



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

ACADEMIA DE FILOSOFÍA



**DE LA PERSONA, DEL OTRO Y DE DIOS:
UNA CONSCIENCIA ÍNTEGRA DE LA EXISTENCIA DEL HOMBRE EN LA
OBRA DE MIGUEL DE UNAMUNO**

T E S I S

**PARA OBTENER EL GRADO:
LIC. EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
MARÍA CONCEPCIÓN FLORES ALBARRÁN**

**DIRECTORA:
DRA. MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ**

TOLUCA, MÉXICO

2014

ÍNDICE

Contenido	Página
Presentación	1
Capítulo I: Unamuno, vida y obra	7
Introducción	
1.1 Datos biográficos	8
1.2 Promiscuidad intelectual	13
1.2.1 Sus géneros	14
1.3 Influencias en el pensamiento y la personalidad de Unamuno	19
1.3.1 Influencias vitales	20
1.3.2 Influencias intelectuales	21
1.3.3. Influencias religiosas	27
1.4 Bases de una concepción trágica de la vida	29
1.4.1 La Concepción filosófica de Unamuno	32
Capítulo II: Consciencia de la persona	38
Introducción	
2.1 Existencia y vida del hombre	39
2.1.1 Del hombre de carne y hueso al sujeto	39
2.1.2 De la consciencia a la persona	41
2.1.3 La vida y existencia en sus problemáticas dimensiones	44
2.2. Consciencia de existencia	49
2.2.1 Comunicación: consciencia y lenguaje	52
2.2.2 Silencio y ramplonería	55
2.2.3 Soledad existencial	57
2.2.4 El solitario	59
2.2.5 La muerte como soledad absoluta	61
2.3 De la soledad hacia el egotismo	63
2.3.1 Monodíálogo	65
Capítulo III: Consciencia del otro	74
Introducción	
3.1 Consciencia del otro	75
3.1.1 El <i>sentido social</i>	75
3.1.2 El problema de la condición humana en otros filósofos	76
3.1.3 La consciencia del otro en Miguel de Unamuno	77
3.1.4 El diálogo existencial	79
3.1.5 La comunicación como creación de la persona y del prójimo	82
3.2 Consciencia de Dios	91
3.2.1 Proceso mitopéico o antropomórfico: la noción de divinidad	91
3.2.2 La idea de Dios y el sentimiento de divinidad	95
3.2.2.1 Dios cordial y biótico	99
3.2.3 Dios: Fundamento de la existencia personal	101
3.2.3.1 De la consciencia como sustancia a la necesidad del Dios Personal	101
3.2.4 La fe unamuniana: la relación hombre-Dios	105
3.2.5. <i>El Cristo de Velásquez</i> : Una oración poética	114
Conclusiones	120
Bibliografía	125

A Santiago porque gracias a ti supe lo que es el verdadero amor y compromiso...

A mi mamá por ser el pilar y la mano siempre dispuesta a ayudar y a estar...

A mi padre por años de trabajo...

A mis hermanas por ser mis cómplices en muchas aventuras...

Agradecimientos

A la Dra. María Luisa Bacarlett por la paciencia, por el tiempo, por los conocimientos que me dio durante los años de preparación y sobre todo en este proceso de investigación.

A la Dra. Hilda Naessens y a Mari Paz por su apoyo en este trabajo.

Le agradezco a mis padres y hermanas por su apoyo incondicional.

A Santiago por el tiempo que perdimos juntos para lograr esta investigación.

Ana, Miguelón, Cheli, Gloria, Gela, Abraham, Gris, gracias por su amistad.

