ el carácter especial que diferencia la palabra "congoja" de la palabra angustia, al valorar el prefijo "co-". García Diego pone el origen etimológico de la palabra "congoja" en "co-angustia". La misma etimología da Corominas, aunque haciendo notar que la palabra latina "co-angustia" se convierte en la española "congoja" a través de la catalana "congoixa".

El uso de esta palabra a través de toda la literatura española ha sido muy variado. En general puede decirse que el significado que perdura como una constante se aparta del sentido originario que señalan los diccionarios etimológicos, usándose la palabra "congoja" como sinónimo de "aflicción", "tristeza", "pesar", "dolor", "sufrimiento" en grado de intensidad fuera de lo común. Unamuno parece restituir la palabra a su significado originario, dándole al propio tiempo un nuevo matiz que resume en síntesis el contenido de su pensamiento filosófico. Este uso de palabras en sentido originario, bastante frecuentemente en contradicción paradójica con el significado que les da el uso normal, es fenómeno muy corriente en el filólogo y filósofo de Salamanca, que supo chocar a los lectores con títulos como "sentimiento trágico de la vida", "agonía del Cristianismo", etc.

Quizás la originalidad terminológica unamuniana haya sido la barrera que ha vedado el camino del investigador hacia la comprensión recta de su obra. El resumen que hemos adelantado de las notas que en común o en contraste con la "angustia" existencial perfilan la "congoja" unamuniana, caracterizándola en su significado especial propio, pone ya de manifiesto una perspectiva distinta de la generalmente admitida para enjuiciar el núcleo central del pensamiento filosófico de Unamuno. No está el tema central de su inquietud filosófico-religiosa en un mero deseo de inmortalidad. Este problema es sólo la superficie —y como tal, la primera apariencia que salta a la vista del lector superficial— de un problema de raíces ontológicas mucho más profundas.

No queremos negar con estas afirmaciones el hecho de que el deseo de inmortalidad es uno de los temas capitales de la obra de Unamuno; que se repite continuamente en sus escritos. Lo que negamos es que sea esta preocupación el tema central —único, se ha llegado a decir— de su creación filosófico-literaria. Es indudable que Unamuno habla continuamente en sus ensayos, en sus novelas, en sus poemas, de la muerte y de

³ VICENTE GARCÍA DIEGO: *Diccionario etimológico*, Madrid 1954; JOAN COROMINAS: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid 1961.

un ansia humana de supervivencia (que es algo más que un mero instinto de conservación, según tendremos que ver). Pero lo que con ello intenta realmente Unamuno es hacer surgir, con conciencia de una "misión socrática" (Cruz Hernández), en cada individuo humano ese "encuentro con la nada" que ha de llevar, con palabras del propio Unamuno, "a los individuos y a los pueblos a la madurez espiritual". Se trata de una sacudida de las conciencias dormidas que les haga comprender el "vanitas vanitatum".

Se debe a los trabajos de un alemán, E. R. Curtius⁴, el descubrimiento y valoración positiva de este punto del ansia de inmortalidad en la obra unamuniana; tanto lo valora, que desde él se viene considerando a Unamuno en Alemania como el Filósofo del deseo de inmortalidad, consideración que irradia después de Alemania a otros países e informa la investigación unamuniana incluso de lengua española, como vamos a ver muy pronto. Ya antes de Curtius había visto M. Legendre en Unamuno un "apologeta del más allá"⁵, mientras E. L. Marshall⁶ y Salvador de Madariaga⁷ intentaban presentárnoslo como típico ejemplo del conflicto en que había entrado la fe cristiana como consecuencia del positivismo reinante en nuestra época.

Admitida esta simplificación de la temática central de la obra unamuniana, se puede interpretar muy bien la tragedia de la existencia humana y la "congoja", según hace Joan Manyà, como la consecuencia lógica de dos premisas en que según él se debate el pensamiento de Unamuno:

- a) el deseo humano de inmortalidad
- b) el convencimiento racional de lo absurdo que es un tal deseo

Según Manyà, Unamuno nos presenta al hombre en una conciencia conflictiva que nace por una parte del deseo vivido de inmortalidad y por otra de la convicción de que es imposible ver realizado un tal deseo, siendo el constitutivo del sentimiento trágico de la vida para él una lucha entre el *desear* y el *saber* humanos⁸. Visto así el problema es lógico con-

⁴ ERNST ROBERT CURTIUS: *Kritische Essays zur Europäischen Literatur* (artículo *Unamuno*) e Introducción a la edición alemana de *Del sentimiento trágico de la vida*, Munich 1925.

⁵ M. LEGENDRE: *El sentimiento religioso en la España de nuestros días según Miguel de Unamuno*, La Revista Quincenal, Madrid-Barcelona-París, 4 (1918), páginas 301-314 y 503-513; *La religión de Miguel de Unamuno*, La Revista Quincenal, 5 (1919), págs. 19-36; *Don Miguel de Unamuno*, Rev. des Deux Mondes, 9 (1922), págs. 667-684.

⁶ E. L. MARSHALL: *Unamuno y el sentimiento de la inmortalidad*, Atenea, 1 (1924), cuaderno 1, págs. 6-22.

⁷ SALVADOR DE MADARIAGA: Introducción a la traducción inglesa de *Del sentimiento trágico de la vida*, Londres 1921; *The genius of Spain and other essays on Spanish contemporary literature*, Oxford, Clarendon Press, 1923; *Semblanzas literarias contemporáneas*, Barcelona, Cervantes, 1924.

siderar a Dios dentro del marco del pensamiento unamuniano como el elemento garantizador de la inmortalidad del hombre. Así lo cree por ejemplo Julián Marías⁸.

De la simplificación de la problemática unamuniana que acabamos de diseñar surge la gran polémica en torno a su figura, sobre todo en lo que toca al problema de su heterodoxia. Y si se nos permite también a nosotros simplificar al juzgar la voluminosa bibliografía aparecida en las últimas décadas sobre Unamuno, podremos dividirla en dos grupos, según se haya prestado atención preferente a la primera o a la segunda de las dos premisas señaladas por Joan Manyà. El autor que se fija con Curtius sobre todo en la primera premisa del conflicto entre el *desear* y el *saber* humanos, en el grito lanzado por Unamuno al querer ver al hombre inmortal, no dudará en constituir al Rector de Salamanca en "el último gran defensor de la fe que ha dado la nación española", por medio del cual se vuelve al fin a hablar de nuevo "en medio de la ilustrada, escéptica y superrefinada Europa", de las exigencias eternas del alma humana en su búsqueda religiosa; y esto, "con la fuerza de una pasión que no se avergüenza ni de las burlas del sano entendimiento humano, ni del proceder cauteloso de la sabiduría académica"¹⁰. Unamuno aparece, visto así, como un auténtico "précurseur de l'existentialisme chrétien, de nuance non conformiste"¹¹.

En el cuarto volumen de su obra *Littérature du XX^e siècle et Christianisme*¹² dedica Charles Moeller un estudio a Unamuno que titula "Miguel de Unamuno o la esperanza desesperanzada", juego de palabras muy semejante al que emplea Pedro Laín Entralgo en el capítulo que dedica a

⁸ JOAN MANYÀ: *La teología de Unamuno*, Barcelona, Vergara, 1960, págs. 42 y 48.

⁹ JULIÁN MARIAS: *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, págs. 147 y 149.

¹⁰ E. R. CURTIUS: Introducción a la edición alemana de *Del sentimiento trágico de la vida*, págs. X y XIII.

¹¹ ALAIN GUY: *Miguel de Unamuno, pèlerin de l'Absolu*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, Salamanca, I (1948) 75-102; *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, tomo 2.º (*Époques et auteurs*), Toulouse 1956; *Unamuno*, París, Éditions Seghers, 1964. En la *angustia unamuniana* ve Alain Guy un adelanto de lo que había de ser la novela existencial de la postguerra: Sartre, Camus, Faulkner.

También R.-M. ALBÉRÈS compara en su libro *Miguel de Unamuno* (París, Édit. Universitaires, 1957) a Unamuno y su *sens de la mort* con Lawrence, Péguy, Malraux, Camus, Sartre, por cuanto todos estos autores convierten la novela de un mero medio del arte de estilo y descripción, en una interrogante acerca de los problemas cruciales del hombre. Según Albérès, Unamuno pertenece a la "Generation de 1898", entendiéndose por tal un grupo de "intellectuels en révolte contre un excès d'intellectualité", movimiento que según el autor francés no tuvo lugar sólo en España, sino en toda Europa, excepto Alemania. En Italia está representado por Giovanni Papini, en Francia por Charles Péguy, en Inglaterra por G. K. Chesterton.

¹² Éditions Casterman, Paris-Tournai, 1954, tomo 4.º: *L'espérance en Dieu Notre Père*.

Unamuno en su obra *La espera y la esperanza*¹³. Con frecuentes citas tomadas de Curtius, vuelve Moeller a valorar en nuestros días el deseo unamuniano de inmortalidad como un auténtico testimonio de fe en nuestro mundo "puramente humano", *rein menschlich*, como él mismo subraya en alemán. Esta valoración es más o menos la misma que Julián Marías hace al escribir en el estudio sobre Unamuno con que encabeza su obra *La filosofía española actual*:

Este afán de perduración constituye el núcleo de la pretensión de Unamuno. Y aquí encontramos ya una diferencia real y no buscada entre él y sus coetáneos: el horizonte de ultimidades o postrimerías que determina toda vida y le da su sentido se había "socializado", por decirlo así, en la época decisiva para Unamuno; la Humanidad, la Cultura y la idea de Progreso —todo con mayúsculas— habían venido a convertirse en horizonte escatológico del hombre europeo de fines del XIX y principios del XX. Unamuno, por el contrario, reivindica —con una fuerza, una originalidad y una emoción desconocidas en su tiempo— la vida perdurable, individual y personal, como único afán de todos los hombres¹⁴.

Fijémosnos ahora por el contrario en la segunda de las premisas en que ve Manyà debatirse el pensamiento de Unamuno: en la convicción racional de que tal deseo humano de inmortalidad es absurdo; entonces se nos aparece Unamuno como un "hereje". No sólo ya en el sentido *religioso* y propio de la palabra fue Unamuno un hereje, sino incluso también en el sentido *filosófico*, ya que, como escribe el propio Marías en otro estudio dedicado unos años antes a Unamuno, "a Unamuno le faltó la fe: no sólo la fe religiosa *sensu stricto*, la fe en la verdad total de la religión cristiana, sino también la fe en la capacidad de la razón humana para llegar a entender; y le faltó también la espléndida humildad que venera la verdad no comprendida, a la que no quiere ni puede renunciar"¹⁵.

Salvada una serie de trabajos que intentan valorar positivamente la obra de Unamuno en el sentido apuntado más arriba, al comentar la línea de quienes se han fijado en la primera premisa formulada por Manyà¹⁶,

¹³ Madrid, Revista de Occidente 1957, capítulo 1.º de la parte 4.ª: *La Esperanza en la España contemporánea*. El título de este capítulo es: "Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada". La inversión de términos que Lafn hace tiene sin duda una intención polémica, que no ha encontrado eco alguno, que sepamos, por parte de Moeller. En realidad las tesis sostenidas por ambos autores son muy semejantes.

¹⁴ JULIÁN MARÍAS: *La filosofía española actual*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1948, pág. 40.

¹⁵ JULIÁN MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, págs. 151-152.

¹⁶ Coincide precisamente con la estancia de Moeller en España para recoger el necesario material y documentación de su trabajo sobre Unamuno, la aparición de toda una serie de trabajos que valoran positivamente su inquietud filosófico-religiosa y cuyos autores están más o menos en relación con Moeller. Así el artículo de JOSÉ LUIS ARANGUREN: *La actitud ética y la actitud religiosa*, publicado en Cuadernos

hay que reconocer que la investigación española ha tendido a fijarse mucho más en el segundo aspecto del pensamiento unamuniano, en la segunda de las premisas entre las que, según Manyà, se debate su pensamiento filosófico-religioso. Al mismo tiempo, de un modo consciente o inconsciente, ha intentado el español que se ha acercado a la obra unamuniana ejercer una apologética contra la duda en que Unamuno se debate, desarrollando toda una argumentación en pro de la concepción cristiana de las postrimerías del hombre, o al menos en contra de lo que ha considerado las "objeciones" de Unamuno contra tal concepción cristiana. Los que se han acercado a Unamuno en este sentido apologético, aparte de no haberse tomado siempre la molestia de una atenta lectura de su obra —como exige el más mínimo sentido de honradez, si no ya científica, si quiera humana— se limitaron a enfrentar una serie de afirmaciones de sus escritos convertidas más o menos en un lugar común, sacadas de su legítimo contexto e intención, con unos principios neotomistas no siempre aplicables a la problemática puesta en cuestión por Unamuno¹⁷ o, en otras ocasiones, con los postulados de la Escuela de Ortega, o Escuela de Madrid, como también se la ha llamado, incapacitados radicalmente para comprender la tradición española que tan fuertemente había operado en la formación del pensamiento de Unamuno¹⁸.

Hispanoamericanos, 54, Madrid 1954, el artículo que hemos mencionado ya de Pedro Laín Entralgo, etc. A este movimiento se había adelantado la Universidad de Salamanca, que desde 1948 publica los Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, con interesantes estudios y abundante información bibliográfica. El profesor García Blanco, su fundador y director hasta su muerte, además de dirigir la edición de sus obras completas, dedicó interesantes estudios filológicos a Miguel de Unamuno y su obra (*Don Miguel de Unamuno y la lengua española*, Salamanca 1952; *Miguel de Unamuno y sus poesías*, Salamanca 1954; *El mundo clásico de Miguel de Unamuno*, Madrid 1960, entre otros). En Salamanca también prepara Armando Zubizarreta su tesis doctoral y otras publicaciones de que hablaremos al tratar de los estudios biográficos.

En sentido positivo se valora también la obra unamuniana en los trabajos publicados, también en lengua española, en América. Dignos de destacarse son las obras de GARCÍA BACCA: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, tomo 1.º, Caracas 1947; AGUSTÍN ESCLASANS: *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Juventud, 1947; SERRANO PONCELA: *El pensamiento de Unamuno*, México 1953; BLANCO AQUINAGA: *El Unamuno contemplativo*, México 1959; EDUARDO ORTEGA Y GASSET: *Monodólogos de Don Miguel de Unamuno*, Nueva York 1958. Por fin, siguen esta misma línea de valoración positiva de la inquietud filosófico-religiosa unamuniana los trabajos, aparecidos en Madrid, del P. OROMÍ: *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, y de LÓPEZ MORILLAS: *Intelectuales y espirituales*, Madrid 1961.

¹⁷ Además del libro citado de Joan Manyà, juzgan a Unamuno en este sentido: P. ITURRIOZ: *Crisis religiosa de Unamuno joven*, Razón y fe, 130 (1944), págs. 107 ss.; J. M. CIRARDA y LACHIONDO: *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno*, Vitoria 1948; VICENTE MARRERO: *El Cristo de Unamuno*, Madrid, Rialp, 1960; J. M. SÁNCHEZ RUIZ: *El irracionalismo gnoseológico unamuniano*, Estudios Filosóficos, 27 (1962) págs. 219-253; N. GONZÁLEZ CAMINERO: *Unamuno*, Comillas 1948, entre otros.

¹⁸ Así por ejemplo, las obras citadas de Julián Marías, a las que hay que añadir su libro más reciente *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid, Revista

Un estudio objetivo sobre Miguel de Unamuno exige como condición previa a la comprensión de su pensamiento el conocimiento de la obra de don Juan Manuel y de Jorge Manrique, de Tirso de Molina y de Calderón, de Luis de León, Ignacio de Loyola, Teresa de Avila, Juan de la Cruz, etc. Sólo entonces es posible una recta interpretación de la teoría del conocimiento humano que sirve de base filosófica a las teorías que en materia de religión o de antropología formula a través de sus escritos el Rector de Salamanca; sólo entonces es posible también una recta interpretación de la exigencia interior que late en todo sujeto individual humano según Unamuno, "la pretensión de Unamuno", como la ha llamado Julián Marías¹⁹, base de la problemática vital unamuniana y clave necesaria para entender bien la relación entre sujeto y mundo externo dentro de ella, con todas sus consecuencias de carácter social, político y religioso; sólo así, en fin, es posible entender el lenguaje unamuniano, esa serie de conceptos con que Unamuno opera constantemente al formular todas las teorías antedichas a través de sus escritos: *realidad, sueño, nada, todo, duda, duelo, agonía, congoja*... El recto entendimiento de este lenguaje tan propio de Unamuno, es, repetimos, requisito indispensable para poder interpretar su talante vital. Y su empleo por Unamuno está mucho más cerca del que hicieran los clásicos de las letras castellanas que el que hace en nuestros días la filosofía existencial y la misma filosofía marxista. De aquí la necesidad imperante de acudir a aquella fuente para interpretarlo.

Prescindiendo de una recta interpretación de estos conceptos no es difícil tachar innumerables afirmaciones unamunianas de contenido netamente tradicional castellano —lo que no significa, ni mucho menos, *reaccionario*—, de subjetivismo, ateísmo, agnosticismo... Y, en consecuencia, no es difícil tampoco llegar a una interpretación de la "congoja" de Unamuno como un salto angustioso de la fantasía a la realidad, del Dios deseado al Dios real, del deseo de inmortalidad que "crea" a Dios, a la realidad que choca con tal deseo y destruye tal creación. Así lo han visto en nuestros días Andrés Tornos²⁰ y J. A. Collado²¹. No es nueva esta interpretación. Ya en 1928 había visto Daniel Rops en Unamuno, a quien comparaba con Pirandello, un conflicto vivido entre "le réel et le rêve, le paraître et l'être"²². Y sin aludir al término "congoja" como resu-

de Occidente, 1955; JOSÉ LUIS ARANGUREN: *Sobre el talante religioso de Unamuno*, Arbor, 11 (1948) págs. 483-503, artículo que incorpora a su libro *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Madrid 1952; PEDRO LAÍN ENTRALGO: *El Otro como invención del yo: Dilthey, Lipps, Unamuno*, 5.º capítulo del tomo 1.º de su libro *Teoría y realidad del Otro*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, etc.

¹⁹ Título de uno de los artículos que Marías dedica a Unamuno en el libro citado *La filosofía española actual* (págs. 39 ss.).

²⁰ ANDRÉS TORNOS: *Angst und Subjektivität in Unamunos Philosophie*, Munich 1960.

²¹ J. A. COLLADO: *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962 (tomo 34 de la Biblioteca Hispánica de Filosofía).

²² DANIEL ROPS: *Carte d'Europe*, París, Perrin et Cie., 1928.

men de la actitud vital unamuniana ya Manyà recoge esta interpretación del conflicto existencial de su pensamiento, resumiéndolo en las dos premisas que hemos analizado más arriba. La misma interpretación de Julián Marías, considerada aún hoy como “clásica” y “actual”²³, no está distante de esta concepción, pues también Marías ve el conflicto existencial unamuniano como un choque entre su “pretensión” y su deseo de “saber” si esa pretensión se verá o no cumplida, ya que a Unamuno, según Marías, no le bastaba con “creer”, con su “fe deficiente”²⁴.

No ha faltado por otra parte quien interprete la “congoja” unamuniana en sentido ético —como consecuencia de un complejo de culpabilidad. Así, entre otros autores, Serrano Poncela²⁵ y Sánchez Arjona²⁶. Vicente Marrero, que toma esta interpretación de Sánchez Arjona, ilustra bellamente esta teoría con la descripción de un nexo de causalidad entre un desoimiento por parte de Unamuno de su “vocación al sacerdocio” y un tal complejo de culpabilidad o pecado²⁷.

Bien es verdad que Unamuno trata de la culpa humana y no sólo para hacer notar esta problemática del protestantismo, en la que es cierto que se fija en el capítulo IV del *Sentimiento trágico*. Unamuno habla también de pecado en relación con el conocimiento, con la toma de conciencia. Y aquí se podría ver una semejanza entre Miguel de Unamuno y Sören Kierkegaard. Así afirma en este sentido el protagonista de *Niebla*, Augusto, que “saber es pecar”, como Kierkegaard establece la igualdad en signo contrario al equiparar *inocencia* con *inculpabilidad*. Si tenemos en cuenta por otra parte, sin embargo, el concepto unamuniano de “conocer”, “saber”, “tomar conciencia de algo”, podremos ver que la dependencia unamuniana está mucho más ligada también en este punto a nuestros clásicos que a Kierkegaard. La “toma de conciencia” es considerada por Unamuno como una “enfermedad” del individuo humano en *Del sentimiento trágico*, por cuanto constituye el principio de la “congoja”. Unamuno identifica la “toma de conciencia” por parte de cada hombre individual y concreto con el “serse”, con el hacerse a sí mismo, con el proceso de auto-realización que constituye el descubrimiento de la propia subjetividad y la realización, afirmación de la misma. Este proceso, que constituye la fase negativa de la “congoja” y su aspecto doloroso, es como un nuevo nacimiento del hom-

²³ Prueba de la actualidad de que goza aún la obra de MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, es la reciente edición de la misma llevada a cabo por la Editorial Gustavo Gili (Barcelona 1968), de excelente presentación, con muy buenas ilustraciones y dos cortos apéndices nuevos. Precisamente nos alcanza esta nueva edición de la obra de Marías al escribir estas páginas.

²⁴ JULIÁN MARÍAS: *La filosofía española actual*, artículo citado sobre “La pretensión de Unamuno”, pág. 43.

²⁵ SERRANO PONCELA: *El pensamiento de Unamuno*, México 1953, págs. 137-138.

²⁶ SÁNCHEZ ARJONA: *La idea de pecado en los filósofos españoles contemporáneos*. Unamuno, Madrid 1958, pág. 17.

²⁷ VICENTE MARRERO: *o. c.*, págs. 59-61.

bre —lo que Unamuno llama en *Amor y Pedagogía* “bacillus individuationis”— y, en cuanto tal nuevo nacimiento, “pecado” en el sentido calderoniano de “el mayor delito del hombre”, “el haber nacido”. Hay aquí pues mucho más de Calderón que de Kierkegaard. Ni en Calderón ni en Unamuno se trata pues del pecado teológico concebido por Kierkegaard a modo protestante, entre miedos y temblores. Es más; Unamuno ni cree siquiera en tal pecado, por no poder concebir un pecador responsable, como se deduce de su comentario a las palabras de Cristo “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Luc. 23, 34):

Y ningún hombre que ofende a Dios o a su prójimo sabe en realidad lo que hace (IV, 517 y 654).