Presentación

Pensamiento desarraigado de la violencia y por lo tanto del querer, pensamiento no complicado con ningún querer ajeno, en la medida en que esto sea posible, pensamiento no absoluto, no unitario; libre, disperso. Su forma no es el sistema, no se ofrece a principios nombrándose a sí mismo, sino a través de otras formas [...] diríamos “sacramentales” con la novela y su género máximo, *la poesía*. Novela y poesía funcionan sin duda, como formas de conocimiento en las que se encuentran el pensamiento disuelto, disperso, extendido; por las que corre el saber de los temas esenciales y últimos sin revestirse de autoridad alguna, sin dogmatizarse, tan libre que puede parecer extraviado.¹

María Zambrano describe el pensamiento español a partir de una razón poética, entendida como el pensamiento y el sentimiento, no tanto desde las ideas y los conceptos, es por eso que se desarrolla como razón anárquica, extraviada y por supuesto libre de todo sistema, que se inclina más a la creación literaria que al conocimiento formal y dogmático. Es muy acertada la tesis de Zambrano, por lo menos en lo que respecta a la cultura española desde Séneca hasta el siglo XX, y es que el modo de desarrollar el pensamiento español es desde una rebeldía intelectualista, que viene de un sentido y un respeto a la vida del hombre.

Tal descripción pinta una personalidad que forma parte de esta cultura y que es una de las figuras más importantes del pensamiento español del siglo XX: don Miguel de Unamuno, cuyo pensamiento encaja perfectamente en la tesis de Zambrano, en tanto que se rebela al imperio y soberbia de la razón lógica y se inclina hacia el aspecto volitivo y sentimental del hombre, por lo que tiene un sentido controversial, al ser un pensamiento dialéctico, aunque muy alejado de la dialéctica hegeliana que trata de reunir los opuestos para crear una armonía y llegar a una solución absoluta. La intención del vasco no fue resolver, sino hacer conflicto, de ahí que sea un pensamiento agónico.

Afirmo, creo, como poeta, como creador, mirando al pasado, al recuerdo; niego, descreo, como razonador, como ciudadano, mirando al presente, y dudo, lucho, agonizo como hombre, como cristiano, mirando al porvenir irrealizable, a la eternidad².

Agónico se refiere a que es un pensamiento vivo y por tanto de lucha, pero de una lucha irreconciliable, ¿entre quién?, entre uno mismo, en su presente, en su pasado y en su futuro siempre doliente e incierto; pero no sólo tiene que ver la temporalidad espiritual, porque el hombre también

¹ María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Ed. Casa de España en México, México, 1939, p. 34.

² Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Alianza editorial, Madrid, 2003, p. 33.

es cuerpo, es sangre, es carne, es vida material, es voluntad de ser, no sólo en el sentido trascendental sino también en el concreto. El planteamiento de Unamuno inicia en tomar al hombre concreto como principio y fundamento, no se conforma con saber qué es lo que piensa, más bien se interesa en saber qué es lo que quiere y qué es lo que siente, pero resulta que para responder a estos cuestionamientos es necesaria la intervención del pensamiento, la voluntad, los sentimientos, las pasiones, el tiempo y el espacio, quienes inician ese proceso de diálogo interno y desgarrador. De aquí que considera que la vida tiene un sentido y un sentimiento trágico, donde no hay final feliz o por lo menos totalmente satisfactorio, porque se enfrentan la razón a la fe, a la voluntad, a los sentimientos, dando así un estilo dramático de la vida, en tanto que es representación, sueño y creación.

[...] Él aquella mazorca
de ideas, sentimientos, emociones
sensaciones, deseos, repugnancias,
voces y gestos,
instintos, raciocinios,
esperanzas y recuerdos
y goces y dolores [...]³

En este fragmento del poema *Para después de mi muerte*, nuestro autor se refiere a sí mismo como una mazorca constituida de granos, los cuales forman y dan sentido no sólo a su vida, sino a su existencia. Y es la existencia como vida consciente del hombre la que realmente le preocupa a don Miguel en sentido concreto, así como en el trascendental, sobre todo con el anhelo de inmortalidad del hombre. Es evidente que le preocupa la muerte y en específico su muerte, sin embargo, prefiere ocuparse de la vida y a través de ésta comprender su posible aniquilación. Unamuno toma como punto de partida de su pensamiento al hombre de carne y hueso, al que siente y piensa; pero desde una unidad contradictoria, en donde cuerpo y alma actúan hermanados por medio del tiempo y el espacio. No es el origen de los actos lo que le preocupa al vasco, sino su finalidad; por lo que sustituye la pregunta racional de la causa, del ¿por qué?, por la pregunta de la intención, de la acción, ¿para qué?, ¿para qué vivo?, ¿hacia dónde voy?, ¿cómo es que tengo que ser y vivir para llegar a donde quiero? No sólo importa el planteamiento de las preguntas, sino cómo deben ser contestadas. Unamuno trata de responderlas como un todo dividido en partes, en cuerpo, en voluntad, en razón, en pasión, en sentimiento; cada una de estas partes *constituyen* los dialogantes del ser del hombre, pero que son en sí mismos contradictorios, de aquí que el pensamiento de

³ Miguel de Unamuno, *Antología Poética*, “Para después de mi muerte”, Editorial Porrúa, México, D.F., 1987, p. 6.

nuestro autor parezca irresoluble, fragmentado, mitológico, pre-filosófico y que se desarrolle con más confianza y plenitud en el género literario que en la investigación filosófica formal y tienda a un estilo literario-filosófico o, si se quiere, filosófico-literario, porque para Unamuno filosofía y literatura son hermanas gemelas e hijas del mismo dolor: del sentido de la vida.

Y este sentido y sentimiento de la vida es lo que impulsa a Unamuno a abordar el tema sobre la inmortalidad del alma, es decir, anhelar la vida consciente, por lo que su pensamiento, más que ser una *meditatio mortis* como dice Serrano Poncela en *El pensamiento de Unamuno*, es una meditación de la vida consciente. A partir de esta afirmación se plantea la cuestión de esta investigación acerca del **conocimiento de la consciencia⁴ íntegra de la existencia del hombre a través de la comunicación como acto reflexivo, social y místico en el pensamiento de Miguel de Unamuno**. También se puede traducir como el problema de la personalidad del hombre en el ámbito existencial, social y místico. La finalidad de este trabajo es comprender la consciencia íntegra del hombre para llegar a la noción de “persona” desde la comunicación, como proceso de creación de la propia existencia individual del hombre.

A partir de la comprensión y sentimiento de la consciencia de existencia del hombre como un ser dialogante y agónico, desde su intimidad proyectada al exterior, pretendemos mostrar que el hombre es el creador de su personalidad y que tiene como finalidad necesaria de su existencia individual responder a esas preguntas: ¿hacia dónde voy? y ¿cómo he de vivir? En las que ha de contestar no

⁴ El término “conciencia” es la forma simple del latín *conscientia* que significa conocimiento compartido, por lo que “conciencia” y “consciencia” pueden ser utilizadas, según la Real Academia de la lengua Española (RAE) como:

1. f. Propiedad del espíritu humano de reconocerse en sus atributos esenciales y en todas las modificaciones que en sí mismo experimenta.

2. f. Conocimiento interior del bien y del mal.

3. f. Conocimiento reflexivo de las cosas.

4. f. Actividad mental a la que solo puede tener acceso el propio sujeto.

<http://lema.rae.es/drae/?val=consciencia>(septiembre de 2013).

Sin embargo el “Diccionario Panhispánico de dudas” dicta una especial diferencia entre “conciencia” y consciencia”, el primero en un sentido propiamente físico, psíquico y moral mientras que el segundo se utiliza cuando se expresa que se ha tenido un conocimiento reflexivo de las cosas.<http://reglasespanol.about.com/od/palabras-dudosa-ortografia/a/Conciencia-Consciencia-Conciente-Consciente.htm>(septiembre de 2013).