Una valiosa aportación a la recta interpretación de la figura y de la obra de don Miguel de Unamuno han sido las diferentes biografías aparecidas en los últimos años. No han faltado autores que han escrito movidos por prejuicios personales más que por un afán auténticamente científico, presentándonos en sus estudios sólo las sombras del carácter de Unamuno, que aparece en ellos como poseído de un orgullo y egoísmo pueriles, de una impaciencia e intransigencia extremas, como incapaz de todo diálogo, incapaz de convivencia, insoportable en una palabra²⁸. Junto a estos trabajos, sin embargo, nos encontramos con toda una serie de obras bastante bien documentadas, gracias a las cuales nos es posible hoy reconstruir la línea seguida por la vida y por el pensamiento unamunianos en sus diversas crisis. Y, según esta línea, nos es posible también distinguir las diversas épocas que se han dado en él. Es entonces, tras haber sido diseñada esta línea y distinguidas las épocas o períodos que encierra, cuando encuentran explicación adecuada las tan criticadas contradicciones de Unamuno y, juntamente con ellas, las frecuentes afirmaciones extremas y posturas a veces radicales, que deben ser interpretadas en el contexto general del todo que constituye su obra y dentro del marco del momento en que han tenido lugar. A veces es suficiente poner de manifiesto el frente contra el que Unamuno lucha en un momento o en un escrito determinado, para entender perfectamente el contenido de ciertas posturas de aquel momento o de ciertas frases de este escrito, que fuera de este contexto vital nos resultarían incomprensibles. Esta obra biográfica sobre *the Making of Unamuno* ha sido ordenadamente recogida por Carlos Clavería en su libro *Temas de Unamuno*²⁹ y completada algo más tarde con nuevos hallazgos muy valiosos por Armando Zubizarreta³⁰.

²⁸ Así p. e. JULIÁN SOREL: *Los hombres del 98. Unamuno*, Madrid 1917; JACINTO GRAU: *Unamuno. Su tiempo y su España*, Buenos Aires, 1946; JOSÉ RAMÓN SENDER: *Unamuno, Valle Inclán, Baroja, Santuyana. Ensayos críticos*, México 1955.

²⁹ CARLOS CLAVERÍA: *Temas de Unamuno*, Madrid 1953.

³⁰ ARMANDO ZUBIZARRETA: *Unamuno en su nivola*, Madrid, Taurus, 1960; *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960.

La crítica europea, que tanto se ocupara de Unamuno durante los años de su destierro en Francia, aprovechándolo como un instrumento de propaganda política, ha vivido últimamente una exaltación de Ortega y de García Lorca llevada a tal extremo, que llegan a ser considerados estos autores en los medios intelectuales europeos como los únicos representantes de las letras españolas contemporáneas. El Profesor Franz Niedermayer, de Munich, ponía hace unos años estas palabras en su introducción a la edición alemana de la correspondencia entre Unamuno y su amigo Ilundain, que pudiéramos considerar como exponente de una actitud muy generalizada, aunque Niedermayer critique en ellas sólo la actitud alemana. "Ortega y Lorca no son suficientes" —escribe allí Franz Niedermayer—. "Una relación tan unilateral como ésta con el pensamiento español —añade— cierra totalmente el camino a una comprensión auténtica y recta del mundo espiritual y cultural español". Y es que, dice Niedermayer, "la obra de los dos nombres citados más arriba no corresponde ni mucho menos a un conocimiento fundamental y básico de España y su esencia"³¹.

Tras los estudios de Curtius y de Keyserling apenas se ha ocupado la investigación alemana de Unamuno y su obra, si exceptuamos algunas tesis doctorales, como la presentada en 1937 por J. Kessel en Bonn³² y la del español Andrés Tornos, presentada en 1960 en Munich³³, así como algún trabajo general de divulgación como es el libro de Friedrich Schürr *Miguel de Unamuno, der Dichterphilosoph des tragischen Lebensgefühls*³⁴ o el libro del citado Franz Niedermeyer *Unamuno hier und heute*³⁵. En los últimos años vuelve a sentirse algún interés por la obra literaria de Unamuno y han sido traducidas sus novelas *San Manuel Bueno, mártir* y *Niebla*.

En Italia se publicó hace unos años una importante monografía de Carla Calvetti³⁶ y en Francia han visto la luz últimamente un par de trabajos también valiosos³⁷. Pero la impresión general que nos deja la rica literatura unamuniana aparecida en los últimos años, sobre todo en torno a su centenario y en lengua española —algo también en lengua inglesa³⁸—

³¹ FRANZ NIEDERMAYER: *Unamunos Weg, Wesen und Wirkung*, estudio publicado en la edición alemana del epistolario de Unamuno con Ilundain, Nuremberg 1955, pág. 281.

³² J. KESSEL: *Die Grundstimmung in Miguel de Unamunos Lebensphilosophie*, Bonn 1937.

³³ A. TORNOS: o. c.

³⁴ Tomo n.º 358 D de los libros de bolsillo DALP, Berna 1962.

³⁵ FRANZ NIEDERMAYER: *Unamuno hier und heute*, Nuremberg 1956.

³⁶ CARLA CALVETTI: *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*, Milán, Marzorati, 1955.

³⁷ F. MEYER: *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, París 1955 (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine); ALAIN GUY: o. c.; R. M. ALBÉRÈS: o. c., entre otros.

³⁸ ARTURO BAREA: *Unamuno*, Cambridge 1952; RAYMOND L. MALONEY: *Unamuno, creator and re-creator of books*, Colorado 1954; RICHARD L. PREDMORE: *Flesh and Spirit in the Works of Unamuno*, Publications of Modern Language Association, n.º 70, 1955; JOSÉ HUERTAS JOURDÁ: *The Existentialism of Miguel de*

es la de una repetición rutinaria, constante, de las mismas acusaciones, de las mismas interpretaciones, que van pasando de autor o autor desde hace muchos años, sin que se haya llevado a cabo un intento crítico de incorporar a la interpretación de su obra las aportaciones últimas de los biógrafos que hemos comentado más arriba, sometiendo al mismo tiempo con afán crítico también a revisión seria los puntos de vista heredados de los viejos comentaristas y los conceptos e imágenes empleados por Unamuno, sus fuentes doctrinales, su pensamiento a través de puntos muy concretos. Creemos que existen demasiadas visiones de conjunto que intentan interpretar al Unamuno total, globalmente glorificado o condenado, y faltan monografías sobre puntos concretos que presten una base a la labor posterior de síntesis. En este sentido nos hemos esforzado en este trabajo por investigar muy de cerca un punto concreto sólo, el término "congoja", para tomar desde él después una nueva perspectiva enjuiciadora del pensamiento general de Unamuno, sobre todo en las dos vertientes principales del mismo: su antropología filosófica y su filosofía de la religión, tan ligada a sus concepciones antropológicas que sería imposible tratar de la una sin tocar al mismo tiempo también la otra.

En mi trabajo he distinguido dos partes. En la primera de ellas se estudia el descubrimiento de la propia subjetividad individual tal como lo expone Unamuno. Este proceso de auto-descubrimiento, de toma de conciencia de sí propio, tiene lugar en una primera fase de la "congoja", caracterizada por el choque doloroso que significa el encuentro con la nada, y tiene muchas características comunes con la filosofía moderna. Constituye el tema central de los seis primeros ensayos o capítulos del *Sentimiento trágico* y de algunos otros ensayos anteriores de Unamuno: *Soledad*, *Adentro*, *Plenitud de Plenitudes*, *La vida es sueño*, *Civilización y Cultura*, *La locura del Doctor Montarco*, etc.

En la segunda parte de este trabajo se estudia la cara positiva de la "congoja", la propiamente característica de Unamuno, si se la compara con los autores existencialistas, siendo al propio tiempo el punto que diferencia la "congoja" de la "angustia" romántico-existencial y el nexo que anuda a Unamuno con la tradición filosófico-religiosa de nuestros místicos. Esta segunda fase de la "congoja" ha sido desarrollada por Unamuno especialmente en los cinco últimos ensayos o capítulos del *Sentimiento trágico de la vida* y en la "Conclusión" del mismo libro, así como en otros

Unamuno, Gainesville-Florida, University of Florida Press, 1963; MARIO J. VALDÉS: *Death in the Literature of Unamuno*, Urbana, University of Illinois Press, 1964; PAUL ILIE: *Unamuno. An existential view of self and society*, Madison, University of Wisconsin Press, 1967; la obra editada por JOSÉ RUBIA BARCIA y M. A. TEITLIN: *Unamuno creator and creation* (Berkeley, University of California Press, 1967), que recoge artículos de diversos autores, etc. En modo alguno intentamos con las notas bibliográficas que anteceden agotar la bibliografía unamuniana. Nos limitamos a indicar las tendencias y estudios capitales aparecidos en los últimos años.

ensayos anteriores: *En torno al casticismo, Vida de Don Quijote y Sancho comentada, etc.*

En el primer aspecto de la "congoja", en el proceso de autodescubrimiento o de toma de conciencia de la propia subjetividad por parte del individuo humano, que *se hace* a sí mismo en este proceso que Unamuno llama con el verbo de creación propia *serse*, se condensa la concepción antropológica unamuniana. En su centro se estudia de un modo especialmente amplio la teoría del conocimiento humano y la relación entre sujeto y mundo exterior en el pensamiento de Unamuno, dos puntos entre los más discutidos y falseados de la obra de Unamuno. En el segundo aspecto de la "congoja", en su cara positiva, se desarrollan, juntamente con sus consecuencias de carácter ético y estético, de un modo especial las consecuencias religiosas de la misma. Aquí se estudia el problema de Dios y el del amor en Unamuno, dándose forma esquemática a los principios de filosofía de la religión que encierra la obra unamuniana.

Mediante este doble proceso es dado a Unamuno —y aquí creemos poder ver el valor y actualidad de su obra— un redescubrimiento, una recuperación de lo trascendente al sujeto individual cerrado que había descubierto la filosofía moderna, haciendo problemática la trascendencia. Y esto lo logra Unamuno precisamente partiendo del concepto moderno de subjetividad, aprovechando así lo que tiene de aprovechable la filosofía moderna, pero sabiendo convertir este concepto moderno de subjetividad, que había conducido a través del idealismo, romanticismo y existencialismo a una cerrazón cada vez más hermética del "yo" individual subjetivo, en el renuevo de la apertura de ese sujeto a la trascendencia tal como lo habían concebido nuestros autores místicos. Con lenguaje moderno y original a veces ha sabido encontrar Unamuno así una salida al callejón cerrado en que se encontraba la filosofía desde Descartes, siguiendo el camino de la filosofía moderna, pero sin estancarse en él, sino anudándolo a la vieja tradición que había encontrado en los clásicos de las letras castellanas.

Con distintas concepciones básicas y por distintos caminos llegan Unamuno y Bergson —autor este último cuya semejanza con Unamuno ha sido muy poco estudiada, aunque sí quizás vivida por el discípulo de ambos filósofos Antonio Machado— a una concepción de la vida humana individual como un "effort créateur". Y partiendo después de este primer descubrimiento, de la convicción del carácter dinámico que informa al sujeto individual humano en su auto-realización propia, llegan ambos, sin embargo, a la conclusión de que tal "effort" es un elemento divino en el hombre, "est de Dieu", es una fuerza trascendente al sujeto, que "lo trae y lo lleva" a Dios, como gusta de repetir Unamuno.

Quizás lo más original en la concepción unamuniana sea el haber sabido ver además ese *impulso dinámico*, no como algo meramente subjetivo propio, sino como el factor común que hace que los sujetos individuales

humanos todos se encuentren en el mismo dolor común de la "congoja", abriendo así una nueva comprensión de las relaciones humanas interindividuales y salvando al sujeto de la otra cerrazón en que había quedado en la filosofía moderna, al romper ésta los lazos meramente esencialistas en nombre del valor irrepetible del individuo concreto. De este modo descubre Unamuno en la "soledad" la "compañía" del prójimo, del hermano.

I.—LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DE UNAMUNO

CAPÍTULO I.—PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFÍA: ANTROPOCENTRISMO UNAMUNIANO

El principio y centro de gravedad en torno al que se desarrolla la actividad del filosofar no está para Unamuno en el ser, como en la metafísica tradicional. Tampoco en el absoluto o en la abstracción pura, como quiso hacer la lógica trascendental. La filosofía no tiene en la concepción de Unamuno otro objeto primario y central que el hombre individuo que desarrolla una existencia concreta en el tiempo y en el espacio. La obra *Del sentimiento trágico de la vida* comienza con una pátética llamada a que el filosofar vuelva al hombre, al hombre de carne y hueso, al individuo concreto existente, al sujeto, único objeto propio de la filosofía:

Homo sum; nihil humani a me alienum puto, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien: *Nullum hominem a me alienum puto*; yo soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad; ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano... Yo, tú, lector mío; aquel otro de más allá, cuantos pisamos sobre la tierra.

Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía (IV, 461).

El hombre individual y concreto descrito así por Unamuno como objeto de la filosofía no significa sólo una protesta contra las viejas concepciones esencialistas de la filosofía del ser. Este hombre así descrito significa también una modalidad muy concreta de antropocentrismo, y ha de ser entendido en contraposición por una parte al *hombre-idea*, por otra al *hombre-colectividad*, dos formas también de antro-

pocentrismo filosófico que, sin embargo, no satisfacen a don Miguel de Unamuno.

El hombre individual y concreto es presentado aquí en este primer capítulo del *Sentimiento trágico de la vida*, en su comienzo mismo, como *amenazado* por dos fuerzas abstrayentes y en cuanto tales aniquiladoras del mismo: en el terreno del pensamiento, por la abstracción del método lógico trascendental; en el campo de la política, de los hechos, por la socialización y sometimiento al yugo del poder del Estado totalitario. Unamuno rompe aquí por tanto en primer lugar con la filosofía tradicional, y juntamente con ella con la llamada filosofía tarscendental (kantismo, hegelianismo, etc.). La primera la había estudiado en el neotomismo de Zefirino González, Balmes y otros autores españoles de la época; la segunda la había conocido sobre todo a través del racionalismo armónico del krausismo español, más tarde también en lectura directa de Hegel. En segundo lugar rompe también unamuno aquí, adentrándose en el terreno práctico y político, con ciertas doctrinas socialistas que había sostenido durante algún tiempo.

Ambas rupturas —con los métodos de pensamiento que se disputan el predominio en las facultades filosóficas de la España de su tiempo y con los intentos políticos de “regeneración” de España que surgen en la palestra de las luchas intestinas de aquella hora— son aclaradas por Unamuno con suficiente extensión en este primer capítulo de su obra capital. Inmediatamente después del llamamiento a una vuelta al hombre individual y concreto, que acabamos de transcribir, continúa diciendo Unamuno:

Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y que es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles, el contrayente social de Rousseau, el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo, o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí ni de allí, ni de esta época o de la otra; que no tiene ni sexo ni patria; una idea, en fin. Es decir, un no hombre (ibid.).

Al hablar más adelante Unamuno del Dios-idea para despojarlo igualmente de verdadera realidad, como despoja aquí de ella al hombre-idea, lo cual —dicho sea de paso— no es *ateísmo*, como tampoco las afirmaciones anteriores son *ahumanismo*, vuelve a recordar y repetir estas observaciones, que condensan su protesta contra toda filosofía esencialista.

Hasta aquí ha quedado aclarada la ruptura de Unamuno con el método filosófico de la abstracción. Pocas páginas más adelante, después de explicar las notas que constituyen en su concepción el sujeto humano individual y concreto por el que se pronuncia —notas que serán estudiadas en su lugar correspondiente, cuando tratemos del constitutivo del

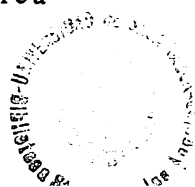
sujeto individual en el capítulo dedicado al “descubrimiento de la subjetividad”—, se ocupa Unamuno de los conceptos político-sociales de *humanidad* y *colectividad*, que critica asimismo muy duramente. La humanidad es para Unamuno un ídolo al que falsamente se intenta sacrificar el auténtico hombre, el individuo-sujeto:

El hombre es un fin, no un medio —escribe Unamuno—. La civilización toda —añade— se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo. ¿O qué es ese ídolo, llámese Humanidad o como se llamare, a que se han de sacrificar todos y cada uno de los hombre?... ¿Y quién recibe el fruto de ese sacrificio? (IV, 469).

Ya en otros ensayos anteriores había protestado igualmente Unamuno contra esa “especie de suicidio moral de los individuos” que la moderna civilización exige al sacrificarlos en el “ara” de “la Colectividad”. Así muy especialmente a través de casi todo el ensayo *La vida es sueño*.

Estas afirmaciones pudieran llevar a la conclusión de que lo que Unamuno postula es un anárquico individualismo de carácter radical. Nada más lejos del pensamiento unamuniano. Unamuno deja bien claramente sentado en este mismo primer capítulo o ensayo del *Sentimiento trágico de la vida* que estamos comentando, que él no excluye ni la realidad de una *esencia* del hombre, de un elemento común a todos los individuos humanos, ni tampoco la necesaria solidaridad de los individuos concretos existentes entre sí. Por el contrario, se esfuerza en la misma página del *Sentimiento trágico* de que tomamos la cita de más arriba, por hacer ver que no se trata en la toma de conciencia de la propia individualidad y su valor de un individualismo egoísta que ignorase al “otro”, al “tú”, pues “en estricta filosofía”, escribe, “los juicios singulares tienen valor de universales” y “lo singular no es particular, es universal”. Y cuando explica Unamuno los que él considera principios de individuación, los principios que, según él, constituyen el hombre individual y concreto, se esfuerza asimismo por hacer constar que estos mismos principios que allí aplica al individuo constituyen igualmente también grupos humanos “concretos”, como son los pueblos y las naciones que poseen una tradición histórica (IV, 467).

Independientemente pues del profundo encuentro de todos los individuos *con-scientes* que tiene lugar en la “congoja”, según lo estudiaremos en la segunda parte de este trabajo, hay ya aquí ciertos valores esencialistas en filosofía y colectivistas en política. Sólo postula Unamuno que no sean supervalorados ni exagerados, cosa que ocurre en la realidad filosófico-social de su tiempo, contra la que Unamuno protesta aquí enérgicamente. Con ello expone Unamuno su punto de vista frente al problema de los universales y su trascendencia filosófico-política, descubriendo con gran acierto un peligro que aún hoy nos amenaza, quizás incluso con más fuerza que en los días de Unamuno: la masifica-



ción³⁹. Aquí quedan reducidas a unidad las dos rupturas, ya que, como en su ensayo *La ideocracia* había anticipado Unamuno, la lucha entre individualistas y socialistas tiene su fondo filosófico, el cual no es otro para el Rector de Salamanca que "la lucha entre nominalistas y realistas" (III, 217).

El antropocentrismo filosófico unamuniano encuentra nueva claridad si nos fijamos ahora en una afirmación que ya recogimos en la primera cita del *Sentimiento trágico de la vida*, donde dice Unamuno que el hombre individual y concreto es al mismo tiempo *sujeto y objeto* del filosofar. Esta afirmación no significa sólo la necesidad de que la historia de la filosofía se ocupe constantemente de la persona y la vida de cada filósofo y no solamente en hacer encadenamientos sistematizadores de sus doctrinas, exigencia que Unamuno repite con insistencia en este primer capítulo del *Sentimiento trágico* que estamos comentando, llegando a afirmar que es precisamente la íntima biografía de un autor lo que constituye su auténtica filosofía. Se trata además aquí de un nuevo aspecto de su llamamiento a la vuelta al individuo concreto como postulado de un filosofar auténtico. Esta vuelta debe consistir en última instancia, según Unamuno, en una vuelta de cada individuo concreto a su propia subjetividad como individuo, a sí mismo, a su más íntima interioridad, ya que *in interiore hominis habitat veritas*⁴⁰. Filosofía no es aquí otra cosa que el encuentro de cada sujeto individual consigo mismo en esfuerzo incansable por encontrar en sí mismo la sabiduría. *Mihi quaestio factus sum*, escribe San Agustín en sus *Confesiones*⁴¹, y Unamuno recoge estas palabras en su obra *Cómo se hace una novela* (IV, 909), haciendo de ellas el lema de la misma y el mejor resumen de su legado filosófico. Antropología filosófica es pues para Unamuno, si queremos resumirlo todo en una palabra, a u t o c o n o c i m i e n t o, lo que se ha de traducir al mismo tiempo en a u t o r e a l i z a c i ó n p e r s o n a l. Ni es por tanto la filosofía para Unamuno enseñanza, ni es tampoco sistema, sino un descubrimiento de sí propio por parte de cada hombre, como base previa a la posterior edificación de sí mismo, a la consecuente autoformación. Filosofía es para Unamuno, en suma, la búsqueda por parte de cada sujeto humano individual de la realidad que es para enderezar a ella sus esfuerzos vitales, para hacer de ella su q u e h a c e r e x i s t e n c i a l. Se trata aquí ya por tanto de un

³⁹ Condensamos en esta palabra una realidad característica de nuestra cultura moderna que Unamuno supo entrever, aunque no la llamase por este nombre, y que es la traducción de la palabra consagrada por GEORGI SCHISCHKOFF en su obra *Die gesteuerte Vermassung*. Véase sobre este mi estudio preliminar a la traducción española del libro de Schischkoff, que acaba de aparecer en Editora Nacional, en que planteo la pregunta *¿Rebelión de las masas o masificación dirigida?*, comparando a la tesis de Schischkoff la tesis de Ortega.

⁴⁰ Palabras de San Agustín que Unamuno planta en su ensayo *Adentro* como lema (III, 209).

⁴¹ SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, libro X, cap. XXXIII, n. 50.

auténtico "échappement à soi-même", según la fórmula con que más tarde Sartre define esta actitud de la moderna filosofía.

Mucho antes que Sartre da Unamuno expresión adecuada a este proceso que acabamos de delinear de autoconocimiento y autorealización en su ensayo, publicado antes en francés que en español, *Comment on fait un roman* (París 1926). El hombre interior percibe su auténtica personalidad —escribe allí Unamuno— al leerla en la línea que describe la vida que él mismo realiza y que es como el libro que encierra el "papel" que le corresponde "representar" en cuanto persona individual, de modo que cada individuo concreto aprende su propia obra y la norma de su existencia en la contemplación de sí mismo y de su propia vida. El hombre es pues aquí al mismo tiempo "espectador" y "actor" del "papel" que al mismo tiempo lee y representa. El intra-hombre —mucho más divino para Unamuno que el llamado "super-hombre" de Nietzsche— se constituye así en "lector" de su personalidad individual, y al mismo tiempo en su "autor" y "actor" (IV, 976).