La recomendación de la RAE es que se pueden utilizar ambos términos como correctos, aunque se prefiere la forma simple de “conciencia”, sin embargo, en esta investigación se usará el término “consciencia” pues se refiere sobre todo al sentido existencial-ontológico de “**estar consciente**”, de estar en constante reflexión de uno mismo como sujeto. Y no es sólo la “conciencia” de los estados físicos, psíquicos o emocionales, sino existenciales y hasta morales como la manera de 'estar en el mundo y en la vida', como la manera de “hacerse sujeto” Así, nos quedamos con el significado de consciencia, “estar consciente”, en el sentido físico, emocional, ontológico, moral y místico del hombre.

desde una razón lógica, sino a partir de una razón mitopéica, antropomórfica, imaginativa, volitiva y sentimental.

Unamuno muy hábilmente invierte la tesis cartesiana de tomar al hombre sólo como razón en su *cogito ergo sum*, en su lugar establece *amo ergo sum* en *Del sentimiento trágico de la vida* y en su novela *Niebla*. No lo hace por mera casualidad, ni como recurso literario, sino que lo conduce a un planteamiento radicalmente distinto en la búsqueda del conocimiento del hombre. Nuestro autor no se pregunta ¿qué es el hombre?, sino ¿quién es el hombre? y ¿cómo ha de vivir? Más cercano a Sócrates, a san Agustín, a Pascal, a Kierkegaard, a Hume, a Shopenhauer y a Nietzsche, pues la cuestión del hombre debe ser contestada desde lo volitivo y sentimental. Unamuno tiene un planteamiento general que es sobre la inmortalidad del alma y aunque pudo preguntar por la muerte, decide estudiar sobre la vida consciente del hombre, que no trata de analizar, en el sentido propio y original de la palabra, sino de tomar las partes de la consciencia desde la razón, la voluntad, las emociones y la vida misma y enfrentarlas en un constante diálogo creador, cuyo efecto es el de dar vida a ese mundo interno que es infinito, a ese fondo del alma.

Son cuestionamientos que merecen ser revisados por su riqueza filosófica, ya que dan al hombre un ejemplo de espiritualidad en el sentido religioso, existencial y personal al resaltar su dignidad que significa recordarle su condición, su ser específico, pero no el de controlador, el de exterminador, el de depredador; sino como parte del Universo y no como dueño de él, es mirar su grandeza, pero desde lo más simple, desde sus emociones y sus sentimientos. Porque considerar al hombre como humanizado es considerarlo como un ser sentimentalmente participativo, es decir, que tiene la capacidad de compadecer al otro.

El presente trabajo de investigación abordará tres temas que se consideran integradores de la consciencia del hombre como ser concreto y espiritual, en los cuales interviene lo sentimental-volitivo y la posibilidad que en éstos se fundamente el conocimiento individual, social y místico, conocimiento que es comunicación, porque todo conocimiento debe tener la capacidad de ser transmitido.

El primer capítulo sirve de preámbulo para dar a conocer los aspectos biográficos de nuestro autor, ya que para Unamuno es la vida concreta la que hace a los filósofos y desde ésta se puede

comprender el legado de sus obras, sin embargo, este apartado no se contenta con presentar datos históricos, sino en enmarcar la personalidad de don Miguel en su contexto cultural, en mostrar su carga intelectual, política, social y religiosa, además de ir dibujando su pensamiento en los distintos géneros en los que incursionó, pues en los capítulos posteriores tendrán un lugar importante. Por último, se aborda en general la concepción filosófica unamuniana que abre las puertas a los temas siguientes.

El segundo capítulo tiene como punto de arranque el hombre de carne y hueso, el ser concreto y lo que esencialmente hay en él: “la consciencia de existencia”. Elemento que no se da fácilmente, sino que requiere de un esfuerzo por encontrarla a través de una continuidad de problemas y afirmaciones básicas que comienzan por la noción del hombre concreto en el que se integra su elemento material y espiritual (cuerpo y espíritu), así como las categorías existenciales: la persona y la sociedad, quienes conforman la dialéctica de la creación de la vida. Este capítulo concierne al ámbito individual y personal del hombre y en la posibilidad de conocimiento por medio del “monodialogo”, en la conversación íntima entre la voluntad, lo sentimental y lo racional de la consciencia, además de ir figurando la necesidad de otro elemento dialogal, que es la condición humana: el sentido social de todo hombre y la necesidad sentimental de Dios.

En el tercer capítulo se formula investigar y comprender el tema de la “otredad”, que contiene dos elementos de igual importancia, el primero es el tema social, en el cual se propone “el diálogo existencial”, en otras palabras, es el tema de las relaciones intersubjetivas como forma de conocimiento y por supuesto de creación de la persona; el segundo horizonte en que se vierte este capítulo aborda el tema de Dios, tema que por sí mismo es de gran peso en sentido de contenido y de valor, pues concluye con lo pretendido, que es considerar los elementos que componen e integran la noción de “consciencia de existencia” y su sentido práctico: el existencial u ontológico, el moral y el religioso.

El pensamiento de don Miguel tiende a fines prácticos en el sentido que pretende aplicarlos a la vida; así, sus novelas, su teatro, sus artículos, sirven de ejemplo de vida, porque sus entes de ficción tienden a fingir la vida misma del hombre, por tanto, su obra literaria y filosófica no puede ser separada, pues se exponen algunos de sus relatos y poemas que sirven para ilustrar, ejemplificar y enriquecer el tema que se ha abordado anteriormente.

Para el desarrollo de esta investigación en general realicé un esquema tentativo y a partir de ello fui seleccionando las obras que más se acercaban a las necesidades de la investigación. Después de la selección comencé con las lecturas del primer capítulo que se refieren a “la vida y obra”, además de otros datos sobre asuntos literarios, como el estilo y los géneros en los que Unamuno incursionó, las influencias de su pensamiento y sobre el tema en general de su concepción filosófica, para establecer el ambiente ideológico en el que se desarrolla la siguiente averiguación. Para el segundo capítulo, que se refiere al problema de la personalidad, procedí con la misma dinámica: lectura, interpretación y esquematización de las citas, por último, ilustré todo lo conceptual con algunas obras literarias que fueron seleccionadas minuciosamente, con el fin de mostrar que las novelas de Unamuno tienen la función de ejemplificar, porque son como un laboratorio en que el vasco crea personalidades, que aunque ficticias, se acercan mucho a la vida interior del hombre de carne y hueso. En el capítulo tercero, donde hablo de la otredad, se usan nuevos textos y se seleccionaron otras novelas para ilustrar. El tema que tiene mayor extensión es el de Dios, para ello continúo con la misma técnica de seleccionar textos, de los cuales muchos ya están trabajados y sólo los retomo, realizo notas en las que hay comentarios y citas textuales, en este inciso ya no tomé relatos sino un poema para mostrar la intensidad con la que nuestro autor trata el tema.

Abordé sólo a los autores de mayor peso en el tema unamuniano, pues existe mucha variedad de estudios, que van desde lo político hasta estudios estrictamente de crítica literaria; la selección de autores para esta investigación se relaciona con publicaciones que muestran su pensamiento como tal y no sólo unas partes, porque me ofrecen mayor confianza y autoridad, ya que no se especializan en un tema en particular, sino que su conocimiento es más amplio y conocen por completo la obra literaria-filosófica de don Miguel. Existen otras interpretaciones filosóficas que argumentan desde un lenguaje contemporáneo, posmoderno o hermenéutico, pero me parece que se alejan del lenguaje claro y sencillo que maneja Unamuno, introducen conceptos que quizá nuestro autor ni siquiera se imaginaba, por tal razón realizo mi trabajo con autores que comentan con mucho respeto a nuestro escritor, yo también lo hago y argumento con lenguaje simple y a veces con ese juego de palabras que adopté del propio Unamuno. Siento más confianza y comodidad hablar desde su mismo lenguaje que someterlo a otro mundo de conceptos e interpretaciones.