También en *L'agonie du Christianisme*, obra publicada un año antes, igualmente en francés antes que en español, habla Unamuno del sujeto individual personal como de una "obra" que se realiza "en la Historia". Y en su ensayo *Adentro* hace saber Unamuno a su imaginario interlocutor que su vida es ante todo su propia conciencia, la conciencia que de sí mismo tiene, que es como la revelación en el tiempo de su eternidad, la realización de su "símbolo", el cual descubre al irlo realizando (III, 210).

Todo este proceso de autodescubrimiento y autorealización personal es condensado por Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* en una palabra de propio cuño: "serse", forma reflexiva del verbo *ser* que Unamuno identifica con el conocimiento de sí mismo, con la propia toma de conciencia subjetiva individual, personal (IV, 584 y 628).

Basándose en esta concepción de la existencia humana, afirma Unamuno en la misma obra *Del sentimiento trágico de la vida* que "la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia" (IV, 462). Y es que, como explica seguidamente, "las ciencias, importándonos tanto y siendo indispensables para nuestra vida y nuestro pensamiento, nos son, en cierto sentido, más extrañas que la filosofía. Cumplen un fin más objetivo, es decir, más fuera de nosotros" (ibid.). Estas palabras nos recuerdan las de la *Poética* de Aristóteles, cuando afirma que la poesía es "más filosófica y más importante que la historia":

φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσας ἱστορίας ἐστίν ⁴²

Con estas palabras, sin embargo, lo que intenta Aristóteles es distinguir la misión del poeta de la del historiador, no siendo en realidad el pa-

⁴² ARISTÓTELES: *Ars poetica*, Oxford classical texts, 9, 1451^b, 5.

rentesco que establecen entre poesía y filosofía el mismo que establece Unamuno. Para Aristóteles es la poesía más filosófica que la historia por exponer la primera lo general y universal, mientras que la segunda, la historia, se ocupa de exponer lo particular y concreto. Para Unamuno por el contrario reviste aquí la palabra "poesía" un sentido de creación, aplicado además a la autorrealización individual por parte de cada persona humana, siendo ésta la dimensión filosófica de la misma, o, mejor dicho, la dimensión poética, creadora, de la filosofía. Así se ha de entender la comparación que Unamuno establece con "las ciencias", más objetivas, más fuera de nosotros, que la filosofía en su función creadora, hacedora de nosotros mismos, que nos realizamos como personas auténticamente conscientes en nuestro filosofar.

De cuanto acabamos de ver en el pensamiento unamuniano no debe concluirse un subjetivismo cerrado a la realidad trascendente, al mundo exterior y a Dios. Las concepciones que acabamos de estudiar no son subjetivismo cerrado. Nada más extraño que esto al pensamiento genuino de Unamuno. Precisamente el proceso de autoconocimiento, de "descubrimiento" del propio "yo", comienza según él por el *choque* que experimenta la conciencia subjetiva individual al encontrarse con el mundo exterior, que se le manifiesta de un modo repentino y drástico como *distinto* de sí propio, como "no-yo", como *limitación* incluso del propio ser subjetivo. Y este "yo" que se descubre a sí propio en un tal choque con el mundo exterior, no hace otra cosa como primera reacción frente al mismo que rebelarse contra el caparazón que intenta aislarlo en la pequeñez y estrechez de su mundo interior —que es lo que Unamuno llama "angustia", en el sentido propio y originario de esta palabra, como "angostura", estrechez—, descubriendo así, en un paso posterior, un deseo de expansión de su ser, un apetito insaciable de ser en plenitud, un hambre de ser más y más que en último término hace ver al sujeto individual, a ese "yo", la misma ansiedad en sus semejantes y el origen y meta a que se dirige tal ansiedad, que es Dios. El autoconocimiento no es por tanto aquí principio de subjetivismo, sino todo lo contrario: apertura a la trascendencia, descubierta primeramente como "no-yo" y después en el ansia misma del "yo", una inmanencia de la trascendencia que hace que el autoconocimiento se tenga que convertir muy pronto en origen del conocimiento del "otro" y de Dios. El autoconocimiento no es por tanto para Unamuno sino el comienzo del conocimiento de Dios, según enseña San Agustín y —como Unamuno repite— también nuestros místicos. Esta vía hacia Dios a través del interior propio subjetivo la resume Unamuno, como veremos en su lugar, con las palabras de Hugo de San Víctor: "In intimis etiam seipsum transire" (III, 77).

Esta es precisamente la característica más importante que diferencia la "congoja" unamuniana de la "angustia" existencial, como ya hemos apuntado en nuestra introducción: el no estancarse el sujeto en su inte-

rior, aislándose en soledad angustiosa. Por la abundancia de autores que no han sabido valorar este punto característico de la "congoja" unamuniana, tendremos que examinarlo mucho más ampliamente. El descubrimiento del "yo" como resultado de un choque con el mundo exterior lo estudiaremos en el capítulo próximo al tratar del descubrimiento de la subjetividad; la apertura a la trascendencia descubierta en el interior más profundo de la propia subjetividad, se estudiará en la segunda parte de este trabajo, al analizar los aspectos positivos de la "congoja".

Esta división que hacemos responde más a una necesidad de claridad en la exposición de nuestra investigación que a la realidad —somos conscientes de ello—, pues en Unamuno corren siempre juntas la inmanencia y la trascendencia, el mundo interior del "yo" y el mundo exterior al mismo, como corren también paralelos los conceptos de tiempo y eternidad, nada y plenitud, que en abrazo entrañable constituyen una dialéctica, la dialéctica de la existencia humana consciente. De aquí que pueda afirmar con razón Meyer en su obra *L'ontologie de Miguel de Unamuno*⁴³ que para Unamuno "l'être concret, le seul être existant" constituye "une monstruosité", ya que es "contradictoire, polémique et agonique". Meyer cree poder afirmar que esta "monstruosité de l'être" radica en la misma estructura óptica del ser tal como lo concibe Unamuno: "C'est la structure ontologique elle-même qui est contradiction et agonie sans espoir", añade todavía a este respecto. Creemos, sin embargo, que esta afirmación de Meyer es válida solamente en relación con el ser humano, tal como lo concibe Unamuno. Es el hombre quien por su conciencia de limitación y deseo de plenitud que de ella dimana constituye para Unamuno un "conflit du tout et de rien", ya que precisamente su toma de conciencia subjetiva es lo que lo lleva al mismo tiempo al reconocimiento de su nada radical y al descubrimiento por otra parte de una aspiración a la plenitud, que se revela en la misma apercepción de la propia nada; siendo la propia *relatividad* la que le habla de lo absoluto y la propia temporalidad la que le descubre lo eterno, como afirma Unamuno expresamente en su ensayo *Adentro*, comentando el lema agustiniano "in interiore hominis habitat veritas" (III, 209).

Alain Guy prefiere por ello definir a Unamuno y su concepción humana como la de un "pèlerin de l'Absolu"⁴⁴. Este hombre peregrino buscador, itinerante, *viator*, si preferimos el nombre consagrado por la tradición teológica y vuelto a descubrir en nuestra época por Gabriel Marcel, es al mismo tiempo un *vacío*, nada, y el testimonio de la realidad y existencia de una *plenitud*, todo, que se revela en el vacío como *carencia*, co-

⁴³ F. MEYER: *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, París 1955, cap. 1.º: L'être: le conflit du tout et de rien, págs. 1 ss.

⁴⁴ ALAIN GUY: *Miguel de Unamuno, Pèlerin de l'Absolu*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 1 (1948), págs. 75-102.

mo *necesidad*, como *hombre* y *sed* según llama Unamuno a este vacío que descubre el sujeto individual humano al tomar conciencia de su propio ser. El hombre individual concreto, el hombre “de carne y hueso” que camina por la tierra en busca de una plenitud que llene su ser vacío, su nada, su limitación y su finitud, es por ello al mismo tiempo para Unamuno “*vanitas vanitatum*” (Eccl. 1, 2) y el testimonio de la existencia de una “*plenitudo plenitudinis*” que se manifiesta y revela en la misma “*vanitas*”, según afirma en su ensayo *Plenitud de plenitudes* (III, 498).

En la concepción unamuniana del hombre concreto existente se da una auténtica “*coincidentia oppositorum*” —según la terminología de Nicolás de Cusa—, por cuanto en la miseria de la finitud y nada del sujeto humano se refleja como en un espejo la grandeza desconocida e inefable de la plenitud sin fin. Cuando Unamuno pues parece dejar a Dios en la lejanía de la incógnita inefable, para entregarse por entero a una filosofía que pone en su centro como único objeto y sujeto del filosofar al hombre concreto existente, no pretende con ello dar al hombre una preferencia, ni quiere tampoco —digámoslo una vez más— negar a Dios. De lo que se trata es sencillamente de la necesidad de poner de relieve, acentuando profundamente su grandeza, la inefabilidad inaccesible, la trascendencia divina, que escapa a toda categoría de pensamiento humano. Y así también, cuando después reaparece Dios a través de la subjetividad propia, esta vez cerca e inmanente en el mismo sujeto, en su interior humano, tampoco se trata de un mero *deseo* de crear a Dios como una proyección infinita del “yo”. Lo que en realidad ocurre en la vivencia de la “congoja” es un descubrimiento de la propia subjetividad individual por parte del hombre consciente precisamente como un reflejo de la subjetividad divina, la cual se *crea* de este modo a sí misma en el interior de cada hombre individual, revelándosele en su *intra-historia* personal como fuente y meta del impulso dinámico que el sujeto humano descubre en su propio ser, que no es otra cosa que “Dios mismo, que en nosotros obra” (IV, 579).

Al encontrarse pues el sujeto a sí mismo de este modo, *religado* en su ser, toma el autoconocimiento en que Unamuno pone el filosofar el carácter de una auténtica “revelación” de Dios. Y la autorrealización propia que ha de seguirse consecuentemente de tal autoconocimiento, según hemos visto, reviste aquí como en San Agustín el carácter de un *verum facere seipsum*, pero en el sentido más genuinamente agustiniano de la realización de una misión, de un *envío* de Dios, de una *vocación*. La ética, una ética individual ciertamente, consiste aquí en la *fidelidad* al programa que Dios traza a cada individuo y que se le revela en su *intra-historia*, en esa “lectura” de sí mismo en que según Unamuno consiste el filosofar.

Antropocentrismo significa pues para Unamuno “subjetivismo”, pero no un subjetivismo cerrado, como tan frecuentemente se ha dicho, sino una afirmación de la propia subjetividad de cada individuo en diálogo abierto con el mundo trascendente, con el “otro” y sobre todo con Dios.

CAPÍTULO II.—EL DESCUBRIMIENTO DE LA PROPIA SUBJETIVIDAD INDIVIDUAL

La tarea primaria que corresponde realizar a la filosofía es para Unamuno la de llevar a cada individuo humano a una apercepción, a una toma de conciencia de la realidad que encarna su “yo” individual, concreto, irremplazable, a un “descubrimiento” en suma de la propia subjetividad individual. Este es el sentido del antropocentrismo que hemos analizado en la concepción unamuniana del filosofar, en muchos aspectos común con el pensamiento filosófico moderno. Tanto en Unamuno como en la concepción moderna del filosofar se da en efecto una valoración de este encuentro de sí propio, de este descubrimiento de la propia subjetividad como efecto de un recogimiento del individuo humano en su propio interior, que se le manifiesta entonces en su calidad de unidad cerrada, propia e irrepetible.

El primer paso en el camino hacia ese descubrimiento de la propia subjetividad por parte del individuo humano es, según Unamuno, un violento choque del “yo” con el mundo exterior a él, con las cosas que le rodean y que no son él, choque que en una primera reacción lleva al “yo” a un replegarse en sí mismo —a un *ensimismamiento*— que fortifica su conciencia de cosa distinta, cerrada. Esta concepción nos recuerda la de Fichte, y en realidad Unamuno conocía al filósofo alemán, del que habla en el primer capítulo del *Sentimiento trágico de la vida*, para hacer constar que él no habla del “concepto” fichteiano del “yo”, sino del “yo” mismo que fue Fichte, de Fichte mismo, de su concreto “yo” personal. Sin embargo, en el transcurso de la exposición de su tesis no cita Unamuno la obra de Fichte. Y lo más probable es que el filósofo de Salamanca llegase a las mismas conclusiones del filósofo alemán por otro camino, camino que en Unamuno se caracteriza por sus saltos, resultantes de espontáneas intuiciones, mientras en Fichte se caracteriza por el raciocinio disciplinado que se desarrolla paso a paso en una línea de continuidad lógica.

Otra concepción en la que nos hace pensar esta doctrina unamuniana es la de Gabriel Marcel, sin que tampoco aquí se pueda demostrar un nexo de dependencia o al menos cierta influencia de un filósofo en el otro, ni del francés en el español, ni del español en el francés.

De quien ciertamente se ha dejado influenciar Unamuno en muchos de los puntos que vamos a estudiar en este capítulo es de Pascal. Unamuno gusta de citarlo expresamente, sobre todo cuando desarrolla su doctrina acerca del conocimiento humano. Pero en realidad, si nos fijamos bien, también aquí es mayor la diferencia que la afinidad entre ambos filósofos.

El proceso de descubrimiento de la propia subjetividad por parte del individuo concreto existente puede ser considerado, tal como lo expone

Unamuno, en dos fases o momentos: en primer lugar en el choque del "yo" con el mundo exterior a él, con el "no-yo"; y en segundo lugar, en el repliegue consecuente del "yo" al propio mundo interior que despierta en el "yo" la conciencia de su subjetividad individual. Cada uno de estos momentos puede ser considerado a su vez en dos puntos. Este capítulo comprende pues un total de cuatro puntos a estudiar:

- 1) el *tener* y el *ser*
- 2) el conocimiento humano
- 3) el constitutivo del sujeto individual concreto
- 4) egocentrismo

Al responder a estas cuatro preguntas, entre las que sobre todo hemos de tratar, con la amplitud que merece, la segunda, la del conocimiento humano en la concepción unamuniana, quedará sentada la base que ha de ayudarnos después a entender rectamente el capítulo que sigue sobre "el conato del "yo" y el ser" y tras él, el último capítulo de esta primera parte, el propiamente dedicado a la "congoja". En su totalidad constituye esta primera parte el núcleo central de las concepciones unamunianas en materia de antropología filosófica, de modo que esta primera parte de nuestro trabajo puede llevar como título general con toda legitimidad: "La antropología filosófica de Unamuno". En ella encuentran respuesta adecuada las tres grandes cuestiones formuladas por Kant en su *Kritik der reinen Vernunft*⁴⁵, que repite después en su *Handbuch zu den Vorlesungen über Logik*, añadiendo una cuarta, a la que según Kant se reducen aquellas tres:

- 1) Was kann ich wissen? (¿qué puedo yo saber?)
- 2) Was soll ich tun? (¿qué debo yo hacer?)
- 3) Was darf ich hoffen? (¿qué me es lícito esperar?)
- 4) Was ist der Mensch? (¿qué es el hombre?)

Dado, sin embargo, que el hombre está "religado" en la concepción unamuniana y dada también su necesaria apertura al "otro", tiene que quedar después completada la imagen que en esta primera parte resulte del hombre mediante los puntos que se expondrán en la segunda parte de este trabajo al hablar de las concepciones unamunianas en materia de filosofía de la religión, concepciones que arrojarán nueva luz tanto sobre el obrar

⁴⁵ KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, Zweites Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre: *Der Kanon der reinen Vernunft*, Abschnitt 2: *Vom Ideal des höchsten Guts*.

y esperar humanos, como sobre el conocimiento y sobre el mismo ser del hombre.

1) El *tener* y el *ser*

Se ha hablado y escrito mucho sobre el subjetivismo unamuniano. Los autores que así consideran al Rector de Salamanca nos lo presentan como replegado en su "yo" y negando tozudamente la existencia misma de un mundo exterior. Las cosas todas y Dios mismo no son para Unamuno —según intentan demostrar estos autores— otra cosa que proyecciones del sujeto, productos de su fantasía. La "congoja" consistiría en este contexto en una tensión entre deseo y realidad, entre fantasía creadora y razón que demuestra la irrealidad de tales creaciones de la fantasía, en el salto en suma que da la voluntad de la subjetividad a la objetividad, al mundo de lo real que la razón niega.

Especialmente reviste un carácter agónico este salto tal como lo conciben estos autores en Unamuno cuando se trata del problema de la existencia de Dios. Así lo declaran Tornos y Collado, según se ha indicado ya; así lo habían visto antes que ellos también Daniel-Rops en 1928 y Julián Marías en 1943 en las obras que ya hemos citado en la introducción a este trabajo. Más allá aún llega J. M. Sánchez Ruiz en su artículo *El irracionalismo gnoseológico unamuniano*⁴⁶, donde se aplica a Unamuno el esquema o clisé del más cerrado subjetivismo.

La mejor réplica contra tales acusaciones es la consideración del estadio previo al repliegue del sujeto en su "yo" individual, consistente según Unamuno precisamente en un violento choque del sujeto con la realidad exterior que se le presenta drásticamente como "no-yo", limitando de un modo doloroso para la conciencia que resulta de este choque el ser del sujeto incluso en su materialidad, en su extensión espacial, al hacer que el "yo" tenga que palpar sus límites, hasta dónde alcanza y dónde empieza a dejar de ser él. Un mundo externo así descubierto no puede ser en modo alguno una mera creación del "yo", como tampoco puede serlo un Dios que se entremete en la intra-historia, en la vida más íntima del sujeto, y "lo trae y lo lleva" a donde quiere, teniendo que confesarse el "yo" como religado, atado ontológicamente a El.

Lo innegable en la obra de Unamuno es que tanto el mundo exterior al sujeto del filosofar como Dios mismo son tratados siempre en relación al "yo", a cada "yo", que lo considera todo en la relación que dice a su subjetividad, lo que es consecuencia inmediata de la concepción unamuniana del filosofar que hemos analizado en el capítulo anterior. Esto que Unamuno hace aquí de un modo consciente e intencionado no es en rea-

⁴⁶ J. M. SÁNCHEZ RUIZ: *El irracionalismo gnoseológico unamuniano*, Estudios filosóficos, 27 (1962) págs. 219-253.

lidad nada nuevo. Desde que existe la filosofía, desde que el hombre se ha detenido en pensar el mundo, el ser, el principio de las cosas, Dios... lo ha hecho buscando *de un modo explícito o implícito* una *seguridad* a su existencia; incluso en momentos en que todavía no era el hombre el objeto explícito del filosofar, cuando se proponía como tema de sus cuestiones filosóficas la búsqueda de una aclaración del principio y origen de todas las cosas, la existencia y naturaleza de una esencia superior, etc., etc., en el fondo estaba actuando como móvil de tal búsqueda un impulso interior que lo lanzaba a la búsqueda de puntales seguros que dieran una explicación y una seguridad a su existencia, según ha sabido poner de manifiesto Ludwig Langrebe en el primer capítulo de su obra *Philosophie der Gegenwart*, en que trata la cuestión del sentido de la moderna antropología filosófica⁴⁷.

Tendremos que volver a tratar de esta relación a la propia subjetividad en que Unamuno coloca toda consideración del mundo exterior y de la trascendencia al estudiar en su lugar el "egocentrismo" unamuniano. Ocupemos primero nuestra atención en el estadio previo al descubrimiento de la propia subjetividad, en el choque del "yo" con la realidad exterior a él, que hemos anunciado como réplica contra el tan cacareado subjetivismo cerrado de Unamuno. Este choque, repetimos, hace que el sujeto tome conciencia de sí mismo de un modo doloroso. Unamuno escribe en el capítulo séptimo de *Del sentimiento trágico de la vida*:

El dolor es el camino de la conciencia, y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esa distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy, es saber dónde acabo de ser, desde dónde no soy (IV, 573).

El mismo concepto de posesión tal como se da en el posesivo "mío", la primera experiencia personal que se da en el contacto del "yo" con las cosas que *tiene*, pero que no *es* él, según afirma Unamuno en su ensayo *Civilización y cultura*, es una prueba también de la distinción por parte de Unamuno de dos mundos o "ambientes", como él los llama: el mundo interior y el mundo exterior. Ambos mundos están en relación muy íntima, pero son distintos y gozan cada uno de existencia para sí. Unamuno repite aquí cómo el concepto de posesión precede al concepto puro "yo", a cuyo descubrimiento contribuye. Primero se tiene conciencia, dice Una-

⁴⁷ LUDWIG LANDGREBE: *Philosophie der Gegenwart*, Berlín 1961 (Ullstein Bücher, n.º 166), cap. 1.º: Das Wesen des Menschen, págs. 20 ss.

munio, del quehacer del "yo" con las cosas en la relación de posesión, punto en que se encuentran íntimamente unidos ambos ambientes. Sólo después se va despertando en el sujeto individual la toma de conciencia de que "lo mío" es distinto de mí; más aún, que al ser distinto, *me limita*. También *me completa*, por cuanto instrumentalmente se adecua lo poseído al poseedor, lo mío a mí. Pero ante todo y sobre todo supone la toma de conciencia de la barrera que se interpone entre lo que el "yo" *es* y lo que *tiene* o posee, de la barrera que distingue y separa el *ser* del *tener*, una sacudida del "yo" que lo hace despertar a la apercepción de sus límites, de su *nada*, pero también de su existencia e irrepetibilidad como "yo", de modo que puede decirse en rigor —concluye Unamuno— que el concepto "mío" precede al concepto "yo" y que el conocimiento humano en la apercepción de su propia subjetividad individual procede en ascensión *del posesivo al personal*, siendo la posesión el camino que abre acceso al sujeto poseedor hacia la captación de su propia subjetividad como distinta de lo poseído.

En el concepto "mío" se dan pues dos ambientes o mundos en íntimo contacto: el mundo exterior sensible, que nos rodea, y el mundo interior, el mundo de la propia conciencia de nosotros mismos, de nuestras ideas, deseos y sentimientos. En el concepto posesivo "mío" no está, sin embargo, trazada aún la línea divisoria entre ambos mundos, entre sujeto y mundo exterior al mismo. Aún hablándonos de dos mundos y haciéndonos palpar la limitación de nuestra subjetividad personal, no está marcada en este concepto todavía una línea capaz de separar matemáticamente un mundo de otro, de modo que pueda establecerse el punto hasta dónde llega el "yo" y en qué empiezan "sus" cosas, hasta qué punto en suma pertenezco yo al mundo que me rodea y hasta qué punto es este mundo que me rodea el que me pertenece a mí. Pues yo hablo de *mis libros*, *mi reloj*, *mis zapatos*, lo mismo que hablo de *mi pueblo*, de *mi país* e incluso de *mi persona* (III, 265).

Muchos años antes de la formulación orteguiana "Yo soy yo y mi circunstancia" trata Unamuno ya en este ensayo la acción recíproca de ambos ambientes o mundos —el interior y el exterior—, haciendo constar que hay que evitar caer en el peligro de una apreciación unilateral, como ve Unamuno, p. e., en la concepción materialista de la historia, en el Materialismo histórico, que, según Unamuno, aprecia de un modo casi exclusivo, unilateral, el mundo exterior. La consecuencia de este error es, según Unamuno, la conversión del hombre sujeto en sus determinaciones individuales y conscientes en un mero juguete de los determinantes dialécticos de la historia, que no son otra cosa que las condiciones económicas de los procesos de producción y trabajo. El individuo queda allí tiranizado por las leyes del desarrollo económico, al tener que adaptar su vida toda a tales leyes, en lugar de gozar de sus aportaciones para liberarse del peso de la materia y de las limitaciones que ésta le impone.

Es lástima que Unamuno conozca muy poco a Marx y confunda aquí lo que el filósofo del *Capital* denuncia precisamente como alienación humana en los procesos económicos y de producción del capitalismo con la doctrina misma de Marx. Para Marx el hombre está efectivamente alienado en el proceso de producción y de consumo tal como se da en la sociedad capitalista, que al dar rienda suelta al llamado "libre juego de fuerzas" hace que el trabajo humano se convierta en una mera "mercancía" cuyo "precio" determinan tales fuerzas (manipuladas además por los grandes monopolios) y cuyo resultado, el producto manufacturado, gozan sólo ciertos privilegiados y no la masa toda productora. Es precisamente la sociedad burguesa la que, según Marx, ha destruido toda dignidad humana, no dejando otra relación posible entre hombre y hombre que "el interés desnudo", "el pago al contado", destruyendo toda libertad y dejando sólo una: la libertad de comercio, o, como Marx la llama, "die *eine gewissenlose Handelsfreiheit*", "la libre competencia como libertad *única* y sin conciencia". El asalariado no es dueño ni siquiera de su trabajo, que ha vendido al capital, el cual dispone de él según quiere, goza la *plusvalía* que el mercado concede al producto obtenido del proceso total de producción, y crea mercados y "necesidades" después para dar salida a la superproducción, o aminora ésta, si es necesario, para mantener la altura de los precios... En este *orden* de cosas es naturalmente el factor económico un factor decisivo que determina la historia y la vida del hombre, lo quiere este hombre o no. Pero este *orden* no es para Marx el orden ideal. Es una lacra que minó la humanidad a través de los tiempos y en lucha contra la cual la burguesía destruyó el feudalismo con los mitos espiritualistas de que éste se valía para esclavizar al hombre, pero creando un nuevo ídolo, la libre competencia en el comercio, que en un proceso colectivo de producción como el alcanzado por el progreso técnico esclaviza al hombre al egoísmo del poseedor privado de los medios de producción, a las leyes económicas de esa producción y a la máquina misma, quedando este hombre así reducido a un mero factor económico, sea como productor al tener que vender su trabajo y su vida, sea como consumidor manipulado por los medios de propaganda de masas⁴⁸.

Es precisamente contra este desorden contra el que se eleva Marx, procurando poner en acción el *proletariado* que surge de él como una consecuencia inevitable y como el aguijón que ha de destruirlo, como un almacén de dinamita oprimida que ha de hacer volar el sistema todo opresor.

⁴⁸ Estas consideraciones antropológicas constiuyen el núcleo sobre todo de los capítulos 4.º y 5.º del primer tomo del *Capital*, en que Marx analiza la conversión de *dinero* en *capital* y los procesos de trabajo y explotación, respectivamente, y estaban ya latentes en el *Manifiesto del partido comunista*, en la parte dedicada al análisis de la burguesía y el proletariado (parte 1.ª del *Manifiesto*).

Tiene razón Elías Díaz cuando escribe en la introducción a su antología de textos políticos de Unamuno⁴⁹:

La crítica de Unamuno no alcanza lo esencial del marxismo; sus objeciones tendrían mayor validez referidas contra un materialismo vulgar de carácter más bien groseramente hedonista, actitud ésta que se encarna más en algunas vivencias concretas que en formulaciones doctrinales de cierta altura intelectual. El materialismo del marxismo no es, desde luego, ese vulgar antiespiritualismo.

Sin embargo, no podemos compartir la opinión de Elías Díaz acerca de la actitud unamuniana frente al progreso técnico, cuando escribe: "Unamuno se adhiere a la conocida tesis, nada progresista, de la técnica, del mundo de las máquinas, como factor que irremediamente conduce a la despersonalización del hombre, a la deshumanización del mundo; no hay en él una suficiente comprensión del sentido liberador del hombre que la técnica puede también representar; no vincula esos efectos de la técnica a los sistemas generales de los modos de producción, que es lo decisivo"⁵⁰. Tendremos ocasión de dar respuesta adecuada a esta acusación que con tanta frecuencia se ha dirigido contra Unamuno. Adelantemos aquí sólo que Unamuno ha sabido muy bien valorar las aportaciones de la técnica, precisamente en el sentido que le niega Elías Díaz, en cuanto que liberan al hombre del peso de la materia, para dejarlo volar libremente a sus ocupaciones espirituales. Lo que ocurre es que Unamuno supo ver con visión casi profética la realidad que significa la sociedad de consumos, tan distante del uso ideal que él postula de los instrumentos que ponen a disposición del hombre las aportaciones del progreso técnico. Error de Unamuno es sin duda el haber considerado esta falsa apreciación de la técnica y el progreso, común hoy tanto a las formas de vida de las "democracias" occidentales como a las de los países del Este, como una tesis de Marx, con cuyo pensamiento humanístico coincide en el fondo Unamuno mucho más de lo que a primera vista parece, acostumbrados como estamos a una falsa idea de Marx, cuyas enseñanzas no se debieran confundir con las "praxis" de los totalitarismos del Este, y a una falsa idea también de Unamuno, cuya protesta contra el ídolo que ya en su tiempo, pero mucho más aún en el nuestro, se ha hecho de un progreso técnico que el hombre no ha sabido aún asimilarse sin destruir sus valores más íntimos⁵¹, se ha considerado como un falso espiritualismo tozudamente antiprogresista, como una condenación total de la técnica y el progreso.

⁴⁹ Unamuno. *Pensamiento político*: Selección de textos y estudio preliminar sobre *El pensamiento político de Unamuno*, por ELÍAS DÍAZ, Madrid, Tecnos, 1965, pág. 30.

⁵⁰ *O. c.*, pág. 34.

⁵¹ Acerca de las paradojas existenciales del progreso técnico, tal como lo ha asimilado nuestro tiempo, véase el libro ya citado de GEORGI SCHISCHKOFF: *La masi-*

2) El conocimiento humano

Paralelamente a la crítica que acabamos de analizar contra lo que Unamuno considera el pensamiento antropológico de Marx, sometedor, según él, del sujeto individual humano al desarrollo dialéctico de la historia con sus determinantes de orden económico, desarrolla Unamuno otra crítica contra otra postura extrema acerca de la relación entre mundo interior humano y mundo exterior, entre sujeto y objeto. Esta segunda crítica se endereza contra el pensamiento de Descartes y el de Hegel. Tanto Descartes como Hegel hacen el conocimiento humano independiente, libre, de la determinación que dicta el objeto exterior conocido. El primer filósofo mediante su "intuicionismo", que Maritain llama en su obra *Trois Reformateurs* "angelismo". El segundo filósofo, Hegel, al establecer la igualdad entre lo pensado y lo real, entre el mundo ideal y el objetivo, con lo que, según Unamuno, convierte la ontología del conocimiento humano en ontología divina. Pues un conocimiento puramente objetivo, agotador de la realidad objetiva toda y coincidente totalmente con ella, sólo puede darse en Dios, que no *conoce*, sino *crea* la realidad, como hace constar Unamuno citando a Kierkegaard. Una ontología puramente realista es por tanto patrimonio exclusivamente perteneciente al $\nu\theta\omicron\varsigma$ divino.

También Sartre es consciente en nuestros días de esta realidad que apunta aquí Unamuno. De aquí que, para afianzar su subjetivismo cerrado y su libertad absoluta, se levante contra Dios y postule con Feuerbach:

El hombre debe reasumir de nuevo el poder creador libre que hasta aquí ha puesto en Dios, y afirmarse como el ser por el cual existe un mundo ⁵².

Sólo bajo la condición de que el hombre pase a ocupar esta plaza de Dios en la ontología, adueñándose de su libertad creadora, sólo por tanto dentro del más estricto ateísmo y de una colocación de la subjetividad humana en el lugar que la metafísica había reconocido a Dios, es posible afirmar con Sartre:

No existe otro Universo que el humano, el mundo de la humana subjetividad ⁵³.

ficación dirigida (Madrid, Editora Nacional, 1968). Sobre la visión de Unamuno acerca de estos problemas, véase M. J. BERNARDETE: *Personalidad e individualidad en Unamuno*, Rev. Hispánica Moderna, 1 (Nueva York 1934), págs. 25-39; M. CHEVALIER: *Un entretien avec Miguel de Unamuno sur la civilisation moderne*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 1 (1948) págs. 12-28; mi estudio preliminar a la citada obra de Georgi Schischkoff.

⁵² *La liberté cartésienne*, Situations I, París 1947, pág. 334.

⁵³ *L'existentialisme est un Humanisme*.

Aquí yace el fundamento de la actitud que adoptan los personajes de sus dramas en la búsqueda de la emancipación absoluta de toda idea trascendente, de todo cuanto pueda significar una limitación moral de su libertad.

Unamuno se pronuncia contra la raíz metafísica de estas concepciones, que él encarna en Descartes y en Hegel, especialmente en el segundo, para declarar abiertamente que el verdadero conocimiento humano —y también con ello la actitud ética— tiene que ser *determinado* por la objetividad de la realidad conocida, que no es creada por el hombre, sino aprehendida. De tal manera es esto así para Unamuno, que considera el conocimiento auténticamente científico, fiel a la realidad, como una escuela de profunda humildad, ya que “la ciencia nos enseña, en efecto, a someter nuestra razón a la verdad y a conocer y a juzgar las cosas como ellas son; es decir, como ellas quieren ser y no como nosotros queremos que ellas sean”. Unamuno añade a renglón seguido:

En una investigación rigurosamente científica son los datos mismos de la realidad, son las percepciones que del mundo recibimos las que en nuestra mente llegan a formularse en ley y no somos nosotros los que las formulamos. Son los números mismos los que en nosotros hacen matemáticas.

De todo ello recoge Unamuno la siguiente conclusión que ya nosotros hemos adelantado:

Es la ciencia la más recogida escuela de resignación y de humildad, pues nos enseña a doblegarnos ante el hecho, al parecer más menudo. Y es pórtico de la religión; pero dentro de ésta, su función acaba (IV, 617-618).

El conocimiento humano, que no *crea*, sino *oye* la realidad, tiene que ser consecuentemente limitado. No sólo limitado en el sentido que acabamos de ver, por cuanto es determinado por la realidad objetiva, sino además en cuanto que no puede agotar todos los aspectos de la cognoscibilidad del objeto conocido, por cuanto no puede *comprender* el objeto. Esta limitación segunda que añadimos ahora es lo que lleva a Unamuno a exigir de la razón humana que confiese, en un nuevo esfuerzo de humildad, su impotencia, que reconozca sus límites en una auténtica confesión final de duda en su propio poder (IV, 544). En este sentido es el conocimiento científico “pórtico de la religión”, por cuanto tiene que dejar abiertas otras vías de *conocimiento* y *comprensión* de la realidad objetiva, no agotada en el conocimiento científico.

En este punto sigue Unamuno bastante fielmente a Pascal, que también pide a la razón humana un reconocimiento de sus propias limitaciones e

impotencia para agotar totalmente la verdad en todos los aspectos de su cognoscibilidad. Dice Pascal en el número 267 de sus *Pensées*:

La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela.

Que si les choses naturelles la surpassent, que dira —t— on des super-naturelles? ⁵⁴.

Unamuno se pregunta por su parte también en el capítulo séptimo del *Sentimiento trágico de la vida* si la verdad está “en la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera”. E insiste seguidamente en preguntarse de nuevo si “es sólo verdadero lo racional”, o por el contrario “no habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma a la razón”; más aún, continúa preguntándose todavía Unamuno, si no habrá realidad incluso “acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella” (a la razón humana), para dejar finalmente abierta esta última pregunta:

¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos? (IV, 582).

Para dar una respuesta adecuada a estas preguntas que plantea aquí, lo primero que hace Unamuno es *reducir* a los límites que él considera como justos el concepto tradicional de razón. Tras haber realizado esta reducción de la razón, acomete entonces Unamuno la empresa de buscar otras potencias cognoscitivas del hombre que puedan servirle de medio para apropiarse tantos fragmentos y aspectos de la realidad y verdad como escapen a la razón y a su fuerza cognoscitiva. De este modo intenta Unamuno recuperar de nuevo para la filosofía toda una serie de secretos o “misterios” que escaparían a la misma si operase sola y exclusivamente con la razón. Entre estos secretos tienen una importancia especial por la necesidad urgente que el hombre siente de conocerlos, las realidades vitales y el sentido mismo de la existencia humana individual, lo que Unamuno llama la “sabiduría”, distinguiéndola de las ciencias racionales por su importancia para el desarrollo mismo del ser humano.

Este esfuerzo por descubrir otros caminos por los que entrar en contacto con la realidad y verdad ocultas a la razón humana es lo que Unamuno llama “misticismo”, es decir, la doctrina —como él lo define— de quienes creen que existen otros medios de conocimiento y apropiación de la realidad, además de los que enumeran los manuales de lógica en uso; la doctrina en suma de quienes creen que ni el conocimiento sensitivo ni el racional agotan por completo la realidad trascendente (*Sobre la filosofía española*).

⁵⁴ N.º 267 en la edición de Léon Brunschwig, París 1932.

Los medios "irracionales" de conocimiento de la realidad que Unamuno descubre en este intento son sobre todos dos: el dolor y el deseo. Estos dos medios de conocimiento completan y enriquecen en la concepción unamuniana general acerca del conocimiento humano, el débil e incompleto conocimiento racional, que no bastaría por sí sólo para dar respuesta adecuada a toda una serie de preguntas vitales que el hombre tiene abiertas en el despliegue de su personalidad individual y subjetiva. Gracias a estos medios entra el hombre, según Unamuno, en contacto con lo indefinible, con lo vivo, que escapa a los esquemas muertos de la razón; con lo concreto, que escapa a la abstracción del sistema racional; con lo inefable, en suma.

Un estudio completo de la teoría unamuniana acerca del conocimiento humano tiene que abarcar, para no quedarse en resultados unilaterales e incompletos, tres puntos:

- a) la reducción unamuniana de la razón y consecuente crítica de la ciencia y del progreso;
- b) la valoración unamuniana de las potencias cognoscitivas irracionales, hasta ponerlas en el mismo plano en que la filosofía tradicional había puesto a la razón con carácter de exclusividad;
- c) la *lucha* entre ambos grupos de potencias cognoscitivas humanas, que Unamuno llama "agonía".

a) *Reducción de la razón*

Desde Aristóteles considera la filosofía a la razón como el elemento específicamente humano, como la potencia o capacidad cognoscitiva que distingue al hombre del resto de los seres vivos o animados. Contra esta valoración tradicional de la razón humana como único elemento exclusivamente propio del hombre, de la especie humana dentro del género animal, se endereza la reducción que intenta hacer Unamuno. No se trata por tanto de un antirracionalismo o irracionalismo agnóstico, como han querido ver tantos críticos de la obra unamuniana, sino de contraponer a la valoración exclusivista de la razón una elevación valorativa de otros elementos igualmente humanos, que Unamuno considera igualmente como potencias cognoscitivas y como potencias propias además del hombre. De lo que se trata aquí pues en realidad es de un intento de *completar* el concepto "hombre" mediante la integración en el mismo de otros elementos y propiedades que, juntamente con la razón, distinguen el ser del hombre del resto de los seres vivos, especialmente dentro del género animal, constituyendo igualmente distintivos específicamente humanos.

Con cierto humor y no sin cierta gracia también intenta Unamuno dar réplica a la tesis racionalista cuando escribe en el primer capítulo del *Sentimiento trágico de la vida*:

El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato, que no reír o llorar (IV, 462).

Unamuno llega a llamar a la tradicional supervaloración de la facultad racional con el nombre de "tiranía". Y a un filósofo que sólo pensase con la razón y no con todo su ser de hombre, hasta con el tuétano de sus huesos, lo llama Unamuno "mero profesional del pensamiento". Al llamarlo así intenta poner de relieve Unamuno su unilateralidad, como en todo profesional, que no es en la consideración unamuniana hombre integral, sino parcial, según se deduce de la aclaración que da del concepto "profesional". De la tiranía exclusivista de la razón se libera el hombre, según Unamuno, en la vivencia de lo cómico, de lo ilógico. Esta vivencia lleva por ello al espíritu y al cuerpo todo a la convulsión feliz de la risa, la cual no es otra cosa para Unamuno que la expresión corpórea del placer que el hombre experimenta al verse libre, siquiera por breves momentos, de la feroz tiranía de la lógica. Veamos las palabras que Unamuno dedica a este tema en el epílogo a su novela *Amor y Pedagogía*:

¿Qué otra cosa es el sentimiento de lo cómico —se pregunta allí Unamuno— sino el de la emancipación de la lógica, y qué otra cosa sino lo ilógico nos provoca a risa? Y esta risa, ¿qué es sino la expresión corpórea del placer que sentimos al vernos libres, siquiera sea por un breve momento, de esa feroz tiranía, de ese *fatum* lúgubre, de esa potencia incoercible y sorda a las voces del corazón?... Y siendo lo cómico una infracción de la lógica y la lógica nuestra tirana, la divinidad terrible que nos esclaviza, ¿no es lo cómico un aleteo de libertad, un esfuerzo de emancipación del espíritu?

Unamuno llega incluso a hablar, en este mismo sentido, de un "dogmatismo" de la ciencia, a la que llama también "nueva inquisición" y "superstición" mucho peor que cuantas se combaten en su nombre (*La vida es sueño*, III, 203).

Ninguna de estas afirmaciones significa, sin embargo, un desprecio por parte de Unamuno, ni de la razón, ni de la ciencia. Lo único que en realidad encierran tales afirmaciones es un intento serio de trazar unas fronteras limitadoras de los campos de acción de una y otra. Sobre todo se trata de dar un no a las ambiciones exclusivistas de la potencia cognoscitiva racional en su desmesurado intento de someterlo todo a su control, a su poder cognoscitivo, que Unamuno considera limitado y en cuanto tal incompetente para negar sin más toda realidad que escape a su capacidad. Por tanto se trata aquí mucho más de una *defensa* de otras posibilidades de conocimiento humano que de un *ataque* a la razón y la ciencia, cuyas aportaciones por otro lado sabe muy bien valorar Unamuno.

Unamuno está convencido de que sin la razón "nada puede subsistir" (IV, 566) y de que las ciencias todas son absolutamente necesarias a nuestra vida y al desarrollo de nuestro pensamiento (IV, 462). Incluso llega a afirmar que la verdadera ciencia es el pórtico que nos introduce en la religión (IV, 618). Pero una excesiva y exclusiva valoración de las ciencias dejaría al hombre para siempre fuera del templo de la sabiduría y en el pórtico de la religión, pues dentro de ésta no tiene nada que decir la ciencia (ibid.).

Dos acusaciones eleva Unamuno sobre todo en su intento por reducir a lo que él considera sus verdaderos límites a la ciencia, contra este "abuso de poder" que acabamos de ver. En torno a estas acusaciones tendremos que analizar e interpretar correctamente la reducción unamuniana de la razón y su crítica de la ciencia. La primera de estas acusaciones es:

A la razón, como potencia abstrayente y clasificadora, espaca lo concreto, sobre todo lo concreto personal, el "yo" individual en su calidad de valor único e irrepetible en sí.

Esta primera acusación se funda en la valoración unamuniana de la razón como fuerza abstrayente y sistematizadora, concepción que nos recuerda la de Bergson, que dice de esta facultad cognoscitiva del hombre en su obra *L'Evolution créatrice*:

L'intelligence est caractérisée par la puissance indéfinie de composer suivant n'importe quelle loi et de récomposer suivant n'importe quel système⁵⁵.

Tanto las palabras de Bergson como la concepción unamuniana tienen probablemente una base común: la definición de razón formulada por Leibniz, quien ya considera esta potencia del hombre y sus construcciones en el terreno de las ciencias como "un enchaînement, un système de vérités".

La segunda acusación elevada por Unamuno contra el poder de la razón y la exclusividad de la ciencia pudiera ser formulada del siguiente modo:

La ciencia no puede dar una respuesta adecuada a las preguntas más trascendentes que tiene planteadas el hombre a su existencia, de modo que quienes sólo aceptan las aportaciones de la ciencia como "verdaderas", se cierran el camino al conocimiento de las "verdades" que nos revela la religión, el arte, los mitos, la fantasía, la sensibilidad humana.

⁵⁵ H. BERGSON: *L'Evolution créatrice*, París 1907, pág. 170.

La función de la razón es, como acabamos de ver, en la concepción de Unamuno, la de una fuerza abstrayente y sistematizadora, cuyo resultado, la ciencia, no es otra cosa que una estructuración de la realidad mediante clasificaciones, las cuales entrañan tres momentos:

- 1) el establecimiento de ciertos lazos de dependencia o al menos de relación entre los más diversos objetos de conocimiento;
- 2) la abstracción de las cualidades individuantes de cada ser concreto en sus notas individuales;
- 3) la colocación de cada ser individual en un orden estructurado, en un cuadro generalizador.

El resultado de este proceso exigido por la sistematización científica es, según Unamuno, la muerte de lo viviente por fosilización y la despersonalización de los vivientes dotados de conciencia. En cuanto a Dios, su aniquilamiento y muerte, por cuanto se destruye su inefabilidad y trascendencia al encerrarlo en una idea o sistema de pensamiento. Los sistemas científicos no son para Unamuno otra cosa pues que una colección de esqueletos. De aquí la definición unamuniana del sistema científico como "un cementerio de ideas muertas" (IV, 533).