Capítulo I: Unamuno, vida y obra

Introducción

Al abordar a Miguel de Unamuno es inevitable acercarse a su vida, pues su obra en muchos casos y en muchos sentidos es autobiográfica, en tres de ellas lo hace de manera directa con la intención de dar a conocer parte de su vida, sin embargo, toda su obra habla de su personalidad, aunque de manera indirecta. Más que datos, fechas y acontecimientos, lo que se propone este capítulo es plantear los sucesos más importantes de su vida personal, que mucho tienen que ver con su obra como: las influencias de su pensamiento, desde lo intelectual, lo religioso, hasta las vivencias que lo marcarían siempre, también se habla de las distintas formas en que incursionó en el mundo de las letras y, para dar un sentido filosófico a esta investigación, también se aborda la noción del vasco acerca de la filosofía. El objetivo de este capítulo es mostrar la trama del pensamiento de Unamuno, para que sirva como un antecedente y preámbulo a esta investigación.

1.1 Datos biográficos

Miguel de Unamuno nació el 29 de septiembre de 1864 en Bilbao durante el reinado de Isabel II y muere el 31 de diciembre de 1936. Su vida transcurre entre dos guerras: la civil de 1874 y el “Alzamiento Nacional” del que fue promotor en el año 1936. De su primera experiencia escribe dos textos casi biográficos: *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908) y *Paz en la guerra* (1897), en los que relata sucesos históricos como el bombardeo y la resistencia del pueblo de Bilbao por las fuerzas carlistas en 1874, además de otros acontecimientos de tipo personal como la pérdida de su padre cuando apenas tenía seis años, sus primeras clases, cargadas de contenido religioso que en su madurez le permiten desarrollar una capacidad y sensibilidad espiritual para detectar los problemas íntimos del hombre.

Como parte de sus lecciones doctrinales lee dos textos básicos en el esquema educativo de su tiempo que repudian la doctrina luterana: *Protestantismo comparado con el catolicismo* y *Cartas a un escéptico*, ambos del español Jaime Balmes, que le permiten formar sus primeros conceptos sobre la vida y la fe. Lee entre otros autores a Julio Verne y Maine Reid, de estos últimos tiene influencia en los cuentos que solía inventar a sus compañeros, en los que todo eran buques tragados por ballenas, cocodrilos, naufragios y combates.

La inquietud política y social del pequeño Miguel se manifestó en 1876 a los once años de edad, al enviar un anónimo al Rey Alfonso XII amenazándole por abolir los fueros vascos⁵. Este atrevimiento fue el origen de una actitud rebelde y liberal cuya causa fue la preocupación por el sentido que tomaría su país. En esta época Unamuno se encuentra en el bachillerato en donde aprende Latín y Geografía, mientras en sus ratos libres se divierte con juegos de contenido bélico: “bajo la desolación de la guerra hacíamos los chicuelos de la guerra un juego. ¿No lo hacían acaso también los mayores? ¡Santo espíritu de los chiquillos que, tomando en juego la vida y como espectáculo el mundo, saca la miel de toda triste realidad!”⁶.

⁵ El artículo primero de la ley del 21 de julio de 1876 extendía: «Los deberes que la Constitución política ha impuesto a todos los españoles de acudir al servicio de las armas cuando la ley les llame, y de contribuir en proporción de sus haberes a los gastos del Estado, a los habitantes de las Provincias de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava, del mismo modo que a los demás de la Nación». Los derechos por tradición quedaban anulados como la exención fiscal y militar de las provincias vascas que consistían en autogobierno, regulación de la vida económica, militar, fiscal, derecho civil desde el Medioevo. Los representantes de las Diputaciones vascas no estaban dispuestos a renunciar a los fundamentos del régimen foral. «a la sombra de los fueros nacimos y a la sombra de los fueros quisiéramos morir».

⁶ Miguel deUnamuno, *Recuerdos de niñez y mocedad*, Colección Austral, Espasa-Calpe. Madrid, 1958, p. 81.