Antonio Machado, el poeta-filósofo heredero al mismo tiempo del pensamiento de Unamuno y del de Bergson, ha dado bella expresión poética a estos pensamientos de sus maestros, cuando escribe:

*Hay dos modos de conciencia
una es luz, y otra, paciencia.
Una estriba en alumbrar
un poquito el hondo mar;
otra, en hacer penitencia
con caña o red, y esperar
el pez, como pescador.
Dime tú: ¿Cuál es mejor?
¿Conciencia de visionario
que mira en el hondo acuario
peces vivos,
fugitivos,
que no se pueden pescar,
o esa maldita faena
de ir arrojando a la arena
muertos, los peces del mar?*⁵⁶.

⁵⁶ ANTONIO MACHADO: *Campos de Castilla*. En esta misma obra, en el "Poema de un día. Meditaciones rurales", hace Machado alusión clara a los dos maestros de su pensamiento, que expone allí una vez más con bellas imágenes.

En este sentido deben ser interpretadas las palabras con que Unamuno define su "disolución racional", que condensan el capítulo quinto del *Sentimiento trágico* y la doctrina toda unamuniana acerca de la razón:

Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tiende a reducirlo todo a identidades y a géneros... La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo, hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida (IV, 532-533).

Es innegable que los sistemas racionales poseen una lógica interna, y, con ella, la belleza de la polifonía y del ritmo, de la armonía inherente en toda trabazón arquitectónica lograda, de la precisión matemática; pero les falta vida, que no puede contener, como tampoco amor, fe, esperanza. Estos sistemas sirven indudablemente —concluye Unamuno de aquí— al "homo faber" en su lucha por la vida, por el dominio de la materia y sometimiento de las fuerzas naturales, a la obtención de ciertas comodidades planificadas de un modo racional; pero en el terreno de la sabiduría en sí no aportan nada, si no es de un modo negativo, al liberarnos del "peso" de la materia para permitir el "vuelo del espíritu".

La segunda acusación de Unamuno contra la razón y la ciencia, que se refiere como hemos dicho ya a su aspiración a destruir el reino de la fantasía, de los mitos, y el mismo ámbito de la religión, por cuanto la razón y la ciencia, traspasando los límites de su legítimo terreno de acción, quieren reinar en todo lo humano con poder absolutista, ilimitado, lleva como consecuencia la creación de un "humanismo" que Unamuno moteja de "inhumano". Unamuno fundamenta este duro reproche contra el humanismo intelectualista en el hecho de que una tal concepción del hombre no asume al "hombre integral", sino sola y exclusivamente los llamados "elementos superiores" del mismo, amputándole cruelmente los demás elementos integrantes igualmente de su ser. Este inhumano humanismo procura después, según Unamuno, compensar los elementos humanos que ha amputado al hombre, haciéndole entrega solemne de las espectaculares conquistas llevadas a cabo por la ciencia al servicio del progreso, con lo que ahoga en el individuo humano concreto sus verdaderas ansias de infinitud y eternidad, contentándolas o contrarrestándolas mediante la *nada* de lo limitado, finito, material. Es sobre todo entonces cuando el progreso se aparta de su verdadera función —el permitir el vuelo del espíritu— y realiza la función contraria: el contentamiento y falsa satisfacción de las aspiraciones más elevadas y legítimas de ese espíritu, cuya meta es la plenitud ilimitada de lo absoluto, mediante sus aportaciones materiales,

que pasan así a convertirse en *fin en sí mismas* —con carácter exclusivista además—, en lugar de ser un *medio al servicio de un fin superior*.

Por otro lado las condiciones mismas económico-sociales en que se desarrolla este progreso científico, este humanismo inhumano, fomentan además en el terreno práctico de las relaciones humanas, de las interindividuales y de las internacionales, un egoísmo económico-materialista que hace que no se dé otra relación de hombre a hombre que la que antes hemos visto denunciar a Marx: la libre competencia, la lucha encarnizada por la conquista de puestos, mercados, por el éxito propio contra los intereses mismos de la humanidad toda y sobre todo —si es que se logra entronizar a la *Humanidad* como ídolo— contra los intereses concretos de los individuos, de ese hombre de carne y hueso “que nace, sufre y muere, sobre todo muere”, según Unamuno lo describe en las primeras líneas de su libro *Del sentimiento trágico de la vida*. Este humanismo inhumano se traduce pues en el terreno práctico en la valoración puramente pragmática del hombre como medio de producción o de consumo, olvidándose completamente sus valores personales, la irrepetibilidad e inalienabilidad de su “yo” individual concreto.

Por otro lado, conduce este humanismo inhumano en fin a una concepción monista del mundo, la cual tiene que terminar necesariamente, según Unamuno, o en el ateísmo o en el panteísmo, que no es otra cosa al fin y al cabo que “una especie camuflada de ateísmo” (IV, 552).

En contrarréplica a todos estos puntos que acabamos de exponer como propios de la moderna civilización, según la ve Unamuno⁵⁷, intentan las novelas unamunianas crear tipos en que se destaque de un modo especial la cara “irracional” del hombre individual en su existencia cotidiana. Augusto en *Niebla* y Avito Carrascal en *Amor y Pedagogía* como Abel Sánchez en la novela de su nombre se mueven impulsados por pasiones irreductibles a una racionalización de sus actitudes, ni siquiera a los esquemas que ofrecen los estudios pedagógicos, psicológicos o sociológicos. Son únicos en su especie. Y las únicas respuestas adecuadas y verdaderas que pueden darse a las aspiraciones, a las posturas adoptadas, a la existencia misma de sus protagonistas, son la paradoja, la ironía, el humor. La razón y la ciencia siempre fracasarán en su intento de comprender lo más íntimamente humano, lo singular, lo personal que tiene cada individuo existente, como fracasaría si intentase explicar estos personajes novelescos o *nivolescos*, como Unamuno los llama con ironía, como tuvo también siempre que fracasar en su intento por contentar las aspiraciones más elevadas del espíritu humano mediante sus aportaciones materiales, en su intento por desplazar la religión, la fe, la abertura humana a una realidad superior e inefable (IV, 544).

⁵⁷ Recordemos aquí lo dicho en la nota 51.

Como postula Nicolás de Cusa, hay que admitir —dice Unamuno— una “docta ignorancia”, que Unamuno llama también “ciencia divina” y “más que ciencia”, “sabiduría”. Y con Kierkegaard hay que admitir —añade además Unamuno— que todo hombre que no vive ni poética ni religiosamente, es tonto⁵⁸.

La verdadera ciencia debe pues reconocer por sí misma sus límites y su incapacidad, después naturalmente —eso sí— de haber rendido todo cuanto su capacidad le permite y de dejar abierto el horizonte de sus investigaciones a esfuerzos siempre nuevos, a perspectivas siempre nuevas también en la consideración de la realidad y en el dominio de sus leyes íntimas y fuerzas latentes. Pero allí donde ha palpado sus límites debe dar paso a la religión, de la que, según Unamuno, debe ser “antesala”. Y el progreso técnico - científico es sólo auténtico progreso en esta concepción unamuniana en cuanto, liberando al hombre de sus indigencias materiales presentes, le permite tomar conciencia de sus aspiraciones eternas y escuchar las voces interiores de su espíritu; su función es por tanto diametralmente opuesta a lo que tantas veces hace: ahogar estas voces con el ruido de su maquinaria, que tantas veces nos estorba el escuchar el “vanitas vanitatum” que grita la sabiduría (*La vida es sueño*, III, 203).

Las acusaciones unamunianas contra la razón y la ciencia tienen como fondo el concepto de razón diseñado por Hegel. Contra él están dirigidas, sobre todo contra su afirmación de que “todo lo real es racional y todo lo racional es también real”, convertibilidad que sólo es posible según Unamuno —quien en este punto sigue claramente a Kierkegaard, según ya se ha apuntado— en la mente de Dios, creador en cuanto piensa y quiere, cuya ciencia “crea” y no “lee” la realidad. En la mente humana, por el contrario, hay que contar con un cierto ámbito de misterio, dada la impenetrabilidad de lo real, que oculta siempre ciertos secretos al conocimiento humano. De aquí que Unamuno se atreva a trocar el principio hegeliano en este otro: Lo que escapa a la razón humana no tiene que ser necesariamente absurdo (IV, 464). Este trueque significa para Unamuno el reconocimiento de que siempre hay un aspecto *verdadero* de la realidad que escapa al conocimiento racional y científico (IV, 618). La indemostrabilidad de alguna realidad por vía racional, como ocurre especialmente con las verdades religiosas, de ninguna manera hace lícita por tanto la conclusión de que tales verdades son absurdas, de que han de ser excluidas del ámbito real por irracionales (IV, 581).

Creemos poder cerrar estas consideraciones con la conclusión final de que no es lícito hablar de “irracionalismo gnoseológico” unamuniano, sino sólo de una “reducción de la razón”, donde además se toma esta palabra

⁵⁸ S. KIERKEGAARD: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, cap. 4.º, sec. II A, par. 2 (citado por Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, IV, 618).

en la acepción hegeliana de la misma. Esta fórmula así entendida nos parece la más adecuada condensación de cuanto acabamos de decir sobre el conocimiento racional en la concepción unamuniana del mismo.

b) *Las potencias "irracionales" de conocimiento humano*

La razón en cuanto potencia sistematizadora tiene un valor innegable en el cultivo de las ciencias y del conocimiento objetivo en general, de cuanto se rige por leyes necesarias; pero a la razón, a su fuerza cognoscitiva, escapa, según Unamuno, un conocimiento adecuado y verdadero de lo vivo, de lo individual y personal, pues cuanto no es fijo, cuanto no se rige por leyes necesarias, no puede ser captado ni encerrado en sus esquemas encasilladores; además, un conocimiento adecuado de lo individual y personal, del sujeto concreto humano, exige una captación del "yo" individual y concreto, de cada "yo" como *sujeto en sí* y no meramente en cuanto *obiectum*, de modo que el conocimiento personal encierra un problema muy especial en el pensamiento de Unamuno, problema que escapa igualmente, según él, a la fuerza cognoscitiva de la razón y a los esquemas de la ciencia que ignoran el valor personal, concreto, irrepetible e irreemplazable de cada subjetividad individual en sí.

Sobre todo escapa al conocimiento racional tal como lo concibe Unamuno la realidad de Dios, por cuanto Dios no puede ser encerrado en categoría alguna de ser, no se deja encasillar ni estructurar en sistematización alguna, dada su trascendencia e inefabilidad. Dios no puede ser por tanto ni captado por la razón ni clasificado por la ciencia, por estar muy por encima de toda categoría de ser y muy fuera del ámbito propio en que puede operar la fuerza cognoscitiva de la razón humana.

Una verdadera comunicación humana, un encuentro de persona y persona, de "yo" a "tú", una relación de un sujeto individual con otro y con Dios sobre todo, exige según Unamuno otra potencia cognoscitiva humana, aparte de la razón, que para un tal conocimiento es radicalmente impotente. Ahora bien, ¿dispone el hombre de una tal potencia cognoscitiva, capaz de suplir aquí la impotencia de la razón? La importancia de este punto en la obra unamuniana es muy grande, pues de su solución positiva o negativa depende el que se dé en la concepción antropológica del filósofo de Salamanca una posibilidad de apertura del "yo" al "otro" y sobre todo al Dios trascendente, o la sumisión del "yo" a una cerrazón en su subjetividad incapaz de toda abertura y de toda relación humana o religiosa, como ocurre, por ejemplo, en la moderna concepción de la subjetividad, como ya hemos indicado.

Hemos dicho ya en la introducción a este capítulo que Unamuno desarrolla en este punto del conocimiento humano una doctrina bastante semejante a la de Pascal —si bien dentro de diferencias muy profundas también— y a la de Bergson. Vamos a fijarnos por ello en las concepciones

de ambos filósofos franceses para seguidamente abordar la cuestión en Miguel de Unamuno.

Según Pascal el encuentro adecuadamente personal tiene lugar por medio del "esprit de finesse", que él contrapone al "esprit de géométrie". Con ello ha sabido Pascal distinguir dos modos de conocimiento y dos ámbitos correspondientes a cada uno de estos modos de conocimiento. El "esprit de finesse" suple en esta concepción la impotencia del "esprit de géométrie" en lo que se refiere al conocimiento humano de lo personal, de lo único e irrepetible. También Bergson encuentra una solución para este conocimiento personal al descubrir la fuerza cognoscitiva de la "intuition", fuerza cognoscitiva que él define como:

Cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable⁵⁹.

Muy semejante a estas soluciones del problema que tenemos planteado es la respuesta que da Unamuno. Unamuno coloca en efecto junto a la razón y la lógica como potencias cognoscitivas otra potencia que él llama con los nombres de "biótica" y "cardíaca", así como también otro modo de relacionarse el sujeto con el mundo exterior. Este modo no racional de relacionarse el sujeto con el mundo exterior lo hace consistir Unamuno en la vivencia de lo "cómico", según hemos visto ya. A la "Caballería de la razón" contrapone Unamuno la "Caballería de la fe", que él llama también "Quijotismo" y "Misticismo". Y a la estupidez intelectual contrapone Unamuno la "estupidez afectiva o sentimental" (IV, 561), de modo que, según él, incluso puede darse un sujeto en extremo inteligente que sin embargo fuese por otra parte un estúpido sentimental, un idiota moral (IV, 473).

Junto a la razón introduce pues también Unamuno, como vemos, todo un grupo de fuerzas cognoscitivas humanas. Y el hombre debe "pensar" según él con todas estas fuerzas que pudiéramos encuadrar en dos grupos: las racionales y las vitales. Los hombres que sólo piensan con el entendimiento son por ello hombres incompletos, algo así como "profesionales" del entendimiento. De aquí que el hombre completo tenga que pensar todo él, con todas sus fuerzas, con todos sus órganos, y no sólo con los órganos considerados como específicos del pensamiento; debe pensar por tanto también con la fuerza del cuerpo y no sólo con el cerebro, debe pensar en fin con toda su alma y con la sangre, con el corazón, con los pulmones, con las entrañas e incluso con el tuétano de los huesos (IV, 471).

⁵⁹ *La Pensée et le Mouvant.*

La existencia humana se desenvuelve en medio de muchas necesidades vitales que la razón ignora, que la ciencia no puede satisfacer. Pero es necesario tomar cuenta de tales aspiraciones, que de por sí son ya el testimonio y prueba contundente de la existencia de realidades que escapan a la razón y a la ciencia, al conocimiento racional y científico. Y la filosofía no puede en manera alguna ignorar estas "partes" del hombre, que integran su ser y juegan un papel en su existencia, lo mismo que las llamadas partes "superiores". Sólo así abarcará la filosofía al hombre de un modo integral y podrá realizar un auténtico humanismo.

La actitud de quienes intentan "ordenar" los apetitos inferiores del hombre según las normas que dicta la razón, concediendo rango de supremacía a esta potencia, es errónea para Unamuno. Como es errónea también para él la actitud de quienes intentan dar una respuesta racional a todo problema humano, trivializando o ignorando los graves problemas que escapan a la fuerza de la razón por trascender su ámbito de conocimiento. Los primeros son para Unamuno "tiranos", mientras los segundos son considerados "profesionales" de ciertos elementos o aspectos del complejo humano, ignorantes, en cuanto profesionales de ciertos aspectos solamente, del resto todo, y faltos de visión de la totalidad —defecto típico del profesional o especialista de los tiempos modernos con su división racionalizadora del trabajo—. De aquí se desprende la necesidad de que la filosofía en su concepción clásica sea complementada por la poesía, a la que se ha de acostar mucho más que a la ciencia (IV, 462).

Sólo así podrá cumplir la filosofía la misión que Unamuno le atribuye de responder adecuadamente a la necesidad que cada hombre tiene de formarse

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 (IV, 462).

Una filosofía integral tal como la concibe Unamuno debe pues no ser exclusivamente racionalista; por el contrario, debe prestar la debida atención también a los sentimientos, deseos, creencias y esperanzas humanas, oyendo estas dimensiones irracionales de la existencia del hombre e integrándolas en la imagen total del universo humano que la filosofía ha de hacer surgir en cada sujeto individual, creando en él una íntima actitud vital propia.

Unamuno sigue en este punto con bastante fidelidad a W. James, integrando en la filosofía los tres mundos que este filósofo nos presenta en su *The Will to Believe* con la indicación de que una "filosofía integral" no puede ignorar ninguno de ellos, sino que tiene que prestar la atención que corresponde a las exigencias de cada uno de ellos. Estos tres mundos son según W. James:

- a) el ámbito del conocimiento sensorial (mundo material)
- b) el ámbito del conocimiento teórico (mundo racional)
- c) el ámbito del conocimiento emocional (mundo espiritual)

Sólo que Unamuno llega a esta división tripartita por otro camino quizás que W. James. Para Unamuno son los "tres tipos humanos" que distinguiera San Pablo, que al mismo tiempo se han de entender como tres "elementos" de cada hombre, si bien predominando en cada tipo humano uno de tales elementos, la base de esta división o consideración de tres mundos humanos; los tres tipos humanos distinguidos por San Pablo son:

σάρκινος, ψυχικός, πνευματικός

Unamuno valora de un modo muy especial el tipo humano perteneciente al tercero de estos grupos, los hombres "espirituales", cuya actitud o talante vital define Unamuno como la de quienes llegando a *dudar* de la razón y la lógica, logran así liberar al espíritu, que vuela entonces y se levanta por encima de la razón y sus normas para descubrir los recónditos misterios de la sabiduría. A esta "familia humana" pertenecieron en la consideración unamuniana tanto Juan de la Cruz como Teresa de Avila, entre otros muchos autores dilectos de Unamuno, a quienes él gustaba de colocar frente a Descartes y Kant, para llamarlos incluso "más profundos filósofos" que estos últimos.

El resultado de esta ampliación del horizonte filosófico, que surge ahora de la integración en la filosofía de todos los ámbitos humanos, en lugar de limitarla al ámbito o dominio de la razón y la lógica, no es destructivo. Por el contrario, una razón "reducida" en sus justos límites, hasta dar paso a potencias cognoscitivas "complementarias" que integran en la filosofía los elementos irracionales del hombre, abre una serie de posibilidades nuevas insospechadas a la actividad de filosofar. Junto a las clasificaciones unívocas y sistematizaciones lógicas estructuradores de la realidad en virtud del poder abstrayente de la razón, entra ahora en juego la persona humana individual, el "yo" subjetivo concreto, y el "tu", el otro, como un "alter ego"; junto a las ideas fósiles y muertas de los sistemas científicos, de un valor innegable en la ciencia y en la técnica, pero incapacitadas para comprender la vida, entra ahora la consideración del fluir de la existencia individual y colectiva del hombre en su autorrealización, entra la historia en su doble dimensión de "intra - historia" subjetiva e historia comunitaria de los pueblos; junto a la rigidez lógica y precisión matemática de las ciencias exactas y condicionamientos que regulan los fenómenos físico - naturales, con que operan los adelantos de las ciencias técnicas, indudablemente de gran valor, se integra ahora así también a la

filosofía, según Unamuno, el valor inalienable de la libertad del espíritu humano creador.

No sólo se complementa con estas nuevas aportaciones el ámbito humano del filosofar. Según Unamuno, el nuevo horizonte cognoscitivo humano trae consigo además una interesante inversión de valores en la estimativa humana, a la hora de cristalizar estas nuevas aportaciones en un talante vital: en lugar de la separación y división de los hombres en luchas, a las que los lanza el llamado juego libre de fuerzas, la libre competencia creada por la valoración exclusivista del progreso técnico-económico como índice de "humanidad", entra ahora el amor que solidariza a los individuos humanos en sus luchas por la conquista de las metas más altas a que tiende el espíritu; en lugar de la autosuficiencia humana, entra ahora una conciencia de "religión", de dependencia de Dios; en lugar de la "destrucción" de Dios mediante la definición conceptual por medio de palabras muertas que intentan clasificar al inefable en una categoría estrecha de ser, entra ahora como parte integrante de la filosofía la conciencia de la exigencia interior, del deseo que el hombre siente del Dios inefable, sólo posible de describir en cierto modo mediante las imágenes poéticas de los mitos y en el lenguaje siempre pueril de la oración.

Ya en 1934 había podido hacer observar M. J. Bernardete acerca de Unamuno, cómo se alzaba al igual que "un nuevo Isaías" para protestar contra toda una serie de valores vigentes en Europa desde hace mucho tiempo e importados a la España de su tiempo, que sin embargo eran falsos, o al menos insuficientes, y en cuanto tales incapaces de dar una respuesta a las cuestiones más importantes de la existencia humana y para ayudar al hombre en la consecución de su fin trascendente. Bernardete enumera expresamente algunos de aquellos valores: personalidad frente a individualidad; amor contra la pura justicia; contra la prioridad del progreso industrial y de las ciencias, la acentuación de los valores espirituales del hombre, olvidados por ellas; contra una *uropeización* de España, la *españolización* de Europa, volviendo a despertar en ella el ansia de lo eterno⁶⁰.

Unamuno luchaba contra un frente muy concreto: el racionalismo armónico que los krausistas españoles habían importado de Alemania. Como resultado de un intento no raro en los filósofos postkantianos de establecer un puente de unión entre ambas grandes "Críticas" de Kant, dando paso a una razón absolutamente poderosa que asumiese las funciones teóricas y las prácticas, surge entonces una especie de religión "ilustrada", un racionalismo religioso que intentaba dar en su sistema de armonía un lugar a cada realidad, abarcando en él incluso la trascendencia de Dios, con lo que en realidad lo que se hacía era destruir por completo la "Ra-

⁶⁰ M. J. BERNARDETE, artículo citado en la nota 51.

zón práctica” en nombre de la “Razón pura”. El resultado final de este intento, por otra parte muy honrado quizás, fue un monismo panteístico o —como ellos preferían llamarlo— *panenteístico*. La razón de la difusión de estas doctrinas en España es muy compleja y escapa a los límites de nuestro trabajo el analizarla⁶¹. Lo que sí nos interesa hacer destacar aquí es que es precisamente contra este monismo contra el que Unamuno escribe su ensayo *Intelectualidad y Espiritualidad*. De ahí su intento a través de todo este ensayo por hacer descubrir fuerzas humanas latentes que escapan a un tal monismo por ser irreconciliables entre sí. Especialmente se acentúa la presencia del grupo humano de los “espirituales”, que Unamuno presenta aquí como “soñadores” y como “místicos”, según los llaman los “intelectuales” en tono despectivo. Tales hombres son en verdad para Unamuno los únicos que no se someten a la tiranía de la razón, de la ciencia y de la lógica. Son hombres que por el contrario creen que, además del mundo de las apariencias sensibles y del que nos descubre el conocimiento racional, existe otro mundo interior y toda una serie de realidades espirituales desconocidas a los sentidos y al intelecto, un mundo abierto solamente a quienes saben pensar con el corazón, piensen además con la cabeza o no (III, 456 ss.).

Al igual que Huarte de San Juan en su *Examen de Ingenios para las Ciencias*, donde distingue dos potencias cognoscitivas en el hombre: “entendimiento” e “imaginativa”, así también Unamuno pone junto al entendimiento otra fuerza de conocimiento humano: la fantasía, que él llama también “biótica” y “cardíaca”. Este nombre de “cardíaca” nos recuerda las “razones del corazón” de que habla Pascal en sus *Pensées*:

Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses⁶².

El mismo Pascal dice también en otro lugar de su obra con palabras más claras y terminantes aún acerca de la existencia de un conocimiento emotivo o cardíaco, que ha de ser colocado junto al conocimiento racional:

Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part essaye de les combattre... Nous savons que nous ne rêvons point; quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent

⁶¹ Véase sobre este punto el libro de JUAN LÓPEZ MORILLAS: *El Krausismo español. Perfil de una aventura espiritual*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956.

⁶² N.º 277 en la edición citada en la nota 54.

("les pyrrhoniens", de que habla antes) ... Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison, qui voudrait juger de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire...⁶³.

Es innegable el parentesco existente entre la concepción unamuniana y la pascaliana en este punto del conocimiento humano. El propio Unamuno lo reconoce en el artículo que escribió para la "Revue de Métaphysique et de Moral" en su número homenaje, conmemorativo del tercer centenario del nacimiento del gran pensador francés, con el título de *La foi pascalienne*, artículo que para nosotros significa además una prueba valiosa de la fuente que inspiró esta concepción unamuniana, junto Huarte de San Juan y los grandes místicos castellanos, según hemos indicado ya. Hay, no obstante todo este parentesco, en el pensamiento unamuniano una cierta actualidad, quizás motivada por el paralelismo existente entre las situaciones en que se encuentran ambos filósofos cuando escriben estas invectivas contra las desorbitadas pretensiones de reducirlo todo a razón. En efecto, ambos filósofos luchan contra un exceso de racionalismo reinante en su tiempo. Pascal escribe contra el geometrismo cartesiano y Unamuno lo hace contra el racionalismo armónico krausista. Lo que no puede ser exagerado este parentesco entre Pascal y Unamuno, no establecerse por otro lado una igualdad absoluta entre la "cardíaca" o "biótica" unamuniana y las "razones del corazón" de Pascal, pues dentro de la semejanza existen diferencias muy profundas entre ambos modos de integrar el conocimiento no racional a la totalidad del conocimiento humano.

El sentido del conocimiento vital unamuniano está en realidad mucho más cerca de la "imaginativa" de Huarte de San Juan que de las "razones cardíacas" pascalianas, por cuanto posee de fuerza creadora y no meramente perceptiva. En efecto, esta potencia cognoscitiva radica según Unamuno en la fantasía, y es una fuerza "poética" que se pone en movimiento impulsada por el dolor, el hambre, la añoranza de lo ausente, de lo desconocido. Más que de un "conocimiento" se trata pues en Unamuno de una *ποίησις* creadora, soñadora de cuanto la necesidad interior humana sólo vislumbra sin poderlo llegar a conocer. El lugar además que esta fuerza ocupa en la misma definición unamuniana de la filosofía y el filosofar —que ya vimos en su lugar— y en todo el pensamiento de Unamuno es mucho más importante del que Pascal atribuye a sus intuiciones del corazón.

Unamuno llama al conocimiento adquirido por esta vía de dolor y de creación poética "sabiduría" y su objeto es el "yo" personal del "otro", Dios como apoyadura del ser humano, y la propia subjetividad individual del sujeto en ese autoconocimiento y autorrealización que es para Una-

⁶³ N.º 282 en dicha edición.

muno arranque de todo filosofar y la primera y más importante de las actividades que corresponde realizar a la filosofía: la de dar cumplimiento al "serse" de cada sujeto individual, según se vio en su lugar correspondiente.

En este contexto se ha de entender el nombre que Unamuno da al "conocimiento" de Dios, un tanto ambiguo y muchas veces mal interpretado. Unamuno habla de una "creación de Dios" por parte del hombre, haciendo idénticos los verbos "crear" y "crear".

Para deshacer ambigüedades y comprender esta "creación de Dios", de la que tendremos que hablar de nuevo al tratar de la realidad de Dios en la segunda parte de esta trabajo, tendremos que analizar todavía más de cerca el proceso de este conocimiento por el dolor tal como lo concibe Unamuno. Sólo así se podrán tratar después en su lugar las relaciones que este conocimiento establece, sobre todo la relación del sujeto consigo mismo, su abertura al "otro" y su relación a Dios o "religión".

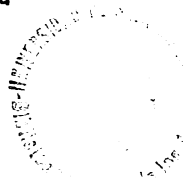
Unamuno ha descrito muy claramente la relación que él ve entre dolor y conocimiento de sí mismo, del prójimo y de Dios. Dice en efecto sobre este punto en el capítulo noveno de *Del sentimiento trágico de la vida*:

El dolor nos dice que existimos; el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos, y el dolor nos dice que existe y sufre Dios... La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle (IV, 624).

Este texto, al que tendremos aún que volver en la segunda parte de este trabajo, es ya un resumen valioso de toda la doctrina que acerca de dolor y conocimiento desarrolla Unamuno en el capítulo citado del *Sentimiento trágico de la vida*, que Unamuno titula "Fe, esperanza y caridad". Unamuno distingue en él una serie escalonada de dolores humanos de cada uno de los cuales surge un conocimiento específico propio; del dolor físico, que nos descubre el mundo material tanto exterior como interior a nosotros, hasta el dolor espiritual de la "congoja" que nos hace descubrir la propia subjetividad individual y a Dios. Así continúa diciendo Unamuno pocas páginas más adelante de la que acabamos de citar:

Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos *tener* corazón (*sic*), estómago o pulmones, mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que ésta nos duele. Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí... (IV, 628).

Entre los dolores que Unamuno enumera como principios de conocimiento hay que dedicar especial atención al *hambre*. El dolor nos revela



en general algo que sin él quizás permanecería desconocido para siempre; también nos manifiesta los límites espaciales de nuestro cuerpo y su distinción del mundo exterior, ayudándonos a trazar la línea que separa el "yo" del "no - yo". En este sentido es el dolor el primer paso hacia una toma de conciencia de la propia subjetividad por parte de cada sujeto individual concreto. El hambre tiene la particularidad especial de ayudarnos a determinar ciertas cualidades de las cosas que nos están ausentes, que *nos faltan*, dado su carácter trófico. Unamuno toma esta concepción del conocimiento por el hambre del naturalista catalán Ramón Turró (1854-1926), para quien escribe en el mismo año de la redacción definitiva de *Del sentimiento trágico de la vida* un prólogo a su libro *Los orígenes del conocimiento: el hambre*⁶⁴. Unamuno habla frecuentemente en *Del sentimiento trágico de la vida* de un *hambre y sed* que igualmente nos descubren todo un mundo no conocido más que por la sensación de necesidad de él que sentimos, sensación que Unamuno designa con tales nombres de *hambre* y de *sed*, que no se han de interpretar de modo puramente material. Unamuno emplea por tanto estas palabras en cierto sentido como Turró, en cuanto origen de conocimiento, pero se aparta de Turró al darles por otro lado un significado muy lato y general, con lo que amplía Unamuno considerablemente esta *potencia* humana cognoscitiva a todo deseo de lo ausente, de lo que nos falta, sirviéndonos en todo caso de punto de arranque del conocimiento de esa realidad, sea de índole material o de índole espiritual, que sólo conocemos por el sentimiento de necesidad de ella. Especialmente importante es este punto en lo que se refiere a la necesidad que el hombre siente de Dios, que en este contexto tiene verdadera fuerza probativa, como se verá en su lugar.

El *hambre y sed* así concebidas nos muestran la existencia de lo desconocido y ausente, al revelarse esta ausencia como *falta*. Este contacto con lo ausente tiene valor cognoscitivo, exista por otra parte la posibilidad de la captación sensorial o racional de sus contenidos objetivos o no. A veces se nos manifiesta después el objeto, que identificamos como hambreado. Es el caso del descubrimiento del pecho de la madre por el niño hambriento, del agua por el sediento, etc. A veces el objeto de estas sensaciones de hambre y sed escapa totalmente a una posibilidad de conocimiento humano por trascenderlo, como es el caso de Dios, según Unamuno. Es entonces, al faltar otra posibilidad de conocimiento, cuando la misma necesidad del objeto hambreado es de suyo una auténtica "revelación" del mismo. La fantasía tendrá después que trabajar sobre ese objeto, sobre las características del deseo que de él tenemos para *crear*lo con su fuerza creadora y ayudarnos así a representárnoslo de algún modo. Aquí tienen su lugar todos los mitos y todo el contenido de nuestro lenguaje religioso, según Unamuno.

⁶⁴ Madrid 1912.

Hay que insistir aquí en que el papel que corresponde jugar en esta *creación* poética del objeto deseado a la fantasía es algo posterior al *hambre* y *sed*, siendo estas sensaciones la fuente de inspiración a que se ha de atener después la fantasía. Además de acentuar el papel "a posteriori" de la fantasía en sus "creaciones", según la concepción unamuniana, hay que tener en cuenta también que este conocimiento humano que "crea" su objeto en cierto modo, no excluye una objetividad real y trascendente del objeto así conocido, que incluso está en el trasfondo operando, determinando esa creación de la fantasía mediante las notas que entraña la atracción que ejerce sobre el sujeto que lo hambrea y que intenta representárselo en su fantasía. La *ποίησις* debe pues adaptarse a estas notas y no hace otra cosa que reconstruir fielmente la imagen que no ve, pero que "siente" en la necesidad interior de su ser, atraído, como imantado por ella. Este movimiento de atracción parte por tanto ya del objeto que atrae, aunque de un modo invisible, al sujeto humano; la atracción reviste unas notas características en sí; y el resultado, la imagen que de él nos formamos, no es sino la plastificación de ese mundo que se nos ha revelado al ponernos en movimiento hacia él. Esta es en resumen la fuerza cognoscitiva que Unamuno atribuye a los sentimientos humanos de *hambre* y de *sed*, fuerza cognoscitiva que tiene una importancia decisiva sobre todo en lo que se refiere al conocimiento de Dios tal como lo concibe Unamuno.

c) La "agonía"

Unamuno valora los dos grupos de potencias cognoscitivas humanas que distingue en su obra de igual modo y atribuye a ambos la misma fuerza convincente, dentro cada uno de su ámbito. Si parece que se ocupa más extensamente de criticar la razón que de valorarla positivamente, esto no responde a un desprecio del conocimiento racional ni a una infravaloración del mismo, según hemos visto más arriba, sino a la necesidad de protestar contra los autores de su época que la supervaloran. También contra la consideración tradicional que hacía de la filosofía una actividad casi puramente racional. De aquí la reducción unamuniana de la razón, dirigida muy concretamente contra ciertos neotomistas y contra los krausistas españoles. Si en esta labor de reducción de la razón se dan frases de excesiva fuerza, expresiones de cierta dureza, ellas son debidas al deseo unamuniano de establecer el equilibrio que considera roto, ante lo cual tiene que desposeer al superpotente y elevar al despreciado; de ningún modo se trata de un irracionalismo gnoseológico unamuniano, como hemos repetido tantas veces.

La dualidad de grupos de potencias humanas cognoscitivas no siempre actúa en armonía. Las verdades conocidas por ambos no siempre son —o, mejor, no siempre han sido consideradas por el hombre— como comple-

mentarias. No raras veces se muestran como antagónicas, sumiendo al hombre en una antinomia radical, sobre todo debida a las aspiraciones totalitarias de la razón. Esta lucha que surge entonces entre las potencias cognoscitivas del hombre es lo que Unamuno designa con el nombre de "agonía", empleando esta palabra en su significado originario de "lucha". Unamuno la llama también "duda" y "duelo", recordándonos en su *Agonía del Cristianismo* que ambas palabras tienen en español, como también en latín, la misma raíz: *duo* (IV, 833).

Tanto el nombre de "agonía" en su sentido originario de "lucha", como las palabras "duda" y "duelo" así explicadas en su raíz etimológica, son una prueba evidente de que Unamuno valora en igual medida ambos grupos de potencias cognoscitivas del hombre. Si Unamuno se hubiese pronunciado por un irracionalismo agnóstico o hubiese negado el valor de la fe, entonces no habría lugar para tal "lucha" agónica en el hombre; la lucha interior humana por antonomasia, como él la considera, el conflicto antropológico estaría resuelto; sencillamente dominaría sólo la razón o sólo el espíritu.

Pero Unamuno se esfuerza por hacernos ver que la historia toda de la filosofía es el exponente de los combates librados a través de los tiempos en esta lucha, en que el hombre no siempre atendió a las exigencias de cada facultad descubridora de la verdad. La tendencia racionalizadora, tan arraigada en el hombre, lo llevó por el contrario no pocas veces a negar todas las aportaciones del espíritu, teniendo entonces que rebelarse las exigencias más íntimas del hombre mismo en pro de las revelaciones del espíritu, para volver a restablecer el equilibrio. Esta lucha se manifiesta tanto en la vida de cada individuo, en su filosofar, como en la historia exterior de ese filosofar en dimensiones colectivas. Unamuno ve por ello en la tarea filosófica algo trágico, al tener que dar a cada uno de los elementos contendientes su valor y lugar correspondiente:

El más trágico problema de la filosofía es —escribe Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*— el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas (IV, 472).

Toda escuela filosófica que se decida de un modo arbitrario por una de ambas partes contendientes, pretendiendo deshacer "la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia", fracasa ahí, dice Unamuno en la misma página citada. Y es que la filosofía, como dice Unamuno una página antes, se diferencia del cultivo de una ciencia cualquiera precisamente en que su labor es "obra de integración, de concinación", si es que no quiere degenerar en "filosofía" o erudición "pseudo-filosófica", mientras que las ciencias tienen que cumplir como misión específica una "obra de especialización diferenciada" (IV, 471).

La "agonía", la lucha entre ambos elementos integrantes del hombre, con las exigencias y datos que cada uno de ellos le revela, no sólo informa la historia del filosofar, sino también la historia de los pueblos y culturas y la historia interior de los individuos humanos conscientes. Unamuno nos ha legado una lista de las almas que él llama "agónicas" y el testimonio de que también su vida fue así. Este testimonio queda patente sobre todo en las narraciones de sus *Recuerdos de niñez y mocedad*, en su primera novela, *Paz en la guerra*, en el *Diario* que escribió durante unos Ejercicios Espirituales practicados en uno de sus períodos de crisis interior, en su legado poético sobre todo.

Siguiendo las aportaciones documentales de los biógrafos unamunianos de los últimos años, pudiéramos trazar un cuadro esquemático que nos resume la trayectoria seguida por la vida y el pensamiento de Unamuno dentro de esta lucha interior que hemos señalado:

1) Hasta 1880 se caracteriza su vida por una religiosidad de carácter ambiental -familiar, condicionada por la familia católica tradicional en cuyo seno nace y crece en Bilbao, y por la escuela e instituto de enseñanza media en que comienza sus estudios y vive sus primeros contactos con la filosofía: neoescolástica de Zeferino González y Balmes.

2) De 1880 a 1895 aproximadamente: tras una primera crisis durante sus estudios en Madrid, rompe Unamuno con esta primera religiosidad de su niñez que él llama "fe ingenua"; mediante el Krausismo español toma conocimiento de la filosofía alemana, sobre todo de Hegel, Kant, Adam Schmidt; comienza su tarea de escritor y concibe una obra filosófica que dejó inacabada e inédita, *Filosofía lógica*, en que se refleja el racionalismo armónico monista del Krausismo y de Hegel.

3) A partir de 1895 aproximadamente vive una nueva crisis que le hace interrumpir esta obra, por presentársele como inseguro el positivismo racionalista que sostenía en ella. Unamuno comienza entonces una labor de restauración de la trascendencia negada en el período anterior y una obra filosófica en que se integren a la filosofía también el amor, la personalidad subjetiva humana, la fe, la religión. Entonces prefiere la lectura del Nuevo Testamento, sobre todo de San Pablo, que lleva siempre consigo en su texto griego, San Agustín, Pascal, Ritschl, Harnack, los clásicos de las letras castellanas sobre todo desde que enseña literatura española en Salamanca. Tardíamente descubre también a Kierkegaard, cuando su pensamiento está ya bastante formado. A esta época corresponde la obra fundamental de Unamuno, la que nosotros estamos analizando, si bien teniendo también en cuenta el contexto histórico total.

3) El constitutivo del sujeto individual concreto

Y ser un hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo, es ser cosa, *res* (IV, 465).

Con estas palabras del primer capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida* deja Unamuno definida la individualidad cerrada y al propio tiempo deja también trazada la línea divisoria entre mundo interior y mundo exterior en el "hombre de carne y hueso". Este hombre individuo concreto queda constituido entonces en su subjetividad según Unamuno mediante un doble principio que da solidaridad a su ser personal: el principio de unidad y el principio de continuidad. Estos principios son, según enseña Unamuno, aquello que determina a un hombre:

lo que le hace *un* hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es (IV, 466).

La solidarización o cristalización de un sujeto individual por medio de estos principios y la toma de conciencia de los mismos reviste tal fuerza unitiva y separativa —unitiva en sí y separativa de lo que no es él—, que el mero deseo de ser *otro* resulta para Unamuno un absurdo horrible. Y un auténtico cambio radical de personalidad significa para Unamuno la destrucción de la subjetividad concreta, la pérdida por tanto de la subjetividad propia y de la propia conciencia con el sujeto humano individual que late en ella; es dejar de ser la "mismidad" y con ello es esta destrucción el aniquilamiento del hombre individual concreto. Así lo dice Unamuno bien claramente pocas páginas más adelante, en este mismo capítulo de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*:

Todo lo que en mí conspira a romper la unidad y la continuidad de mi vida —escribe aquí Unamuno—, conspira a destruirme y, por lo tanto, a destruirse...

Para mí —continúa diciendo Unamuno—, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy; es decir, es sencillamente dejar de ser (IV, 468-469).

A comprender este profundo sentido de la subjetividad individual en su irremplazable valor, de cuya comprensión depende la de cuanto sigue en los capítulos próximos, vuelve a ayudarnos aquí de nuevo la distinción que antes se ha analizado entre el *tener* y el *ser*, y a la que Unamuno se refiere bien claramente en relación ahora al constitutivo personal que nos ocupa. Dice Unamuno en este primer capítulo del *Sentimiento trágico de la vida*:

Querer ser otro es querer dejar de ser uno el que es. Me explico que uno desee tener lo que otro tiene, sus riquezas o sus conocimientos; pero ser otro es cosa que no me la explico (IV, 467).

Todos estos textos, que no son otra cosa que un adelanto del *egocentrismo* que analizaremos en su lugar correspondiente y, en parte, una re-

petición de la distinción establecida ya anteriormente entre el *tener* y el *ser* del hombre, nos habrán hecho comprender la importancia que Unamuno atribuye al constitutivo de la subjetividad individual del hombre concreto de carne y hueso, y a los principios en que se fundamenta esta subjetividad. De aquí que tengamos que detenernos a estudiar ambos principios constitutivos de la subjetividad humana todo lo ampliamente que merecen.

a) *El principio de unidad*

Este principio integrador de la subjetividad individual humana se refiere ante todo al cuerpo en su extensión espacial, pero también naturalmente a la acción del organismo que el cuerpo forma en su totalidad como un ser único, y al proyecto móvil de esa acción, al "propósito". Se refiere al cuerpo en el espacio, por cuanto su estructura orgánica y sus más diversos elementos están reunidos en una unidad concreta, inseparable si no es por destrucción de la misma. Al propósito o proyecto de la voluntad se refiere este principio de unidad por ser este propósito o proyecto el elemento aunador del movimiento de los órganos más diversos del cuerpo en la acción humana individual concreta, al orientarse cada movimiento al proyecto del todo, integrándose en su unidad. Es pues la fuerza de este proyecto o propósito de la voluntad de cada individuo lo que comunica un sentido interno a todos los movimientos y acciones de los miembros que componen el todo que es un cuerpo humano:

Cuando andamos —dice Unamuno—, no va un pie hacia adelante y el otro hacia detrás: ni cuando miramos mira un ojo al Norte y el otro al Sur, como estemos sanos. En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito y a él conspira la sinergia de nuestras acciones. Aunque al momento siguiente cambiemos de propósito. Y es en cierto sentido un hombre tanto más hombre —concluye Unamuno— cuanto más unitaria sea su acción (IV, 466-467).

No se trata por tanto sólo de la unidad corporal - espacial. Ni siquiera completada por la organización de los diversos miembros en un todo orgánico. Se trata sobre todo de la unidad de vida que comunica el proyecto a la acción humana.

b) *El principio de continuidad*

Sobre todo se refiere este principio a la categoría temporal, como el anterior se refería a la categoría espacial. El fundamento que crea esta continuidad humana en el tiempo es la memoria en cuanto al sujeto individual; en cuanto a los grupos humanos de continuidad colectiva, los pueblos, lo es la tradición. Tanto la memoria como la tradición proyectan

el pasado hacia el futuro en un esfuerzo o conato de cada subjetividad por perdurar, por continuarse en el tiempo sin fin:

Se vive en el recuerdo y por el recuerdo —escribe Unamuno— 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 (IV, 467).

Incluso la unidad más pequeña, instantánea, del momento consciente, que Unamuno llama el “ahora” nos pone de manifiesto esta intención del movimiento humano, de modo que Unamuno lo define como

el esfuerzo del antes por hacerse después (IV, 619).

El “yo” individual se encuentra pues arraigado en el tiempo, en un devenir, en un “fieri” proyectado hacia el futuro, pero enraizado en el pasado. Y esto, de tal forma, que el sujeto individual de manera alguna puede romper bruscamente con su pasado, con lo sido, como ya hemos visto, y tampoco puede quedarse estancado allí, lo que sería también un anonadamiento, un dejar de ser. Sin dejar de ser el pasado un punto de partida indestructible, tiene la memoria que proyectarlo hacia el futuro —la memoria o la tradición, según el caso—, de modo que tenga siempre que ser el recuerdo o la tradición necesariamente principio de acción nueva, de renovación del ser que se conoce a sí mismo en lo que ha sido y según este conocimiento de su intra-historia tiene que proyectar su acción, su “papel” a realizar en el futuro.

El futuro goza en el pensamiento unamuniano de una cierta prioridad de importancia, pues, como Unamuno repite en su obra, “no somos tanto hijos de nuestro pasado como padres y forjadores de nuestro futuro (IV, 612); y la persona está constituida por un dinamismo volitivo que mira siempre hacia el futuro (ibid.). También el amor se proyecta siempre hacia el futuro, según Unamuno, y la esperanza, que según él es “el contenido primordial de todo amor” (IV, 619).

Voluntad y esperanza, apoyadas en la memoria o en la tradición, intentan la continuidad y evolución ulterior del sujeto humano, individuo o pueblo, aunándose así el principio de unidad y el de continuidad en el proyecto, en el propósito, que es el resultado de la toma de conciencia del ser propio y del papel que le corresponde realizar en su vida, del autoconocimiento por tanto que ha de traducirse en autorrealización, en esa “lectura” de que ya se ha tratado en su lugar correspondiente.

4) Egocentrismo

El proceso de toma de conciencia individual de sí mismo por parte de cada sujeto humano, lo que hemos llamado el “descubrimiento” de la pro-

pia subjetividad, llega a su punto culminante en la concepción unamuniana cuando el individuo sujeto concreto se apercibe y vive el valor de su existencia en su carácter de irrepetible, el valor de irremplazable que corresponde a su propio "yo" subjetivo.

Unamuno repite continuamente a través de las páginas de su obra filosófica que el "yo", cada "yo", es el fin de todo el Universo y debe constituirse a sí mismo en centro de todo.

Si P. Laberthonière escribe en sus *Essais de philosophie religieuse* que "ce que nous sommes dépend de nous, parce qu'il dépend de nous de choisir la fin, qui donne un sens à notre existence"⁶⁵, de tal modo que según él "nous sommes ce que nous voulons être"⁶⁶, Unamuno osa añadir todavía que no sólo nosotros, cada "yo", sino incluso el mundo universo todo en cuanto "cosmos", en su disposición en cuanto conjunto ordenado, es una "creación" de cada sujeto, por cuanto cada sujeto humano lo incorpora a su proyecto existencial, concibiéndolo en relación a su propia autorrealización personal y no al contrario, como sería si adaptase ésta a aquél. Con palabras que pudieran sonarnos a terrible anarquismo individualista protesta Unamuno contra la concepción socialista del sujeto humano en función de la totalidad, de la sociedad o humanidad —según se quiera idealizar esta totalidad con un nombre o con otro—, que se perfecciona, enriquece y progresa en su desarrollo como especie y no en cada sujeto individual y concreto:

Me dicen que he venido a realizar no sé que fin social; pero yo siento que yo, lo mismo que cada uno de mis hermanos, he venido a realizarme (IV, 469).

Este egocentrismo es lo que Unamuno llama el "principio de la gravedad psíquica" (IV, 497), lo cual, sin embargo, no es egoísmo ni *egotismo* —como se ha afirmado tantas veces de Unamuno—, pues este considerarse a sí mismo como centro del Universo tiene su contrapartida correspondiente en el respeto a la misma consideración de "los hermanos" como los llama Unamuno, no sólo en el texto que acabamos de citar, sino en multitud de ocasiones. Hay pues aquí un principio ético que se desprende de esa misma consideración respecto del propio "yo" y que ordena reconocer el mismo derecho en cada hombre, de modo que nadie puede según este principio ético ser tratado jamás como un mero "medio", sino que tiene que ser tratado cada hombre, cada individuo, cada "yo", como lo que es: "un fin en sí". "Yo, yo, yo, ¡siempre yo! —dirá algún lector—; y ¿quién eres tú?" se objeta a sí mismo Unamuno para responder seguidamente contra todo supuesto de *egotismo* en su pensamiento:

⁶⁵ P. LABERTHONNIÈRE: *Essais de philosophie religieuse*, París 1903, pág. 42.

⁶⁶ O. c., pág. 40.

Podría contestarle aquí con Obermann, con el enorme hombre Obermann: 'Para el Universo, nada; para mí, todo'; pero no, prefiero recordarle una doctrina del hombre Kant, y es la de que debemos considerár a nuestros prójimos, a los demás hombres, no como medios, sino como fines. Pues no se trata de mí tan sólo; se trata de ti, lector, que así refunfuñas; se trata del otro, se trata de todos y de cada uno. Los juicios singulares tienen valor de universales, dicen los lógicos. Lo singular no es particular, es universal (IV, 469).

Es en este contexto como hay que comprender el egocentrismo unamuniano que reconoce tantos centros de gravedad como "yos" individuales, como sujetos conscientes que no pueden renunciar a ser centros, y que al propio tiempo tienen que reconocer y respetar este derecho y obligación ineludible de sus prójimos. Todavía escribe Unamuno en la misma página que acabamos de citar, como conclusión de todo lo dicho anteriormente a este respecto y como réplica a ese sacrificio de cada individuo que, según él, exige el socialismo en aras de la colectividad, doctrina con la que rompe Unamuno en las primeras líneas del primer capítulo o ensayo de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, según hemos indicado al tratar del antropocentrismo unamuniano como punto de partida del filosofar:

El hombre es un fin, no un medio. La civilización toda se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo (IV, 469).

Y es que la conciencia humana como tal es una potencia ordenadora que necesariamente lo ordena todo a partir de sí misma y hacia sí misma, de modo que cada conciencia subjetiva, cada "yo" consciente, no puede menos que constituirse a sí mismo en centro del mundo, de su mundo. Con gracia parafrasea Unamuno la pregunta del Catecismo "¿para quién hizo Dios el mundo?" y su respuesta: "para el hombre", haciendo constar que también la hormiga, "si se diese cuenta de esto y fuera persona, consciente de sí misma, contestaría que 'para la hormiga', y contestaría bien", pues, según Unamuno:

El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia (IV, 470).

Aquí tiene su fundamento la protesta de Unamuno contra todo encajamiento clasificador de personas conscientes, de subjetividades individuales, de "yos" en grupos o sistemas. Yo no me dejo clasificar —protesta Unamuno en su ensayo *Mi religión*— como un producto farmacéutico, porque yo, Miguel de Unamuno, soy, "como todo ser que aspire a conciencia plena", una "especie única" (III, 821). También al comentar en alguna ocasión el dicho castellano "toda comparación es odiosa", repite de nuevo Unamuno que cada ser consciente de sí mismo quiere ser "único e

irrepetible", insustituible en una palabra (IV, 503), lo que en modo alguno significa una mera aspiración de la voluntad individualista, egoísta, sino una auténtica exigencia metafísica —esto es muy importante para entender bien el "conato del ser" en la concepción unamuniana, que vamos a estudiar en el próximo capítulo— que opera inmanente al ser consciente, de suyo único e irremplazable. Se trata de una exigencia óptica que se basa en la misma naturaleza del ser consciente en cuanto tal. Tanto es esto así, que para Unamuno una conversión de un "yo", de un sujeto individual concreto, en otro "yo", en otra subjetividad igualmente concreta, es un absurdo metafísico y como tal completamente irrealizable con el pensamiento. Es en este sentido en el que hay que entender el principio unamuniano de la "gravidad psíquica" del "yo" y la estimativa que lleva consigo este principio: cada subjetividad humana, cada "yo", vale todo el mundo (IV, 627).

El efecto dinámico de esta realidad óptica es que cada sujeto individual concreto, cada "yo", incluye y ordena dentro de su quehacer, de su "proyecto", como lo llama Unamuno, todas las cosas que entran en contacto con él, todo *su* mundo, con lo que el concepto posesivo *mío* recibe ahora un nuevo significado muy profundo y casi se identifica con el concepto de "instrumentalidad", concepto más íntimo al "yo" que el de la mera posesión, por cuanto el instrumento es algo que se apropia el "yo" en su realidad dinámica propia, uniendo de este modo o integrando al propio mundo interior y subjetivo el mundo exterior que en un principio le mostraba sus límites y fronteras materiales⁶⁷.

Volviendo ahora al comienzo de este apartado, ya no nos resultará tan extraño, dentro de este contexto, cuanto hemos dicho allí acerca de ese sentirse el "yo" como centro del Universo y ese constituirse a sí mismo en centro de todo. Ni nos resultará tampoco ya tan osada la concepción del mundo en su ordenación como "cosmos", en cuanto conjunto ordenado, en función de cada sujeto, de cada "yo", que lo "crea" y "ordena" al incorporarlo a su proyecto existencial.

CAPÍTULO III.—EL CONATO DEL "YO" Y EL SER

El proyecto existencial humano es el nexo que aúna en el sujeto individual concreto los dos principios —unidad y continuidad— que constituyen la subjetividad humana según Unamuno. Además, el proyecto existencial es también el elemento que incorpora al "yo" en su dinamismo el mundo exterior al mismo, que es *ordenado* en su instrumentalidad al servicio de la autorrealización personal que desarrolla en su existencia cada sujeto humano.

⁶⁷ *Civilización y Cultura*, III, 266.

Al mismo tiempo que aún e integra, es sin embargo el proyecto humano una fuerza disolvente también, por cuanto en un intento siempre renovado de superación se rebela contra los estrechos límites en que estos principios y ese mundo exterior incorporado a ellos encierran al "yo". Pues el proyecto existencial humano despierta, juntamente con la conciencia de unidad y continuidad del ser individual y juntamente también con el esfuerzo de adaptación del ambiente exterior a los planes de autorrealización propia, además la conciencia de la limitación del propio ser y existir que entrañan esos principios de individuación y las dificultades materiales que opone el mundo exterior a ser integrado en tal proyecto humano. En un individuo humano consciente del valor de su propia subjetividad, en su carácter de irrepetible e irreemplazable, constituye esta conciencia de limitación una auténtica tragedia. He aquí la "nada" que el "yo" descubre al tomar conciencia de sí mismo y su mundo, que no son ni mucho menos la Plenitud a que tiende en su íntima dinámica el proyecto existencial humano.

El encuentro con la nada, al tomar conciencia de la propia subjetividad individual cada "yo" humano, significa para Unamuno una como protesta contra los mismos principios que primero descubriera como constituyentes de su subjetividad y ahora siente como limitadores de la misma, pues en un segundo paso dentro del proceso de apercepción de la propia subjetividad el individuo humano se encuentra con que:

1) El hecho de formar el sujeto individual humano una unidad no es otra cosa que el resultado de su dolorosa confesión de que no es toda una serie de cosas que certifican sus límites espaciales y materiales, por mucho que estas cosas puedan ayudarle en su autorrealización incorporándose instrumentalmente a su proyecto.

2) Del mismo modo, la conciencia de la propia continuidad en el tiempo no es otra cosa que la conciencia de la duración del "yo" dentro de la sucesión del tiempo, una conciencia por tanto de la contingencia que significa una tal duración por sucesión de momentos transitorios de los que no queda otra cosa que el recuerdo, con toda su fuerza creadora —eso sí— proyectada hacia el futuro, según se ha visto ya.

El sujeto individual descubre su propia subjetividad y la fortalece en un proceso contradictorio y agónico de toma de conciencia por una parte del valor del "yo", y de su miseria y *nada* por otra. Conciencia de subjetividad única e irrepetible y, precisamente por única e irrepetible, limitada por las categorías de espacio y tiempo, en rebelión y protesta furiosa contra tales categorías y limitaciones. Esta es la gran monstruosidad que resulta al final del proceso de descubrimiento de la propia subjetividad por parte de cada individuo humano consciente de su "yo" en su valor y en su miseria. De aquí que Unamuno considere la conciencia humana

subjetiva como auténtica *enfermedad*, y la toma de la misma no es otra cosa que la más grave *crisis* que puede pasar un hombre. El hombre en cuanto hombre y en comparación con un asno o con cualquier otro animal es por ello para Unamuno “un animal enfermo” (IV, 474).

Y esta *enfermedad*, que es la enfermedad humana por excelencia, no radica en la protesta rebelde del sujeto contra sus limitaciones precisamente, pues este conato de superación pertenece a su esencia individual en cuanto individuo. La enfermedad está en la *conciencia* que el hombre tiene de tal rebeldía y conato de superación de sí mismo, lo que caracteriza precisamente su ser de hombre y lo distingue de la naturaleza muerta o del bruto.

San Pablo habla en su *Epístola a los Romanos* de una *expectatio creaturae* (ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως) y de “dolores de parto” que siente la creación toda, por aspirar a una plenitud⁶⁸. Este dolor de la creación toda tiene un carácter especialmente duro en el hombre, por cuanto es un ser consciente de tal dolor, según Unamuno.

Aclarando el uso de la palabra “existencia” por parte de la filosofía existencialista, hace observar el profesor Helmut Kuhn en su libro *Begegnung mit dem Nichts* que este uso especial de la palabra “existencia” se acerca al contenido de una vieja y conocida verdad metafísica:

Consideradas metafísicamente —escribe allí Kuhn—, todas las cosas están poseídas del conato por persistir en el ser. El carácter de inercia inherente al movimiento y el instinto de conservación de los seres vivientes son prueba de la presencia de este conato de persistencia en diversas categorías de ser. En la categoría humana toma este conato de persistencia (el *suum esse perseverare*) una forma ultrabiológica: en el hombre se revela este conato como voluntad de salvación, como deseo de vida eterna⁶⁹.

Seguidamente hace ver, sin embargo, el profesor Kuhn que, dentro de estas semejanzas, se da una diferencia considerable entre la vieja concepción metafísica y el moderno pensamiento existencialista:

En la concepción metafísica antigua —añade todavía Kuhn— se encuentra el hombre rodeado de una sociedad fraternal constituida por el Universo todo en sus aspiraciones. El filósofo existencial aísla por el contrario al hombre, por cuanto sólo presenta a la vista, sobreacentuándolo, el carácter especial único del deseo humano de sobrevivir. Por otra parte, la concepción metafísica presenta a todas las cosas, y con ellas también al hombre, como movidas de modo natural a ese deseo de conservación o elevación de su esencia, si bien en el hombre se da por otra parte una

⁶⁸ *Romanos*, cap. 8, vers. 19 y 22-23.

⁶⁹ HELMUT KUHN: *Begegnung mit dem Nichts*, Tubinga 1950, pág. 22.

fuerza desviadora de ese movimiento hacia adelante —una pésima exigencia de destrucción que socava sus fundamentos—. El filósofo existencial por el contrario destruye la idea de una naturaleza movida por sí misma hacia su perfección. Para él la preocupación humana por la existencia consiste en la necesidad de sostenerse ésta en lucha constante contra las fuerzas de la no-existencia que tienden a destruirla: la existencia se muestra aquí, pues, como autoafirmación contra la aniquilación que continuamente la amenaza. El encuentro con la nada no es ya el mero encuentro con las tentaciones y peligros que en todas partes y siempre nos rodean (pruebas que, superadas con fortaleza y ánimo, pueden ser principio de crecimiento espiritual incluso). Este encuentro con la nada es ahora el eje mismo alrededor del cual gira toda la vida humana, constituyendo además la condición previa a la madurez y una propedéutica de toda fe ⁷⁰.

También Unamuno habla, al igual que los existencialistas, del problema de la existencia humana en lucha con la nada, de donde surge una preocupación por la autoafirmación continua contra ella. Pero si comparamos la posición unamuniana con las dos concepciones que enfrenta aquí Kuhn, llegaremos a la conclusión de que la preocupación unamuniana tiene mucho más de común con la "vieja concepción metafísica" de que habla Kuhn, que con la preocupación típica de la filosofía existencial, dentro de diferencias que la distinguen de una y otra concepción.

El movimiento de los seres no sólo hacia su propia conservación, sino incluso hacia una continua superación, hacia una plenitud, es en la concepción unamuniana una fuerza dinámica que pertenece a la misma naturaleza de las cosas como elemento constitutivo de su misma esencia. Esto, lo mismo en el hombre que en el Universo todo, siendo al propio tiempo una fuerza de cohesión que une a todos los hombres entre sí y con la creación toda en una búsqueda común, en un ansia comunitariamente compartida. Aquí hay una diferencia radical con esa pura amenaza de aniquilamiento de la existencia y esa soledad del sujeto que caracterizan la concepción existencialista, estando Unamuno dentro de la línea de la vieja concepción metafísica o línea tradicional.

Pero la *nada* es en la concepción unamuniana diferente de la amenaza de aniquilamiento —y aquí se diferencia la posición unamuniana tanto de la vieja concepción como de la concepción existencialista, enraizándose mucho más en el significado que esta palabra tiene en la mística castellana—, no siendo amenaza de aniquilamiento, ni frente a un movimiento interno, esencial al ser, que tiende a su propia conservación (concepción tradicional, según Kuhn), ni pura lucha contra una amenaza de aniquilamiento que constituyese el eje mismo de la existencia humana (concepción existencialista). *Nada* no es en modo alguno para Unamuno una *amenaza*

⁷⁰ *Ibid.*

de no - existencia, sino un profundo *vacío* que aspira a ser llenado, hambre y sed de algo ausente; *nada* para Unamuno es lo contrario de *todo*, por cuanto la conciencia humana al palpar su relatividad y deseo de plenitud, niega valor a su propio ser limitado y se lanza a la conquista del ser único ilimitado, total.

La *nada* así concebida es principio de un dinamismo creador que lanza al hombre consciente de ella a la lucha implacable por saciar su hambre y su sed de ser, constituyendo en este sentido un "principio de crecimiento espiritual" como en la concepción clásica, pero no en lucha con "tentaciones y peligros" sino en lanzamiento hacia la conquista de lo absoluto; no en cuanto *defensa* de su ser, sino en *apertura* al ser que no es, pero *quiere ser, necesita ser*.

Unamuno era consciente de este sentido especial de la palabra española "nada", distinto del sentido que cobra en sus contemporáneos europeos. En su *Agonía del Cristianismo* contrapone Unamuno ambos sentidos y hace observar que Amiel en su *Journal intime* emplea esta palabra en español (III, 858).

El sentido por tanto que él da a esta palabra es el de los místicos españoles: vacío, vanidad, contingencia de lo temporal y creado, de lo finito.

Por fin, tampoco el encuentro con la nada es el mismo en la doctrina existencialista y en la unamuniana, punto en que se aleja Unamuno igualmente de la concepción existencialista y también de la tradición metafísica señalada por el profesor Helmut Kuhn, quedándose con un punto de vista más español y propio que los dos señalados en el texto citado. Como los autores místicos y ascéticos castellanos habla Unamuno de dos encuentros con la nada: Uno es el del conocimiento propio; otro, el de la anticipación imaginativa de la muerte.

El primer encuentro con la nada tiene lugar en el descubrimiento de la subjetividad propia, por cuanto ésta se manifiesta como limitada y cerrada, y en rebelde protesta contra tal limitación. Unamuno ha resumido este encuentro, que ya estudiamos al hablar del descubrimiento de la subjetividad, con estas palabras: Búscate a ti mismo, pero una vez que te encuentras, ¿no es tu propia nada lo que ves? (IV, 643).

La muerte adelantada imaginativamente es la mejor amonestación, la más fuerte sacudida que hace despertar al sujeto individual y tomar conciencia de su propia nada radical. De aquí que Unamuno afirme repetidas veces que su descubrimiento lleva a los individuos y a los pueblos a la madurez espiritual (IV, 510).

Ya antes de la llegada del Cristianismo a España se usa de esta sacudida de las conciencias como reactivo ético. Las constantes alusiones a la muerte en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola como prisma, a la luz del cual hay que valorar las revisiones de conciencia y programar las reformas de vida, organizar el "negocio" de la salvación como inversión económica de la *nada* de este mundo, de la corta vida temporal,

para ganar el *todo* de la eternidad feliz, siguen una dialéctica paralela a Séneca en su *De brevitae vitae*, si bien informada por el orden teológico cristiano. Y lo mismo se ve en la gran figura de nuestro teatro creada por Tirso de Molina: Don Juan, que no representa sino la rebelión demoníaca contra toda limitación ética de su libertad. El "burlador" es amenazado constantemente con la muerte y el infierno, que él desprecia dado su largo plazo. De aquí sus continuas respuestas a tales amonestaciones: "Muy largo me lo fiáis". Pero como para Dios "no hay plazo que no se cumpla", la muerte llega, y con ella triunfa contra el burlador y sus aventuras cada vez más audaces la justicia divina, siendo la obra de Tirso un auténtico sermón amonestador de los pecadores, como otros de sus dramas propios y de tantos otros autores de nuestro Siglo de Oro.

Se trata en el fondo de todas estas concepciones de una teoría de valores que contrapone lo temporal a lo eterno, lo creado al Creador, y valora todo "sub ratione aeternitatis", sacando después de aquí toda una serie de consecuentes postulados éticos. Como sacudida psicológica que ayuda a cada individuo a la captación de tal teoría de valores, se usa la presentación de la muerte adelantada imaginativamente.

Unamuno toma esta misma dialéctica y esta misma teoría de valores, si bien no la usa como reactivo ético, sino como base ontológica de sus concepciones antropológicas. La formulación del principio ontológico que Unamuno descubre en esta dialéctica y teoría de valores es: "Lo que no es eterno tampoco es real" (IV, 492). Unamuno confiesa repetidas veces en su obra que él no tuvo jamás tanto miedo de las penas del infierno como de una auténtica aniquilación (IV, 467) y tiembla por otra parte ante el pensamiento de un cielo o beatitud en que hubiese de perder su conciencia individual personal. En él no es por tanto la dualidad disyuntiva entre castigo y premio en sentido ético lo que opera y cuenta, sino la cuestión metafísica de ser o no ser, si bien esta alternativa está impregnada en Unamuno de sentido religioso. Pues ser o no ser significa para Unamuno lo mismo que o Dios u olvido por parte de Dios, que es el sostén metafísico de la existencia humana y de todas las cosas existentes. "Si me aparto de ti, Dios, entonces no puedo dar más que con lo único que fuera de ti existe, con la nada", confiesa Don Quijote en la *Vida de Don Quijote y Sancho* (IV, 352).

La conversión de esta concepción de la tradición ética en la propia concepción ontológica se deja ver a través de toda la obra *Del sentimiento trágico*, pero especialmente en la exposición del *conatus* de la *Ética* de Spinoza y las diversas interpretaciones que gradualmente va dando de él Unamuno.

Al principio interpreta Unamuno este *conatus* como propiedad ontológica de todas las cosas; después, ocupándose de lo que lo caracteriza en el hombre, y, dentro del conato humano, nos lleva Unamuno a la comprensión de una serie de grados: del hambre material como conato de

conservación en el ser, al amor como conato de perpetuación y hambre de ser más, al hambre de fama y universalidad, al deseo de inmortalidad personal, al instinto de invasión, a la aspiración a ser siempre y todo, siempre más y más, a Dios (IV, 492).

Y paralelamente con estas interpretaciones del conato humano desarrolla Unamuno su teoría de la gradación progresiva de los valores que estimulan la conciencia humana en su actuar y proyectar, en su existir. Cada hambre o búsqueda responde a la valoración de una realidad que se manifiesta como ausente. El cuidado por la falta de lo ausente provoca una crisis, crisis que se va haciendo cada vez más intensa a medida que el hombre toma conciencia de que nada de lo poseído alcanza a satisfacer totalmente sus exigencias interiores, que siempre aspiran a más y desprecian cuanto alcanzan a poseer como "nada". La última expresión de esta exigencia se condensa en una formulación parecida al principio ontológico antes formulado: "o todo o nada" (IV, 492).

El origen de toda esta concepción unamuniana en la mística española se manifiesta en las frecuentes citas y sobre todo en sus ensayos "En torno al Casticismo" en que él confiesa su dependencia y admiración respecto a los clásicos ascetas y místicos castellanos. El desarrollo de los diversos momentos del conato humano llena todo el libro *Del sentimiento trágico de la vida*.

La primera exposición en su grado más ínfimo del conato humano tiene lugar ya en el capítulo primero, donde se considera al hombre como cosa, *res*, y como tal se le atribuye el conato general formulado por Spinoza en la III parte de su *Ética* acerca de todas las cosas:

Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur (*propositio 6*).

Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualementiam (*propositio 7*).

Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit (*propositio 8*).

Muy pronto comienza ya Unamuno aquí mismo a acentuar sus puntos de vista propios. Puesto que el hombre es *res*, cosa, por la conciencia —hace observar Unamuno—, que es el elemento que une los complejos organismos y partes que lo componen en un todo determinado y sustantivo, tiene que significar en él ese "in suo esse perseverare" la inmortalidad de su conciencia personal. Y esto, de tal manera, que si la conciencia personal no fuese otra cosa que un relámpago que brilla entre dos eternidades de tinieblas, entonces no habría cosa más miserable que la conciencia humana (IV, 471). Y en *La vida es sueño* insiste también Unamuno en que si la conciencia humana volviese tras la muerte a la inconciencia, entonces no sería la especie humana otra cosa en realidad que una precesión trágica de fantasmas que huyen fugazmente de la nada a la nada (III, 204).

Y esto, aunque la Humanidad genérica persista, ya que se trata ante todo y sobre todo del sujeto individual humano concreto que cristaliza en cada conciencia, el único que es auténticamente *res*, cosa, y no una mera idea.

La inmortalidad personal humana no puede por tanto en modo alguno ser salvada ni por una persistencia en sus obras o aportaciones al progreso y a la especie que perdura, ni en la memoria humana por la fama y el buen nombre, ni por ninguna de las "vagas elucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva", como son las de los que afirman "eso de que uno vive en sus hijos, en sus obras, o en el Universo" (IV, 473). Pues, como Unamuno afirma claramente contra Marx, se trata de una exigencia que no radica en el género o especie humana, sino en el "yo", en cada conciencia.

En el capítulo décimo del *Sentimiento trágico* vuelve a tratar Unamuno este mismo tema, en esta ocasión refiriéndose a la bienaventuranza eterna y más especialmente al concepto paulino de *Apokatastasis* y al *πάντα ἐν πᾶσιν* de la primera epístola a los de Corinto (15, 28) y recapitulación de todas las cosas en Cristo al final de la Historia *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ* expuesta en la epístola a los de Efeso (1, 22). Unamuno vuelve entonces a insistir en que la aspiración del hombre a la unión con Dios, con el Absoluto, en ningún caso puede ser aspiración a "perderse", a "hundirse" en Dios en un sueño sin ensueños como en el Nirvana. La religión, la unión con Dios, según la define Unamuno en este mismo capítulo, no puede ser una exigencia de aniquilamiento, sino muy por el contrario incluye en sí una exigencia de superación y plenitud, de vida y no de muerte (IV, 634). Y manifiesta una vez más —indudablemente basándose en una falsa interpretación de la escatología paulina— su preocupación y cuidado por la conservación de la propia conciencia individual, por la continuidad de su "yo" en la visión beatífica. El llega a preguntarse si verdaderamente sería ésta posible sin *ἔκστασις*, sin alienamiento de la propia subjetividad, sin que la mismidad individual propia se pierda en Dios, sin tener que entregarle su propio "yo". Pues una visión beatífica en estos términos vendría a significar tanto como la muerte y aniquilamiento de la individualidad humana, del hombre concreto, del único hombre auténtico existente, del consciente de su propio "yo" (IV, 640-641).

Una absorción de las conciencias individuales sería para Unamuno el último extremo de la desdicha humana (IV, 662). Unamuno llega a preguntarse también si verdaderamente constituiría una entrega total a Cristo tal tragedia, si no sería más bien una dicha el tener conciencia de que en la *ἀνακεφαλαιώσις* se va a "enriquecer" a Cristo, si con esta conciencia no iría el hombre sin dudarle un momento a su encuentro y entrega, preguntas a las que no responde sino con un "Y, sin embargo..." que deja bien claramente ver cuál es su punto de vista en esto. Y concluye finalmente:

Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa; no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse nunca del todo. Y con ello un eterno carecer de algo y un dolor eterno. Un dolor, una pena, gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo. No pongáis a la puerta de la Gloria como a la del Infierno puso el Dante el *¡Lasciate ogni speranza!*... La eternidad como un eterno presente, sin esperanza y sin recuerdo, es la muerte. Así son las ideas; pero así no viven los hombres. Así son las ideas en el Dios-Idea; pero no pueden vivir así los hombres en el Dios vivo, en el Dios-Hombre (ibid.).

Los últimos párrafos transcritos son ya un testimonio de que Unamuno no se queda en la primera interpretación personalista del conato de Spinoza, en la insistencia en que el sujeto del conato es la conciencia individual, el "yo" insustituible. La aspiración de Unamuno va mucho más allá de un mero instinto de conservación hasta convertirse en un hambre insaciable de Dios, hambre que en ningún caso puede ser interpretada como panteísta, según acabamos de ver en ese acentuar constantemente la necesidad de salvar la "distancia", la dualidad "yo" - Dios. Y este hambre insaciable, esta "exigencia de divinidad" como la llama expresamente Unamuno (IV, 468), es el constitutivo íntimo del único "propósito" digno del hombre consciente de sí, que debe necesariamente padecer de lo que Meyer llama en francés en su libro sobre Unamuno "avidité ontologique".

El hambre ontológica es hambre de ser más y más sin término, es hambre insaciable de Dios, y una eternidad en que el sujeto permaneciese y salvase su conciencia, pero permaneciese siempre el mismo, sin ser siempre más y más indefinidamente, sería más doloroso aún que dejar un día de ser (IV, 572). Unamuno llega a ver en la costumbre una suerte de aniquilación, de anonadamiento y destrucción (IV, 624).

En *La locura del Dr. Montarco* establece expresamente Unamuno la diferencia clara y terminante entre el conato humano por él concebido y el mero instinto de conservación individual, afirmando que no es sólo el mero instinto de conservación el que nos mueve a obrar y proyectar en la existencia, sino, más allá de éste, un auténtico "instinto de invasión"; no es sólo la permanencia en el ser el móvil de la vida y la acción humana, sino la aspiración a ser siempre más, a serlo todo, a poseer sin limitaciones el Ser absoluto (III, 448). Y en *Del Sentimiento trágico* describe Unamuno de nuevo su conato como intento de ser en sentido pleno, como hambre y sed de eternidad e infinitud, de ser el mismo y, sin dejar de serlo, ser también los demás, serse y serlo todo (IV, 629).

No es por tanto Unamuno un mero preocupado por el problema de la inmortalidad humana, si bien este tema ocupa un lugar en su obra, sino, mucho más allá de ella, es Unamuno el filósofo de la búsqueda de lo ab-

soluto, de la plenitud del ser humano, de cada sujeto individual humano, en la trascendencia de sí mismo, en Dios.

Ya el P. Oromí hacía constar en su libro *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno* que Unamuno no intenta otra cosa con sus frecuentes citas de Spinoza que dar expresión y apoyo a sus propios puntos de vista, en realidad distintos de los spinocianos⁷¹. Y F. Meyer indica en su libro *L'ontologie de Miguel de Unamuno* que Unamuno incluso lee falsamente a Spinoza. En realidad Spinoza escribe en su *Ética* acerca del conato de todas las cosas, de cada cosa, "quantum potest et in se est", mientras Unamuno lee "quatenus in se est", o sea en cuanto sustancia ("ib quod in se est et per se concipitur", según la definían los escolásticos), con lo que Unamuno comunica una fuerza aún mayor al conato, que trasciende el "quantum potest et in se est", y lo hace radicar en la sustancialidad misma de las cosas, en su naturaleza, con más claridad aún quizás que el mismo Spinoza, siguiendo así la línea tradicional de la "vieja concepción metafísica" que vimos descrita por Helmut Kuhn.

Claro es en todo caso que Unamuno era consciente de ir más allá de Spinoza en la interpretación del dinamismo interior de todas las cosas y del hombre en especial, como se deduce de las palabras que ya escribía en su artículo *Materialismo popular*, del año 1901, y que volvía a repetir de nuevo más tarde en *Del sentimiento trágico de la vida*:

La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad y de infinitud (III, 954; IV, 626).

Es pues para Unamuno el conato algo que trasciende en cada momento el ser que cada cosa es para buscar, hambrienta, cuanto no es. Y en el hombre, al ser consciente de ello, constituye ya la misma conciencia de su subjetividad limitada y en lucha contra sus limitaciones un profundo problema, independientemente incluso de la realidad de la muerte. Aunque no existiese la muerte sería el hombre un ser problemático en la concepción unamuniana, por cuanto la misma vivencia ya de su propia limitación —condición indispensable a su toma de conciencia de sí mismo como sujeto— y la rebeldía contra tal limitación que surge necesariamente de aquí como aspiración a la plenitud del ser, sume a cada "yo" humano consciente en terrible lucha desesperada. Esta conciencia de las propias limitaciones y lucha desesperada por superarlas es lo que según Unamuno engendra la "angustia" propia del hombre, que él concibe como la conciencia de angostura y estrechez en que el sujeto palpa sus limitaciones en contraste trágico con sus aspiraciones, realidad que hace que el univer-

⁷¹ P. OROMÍ: *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, pág. 100.

so todo se le represente a Unamuno como una jaula estrecha contra cuyos barrotes chocan los aleteos del espíritu humano en sus intentos de vuelo (IV, 491).

Esta es a nuestro modo de ver la dimensión ontológica que tanto Curtius como otros seguidores suyos empeñados en una valoración positiva de las exigencias formuladas por Unamuno, no vieron en tales exigencias, que de suyo eran mucho más profundas de lo que estos autores supieron captar. Unamuno se lamentaba por ello en vida todavía de esta falsa interpretación que se estaba dando a sus preocupaciones filosóficas, cuando escribía:

“Y no hablaba yo de cosas de ultratumba, sino de intrahombre”. Sin lugar alguno a dudas había dejado en realidad Unamuno planteado el problema ontológico que nos ocupa, al escribir:

Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlo todo en tierra llana, comunal, indefensa, confundiendo y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos... aspira a que el Universo sea él, a Dios (IV, 626).

En este contexto hay que interpretar —lo repetimos una vez más— el encuentro de Unamuno con la *nada*, que es uno de los extremos de la dualidad dialéctica concebida por él: *nada - todo*, que además se presenta al hombre como una disyuntiva: “o todo o nada”, o con Shakespeare: “To be or not to be”. Unamuno cita expresamente estas palabras de Shakespeare en *Del sentimiento trágico de la vida* (IV, 492) como expresión acabada de la dialéctica metafísica que él descubre en los seres, sobre todo en el hombre, consciente de la misma.

La base que fundamenta esta disyuntiva dialéctica no es para Unamuno sólo la estructura dinámica de todas las cosas creadas, sino además el principio ontológico que constituye la base de la metafísica unamuniana, su concepción sobre el “ser”, según la fórmula en *Del sentimiento trágico de la vida*, cuando escribe: “Lo que no es todo, es nada”, “lo que no es eterno, no es tampoco real” (IV, 492); el que no pueda mi “yo” poseer el ser del todo y por siempre equivale a no ser nada en absoluto (IV, 491-492).

La *nada* no es pues aquí, como tantas veces hemos repetido, lo contrario de *ser*, sino lo contrario de *ser en plenitud*, de *infinitud absoluta*, lo único que en la obra unamuniana merece en verdad el nombre de “ser” propiamente hablando. Como muy acertadamente hace notar F. Meyer en su obra *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, “il ne s'agit pas à tout prendre de l'antithèse de l'être, mais de l'antithèse du tout ou de l'infini”⁷².

⁷² F. MEYER: o. c., pág. 16.

CAPÍTULO IV.—LA CONGOJA

La propia subjetividad es descubierta por el individuo humano concreto, según Unamuno, al apercatarse del valor inalienable de su "yo" este individuo, lo que entraña al propio tiempo una toma de conciencia de su limitación y encuadramiento en las categorías de espacio y tiempo. De aquí surge una rebelión en lo más íntimo de cada individuo humano, que querría superar tales limitaciones impuestas a su ser; este conato del individuo se traduce en la concepción unamuniana en un hambre insaciable de ser ilimitado, no sujeto a los estrechos límites de su unidad y continuidad, sino abierto al ser absoluto, a Dios.

El espíritu humano se manifiesta así en lucha incansable contra las categorías que lo encierran en una estrechez —angustia— insoportable, como un pájaro que lucha contra los barrotes de la jaula que lo encierra. Pronto ha de descubrir, sin embargo, este individuo que así lucha, que una ruptura de los principios constitutivos de su subjetividad e individuos de su "yo" no es otra cosa que un suicidio, una negación de su propia individualidad, que quedaría disuelta en el Universo infinito. Esta disolución aterra a Unamuno, incluso en el supuesto de que la bienaventuranza eterna consistiese en una tal disolución en Dios o incorporación a Cristo, según comprende él la escatología paulina.

Si las limitaciones que encierra el ser sujeto individual, uno y continuo, significan en la ontología unamuniana que tal sujeto es en verdad *nada*, la ruptura con tales limitaciones significa también por otro lado, según vemos, otra *nada*: la destrucción de tal sujeto por aniquilamiento de su individualidad subjetiva, que se disolvería y perdería en el todo, dejando por tanto de existir en cuanto sujeto consciente de sí mismo. Romper los propios muros, los que nos encierran en nuestra estrechez y pequeñez, es dejarnos confundir en tierra llana, sin fronteras, con la inmensidad del todo, perdiendo así nuestra individualidad y destruyéndonos a nosotros mismos (IV, 573). Hay por tanto en el conato humano tal como lo concibe Unamuno una terrible contradicción trágica. También en el conato general de todos los seres. Pero la conciencia de esta tragedia es exclusiva del ser consciente, del ser humano. Y es que la existencia en cuanto "conatus" exige al propio tiempo, como acabamos de ver:

- a) la superación de las fronteras individuales que limitan temporal y espacialmente al "yo" subjetivo
- b) la persistencia en la conciencia individual, la no destrucción por tanto del "yo" limitado y finito

El ser consciente se encuentra pues, al tomar conciencia de su propia subjetividad, con sus limitaciones, que aborrece y quisiera superar en seguimiento de su más íntimo dinamismo interior de abertura al ser ilimi-

tado, absoluto; pero al mismo tiempo, siente también el vértigo de la aniquilación de sí mismo que entraña esa exigencia íntima de su dinamismo interior.

La *nada* envuelve así al “yo” como una espada de dos filos: o por limitación o por destrucción, de modo que la dialéctica de la disyuntiva “o todo o nada”, que hemos visto como principio fundamental de la ontología unamuniana, constituye traducida en acción vital un grave problema existencial que sume al ser humano en terrible contradicción agónica. He aquí el constitutivo fundamental del sentimiento trágico de la vida. Su expresión psíquica es un sentimiento del más hondo dolor y de las más grandes ansias. El nombre con que Unamuno lo designa en su obra es *congoja*.

Unamuno describe la “congoja” como algo “mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor”, como “fuente del sentimiento trágico de la vida, que va a posarse en lo hondo de lo eterno, y allí despierta el consuelo”, como el “dolor universal”, que traspasa el sufrir y puede darse incluso en medio “de eso que llamamos felicidad y por la felicidad misma, a la que (el hombre consciente) no se resigna y ante la cual tiembla” (IV, 623-624).

En su *Vida de Don Quijote y Sancho comentada* dice Unamuno de la “congoja” que nos arrebató “el conocimiento meramente aparental” de las cosas y nos abre las puertas de “la sabiduría”. Y en *Del sentimiento trágico de la vida* contrapone Unamuno a los “hombres felices que se resignan a su aparente dicha, a una dicha pasajera”, los que llama “hombres sin substancia, o, por lo menos que no la han descubierto en sí, que no se la han tocado”, considerándolos “impotentes para amar y para ser amados”; a estos hombres —repetimos— contrapone Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* su concepto de autenticidad humana, que resume en estas palabras:

El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o mejor dicho, para la congoja, tiene (IV, 624).

Existen muchos factores que adormecen al hombre en la inconciencia, según Unamuno. Unamuno gusta de enumerar entre otros “la ciencia”, la técnica ruidosa y mal empleada, una “dogmática” religiosa de seguridad cómoda y confortable en cuya seguridad el hombre quisiera “establecerse” como Pedro propone a Cristo en el Tabor. Por último nombra Unamuno como medio de adormecimiento de la conciencia la *ignorancia*, que puede darse tanto en el científico y dogmático como en el analfabeto, pues su ignorancia es de otra índole muy distinta de la que combate la ciencia.

En sus *Soliloquios y conversaciones* expresa Unamuno una pena muy honda que le produce el ver a los hombres moverse y vivir tan natural-

mente y seguros como si pisasen suelo firme sobre la tierra en sus existencias confiadas en realidad en prejuicios y contraprejuicios, como fundamento de esa seguridad aparente en que viven y actúan. Todos estos hombres viven en realidad esclavizados, según Unamuno, los unos esclavizados por el yugo de una superstición, otros bajo el yugo de la ciencia, otros bajo el de la ignorancia... A todos estos hombres así esclavizados quiere Unamuno sacudir de la modorra en que se encuentran adormecidos, sembrando en ellos el dolor de la duda para que tomen conciencia de sí mismos y lleguen a ser auténticos hombres (III, 989).

Este es en gran parte el estímulo que mueve a Unamuno a escribir. Naturalmente no está aquí el motivo único y exclusivo de su producción literaria, pero puede decirse que en toda ella jugó un papel importante la exigencia que se puso a sí mismo de ser un "predicador laico" que, en ensayos cortos y de fácil comprensión, artículos periodísticos, novelas, narraciones cortas y poemas, se propone continuamente ser un despertador de conciencias dormidas, que hace sentir a los sujetos que lo leen el hondo sentido de la humana "congoja". De aquí que hable el profesor Cruz Hernández de una "misión socrática" en Miguel de Unamuno⁷³.

Toda esta actividad como excitador de inquietudes metafísicas en sus lectores y auditores respondía indudablemente a un auténtico amor al "otro", tal como —equivocado o no, pero en todo caso con plena sinceridad— lo concebía Unamuno, quien gustaba de repetir que nuestro amor a los demás hombres no es sincero ni auténtico si nos proponemos adormecer a nuestros semejantes con infantiles canciones de cuna que los encante en una fácil conformidad con la inercia de la materia. Amor es por el contrario para Unamuno el grito por despertar a los demás hombres del sueño en que duermen, moviéndolos a sufrir y temblar en sus espíritus (IV, 682). Y es que en verdad sentía Unamuno como una necesidad irresistible el deseo de comunicar a todos la vivencia propia, que tiene que ser difundida, que por sí misma impulsa a su difusión, como el bien, como la belleza (IV, 627).

El tema central de la producción literaria de Unamuno, que ha sido estudiada sobre todo en sus novelas⁷⁴, pero abarca también sus artículos periodísticos y ensayos, su poesía y su teatro, es la conciencia humana a despertar o bien por medio de la sacudida que significa una confrontación con el problema de la muerte, fácil de conseguir mediante el adelanto

⁷³ M. CRUZ HERNÁNDEZ: *La misión socrática de Miguel de Unamuno*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 3 (1952) págs. 41-54.

⁷⁴ Sobre todo han estudiado el valor filosófico-literario de las novelas unamunianas: JULIÁN MARÍAS en su libro *Miguel de Unamuno*, ya citado; FRIEDRICH SCHÜRR en su obra *Miguel de Unamuno, der Dichterphilosoph des tragischen Lebensgefühls*, Berna 1962 (n.º 358 D de los libros de Bolsillo Dalp-Taschenbücher); MARIO J. VALDÉS: *Death in the Literature of Unamuno*, University of Illinois Press, Urbana 1964.

imaginativo de la misma —tema especialmente frecuente en las novelas y teatro unamunianos—, o bien por medio de la reducción a vanidad de cuanto el hombre estima como más precioso y valioso encima de la tierra. He aquí las dos dimensiones de la obra literaria unamuniana, tan frecuentemente mal interpretadas, por cuanto los filósofos intérpretes de las mismas se quedaron en el tema de la muerte, sin ahondar en el trasfondo ni en la finalidad del mismo, o vieron —esto sobre todo los políticos— su reducción del valor de los adelantos técnicos y científicos como un desprecio del progreso en sí, de la razón y de la ciencia. Creemos que la perspectiva de la “congoja”, su vivencia fuerte por Unamuno y su deseo de comunicar esta vivencia a los demás, derraman ahora nueva luz sobre la producción literaria del Rector de Salamanca y sus intenciones y posturas, tal como la determinan y caracterizan.

No sólo filósofos y políticos malentendieron el mensaje unamuniano. Los mismos críticos literarios manifestaron reservas frente a sus formas, pues no podían comprender la concepción de narraciones y novelas —sobre todo en éstas se agudizó el problema de las formas literarias de Unamuno— sin apenas trama o acción externa, centradas en los problemas internos de sus protagonistas y las conciencias de sí mismos que iban tomando sus personajes a través de ellas. A esta crítica de la parte literaria respondió Unamuno con cierto humor, cambiando el nombre de “novela” por “nivola”, nombre que dio como subtítulo a *Niebla*. La primera novela unamuniana de problemática existencial, *Paz en la guerra*, fue escrita por Unamuno en 1897, ocho años antes del nacimiento de J. P. Sartre*.

ANTONIO GÓMEZ-MORIANA

(Continúa)

* Ofrecemos en este artículo y otro que le ha de seguir el texto español de nuestro estudio “Ueber den Sinn von ‘congoja’ bei Unamuno”, aparecido en alemán como tomo 42 de las *Monographien zur philosophischen Forschung* (Meisenheim 1965).