En los siguientes tres años aprendió Historia natural, Historia social, Lógica, Psicología, pero con mayor interés leyó a Balmes (*Filosofía trascendental*) y a Donoso Cortés (*Ensayo sobre liberalismo*) con una actitud más seria y comprometida. Más influenciado por el primero, conoció a Kant, Descartes, Hegel y Fichte, en el mundo de la filosofía. De aquí nace en Unamuno el deseo por leerlos, su empeño por entenderlos y las noches en vela comenzaron. “Me dormía –escribe Unamuno- a las veces con el libro bajo los ojos; otras veces, cansado, aburrido, me entretenía en pellizcar los mocos de la vela y en amontonarlos junto a la mecha para que volvieran a consumirse, mientras se consumía la vitalidad de mi mente a la caza de ideas que se me escapaban”⁷.

Sin dejar a un lado la literatura, lee a Navarro Villoslada, Vicente Arana y a Tensión Enoch. En este tiempo Unamuno se enfrenta a su primera crisis religiosa, cuando sólo contaba 14 años de edad, gracias a lecturas de corte científico, lógico y racionalista que presentan verdades objetivas que contradicen todo lo que aprendió en su primera educación.

En 1880 ingresa a la Universidad de Madrid para estudiar Filosofía y Letras, ahí conoció a Galdós, Cautelar, Giner de los Ríos, Valera y Pi y Margal. Durante cuatro años la vida de Unamuno es recatada y llena de responsabilidades académicas en que pierde totalmente la fe religiosa. En 1884 consigue el doctorado con la tesis *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* y regresa a Bilbao a preparar las cátedras de Psicología, Ética, Latín y Griego. Al mismo tiempo comienza a escribir un libro que deja inconcluso: *Filosofía y Lógica*,⁸ en donde se puede apreciar una influencia clara de Spencer y Hegel.

Pese a su esfuerzo en preparar clases, tuvieron que pasar siete años para lograr que lo aceptaran como profesor en la Universidad de Salamanca, con la cátedra de “Lengua y Literatura Griega” en el año 1891. Ya capaz de solventar su vida económica, se une en matrimonio con la única mujer de su vida, Concepción Lizárraga. Solía decir Unamuno *mi Concha*, y con justa razón pues esta mujer fue su apoyo vital, intelectual y moral sobre todo en los momentos de resistencia y de crisis económica resultado del destierro de don Miguel, en los que se convirtió en el soporte de la familia Unamuno – Lizárraga.

⁷ Ibid., p.105.

⁸ Antonio López Molina en la “Introducción” al *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

A los 37 años Unamuno sufre una dificultad cardíaca que lo pone al borde de la muerte, lo que provoca en él una de las crisis espirituales más fuertes y decisivas de su vida. En esta época escribe *Nicodemo el fariseo* en 1897 y *Diario íntimo* en 1898, año en que surge el círculo generacional conocido como “Grupo del 98”⁹, en el que junto con otros intelectuales como Antonio y Manuel Machado, Azorín, Baroja, Benavente, Valle Inclán y autores notorios pero ahora olvidados, como Ruiz Contreras, Manuel Bueno, Ciro Bayo y Silverio Lanza¹⁰, Unamuno comienza a participar en críticas sobre cuestiones políticas y culturales de la sociedad española, cuyo principal objetivo era hacer reconocer la belleza y valor de la nación española.

El grupo del 98 surge como un círculo de reflexión sobre la sociedad y la política española¹¹, el cual presumía de adoptar formas de ser y de pensar diferentes al resto de los países europeos. Se origina una transferencia de valores que venía de Europa a España, lo que muchos distinguían no como una situación de progreso, sino una amenaza de extinción de la cultura española que estaba afectada por los conflictos políticos y civiles ocasionando un debilitamiento cultural. La tarea de dicho grupo fue demostrar la riqueza de la cultura española ante la Europa dominante y absorbente de su época con la intención de españolizar a Europa y resaltar la influencia y las contribuciones que surgen de España hacia Europa como la Contrarreforma española frente a los ideales luteranos, pues sin ésta la Reforma luterana no hubiera alcanzado la madurez intelectual y espiritual que le caracteriza, además de la creación del concilio de Trento¹².

⁹ España sufre un desastre en 1898, la pérdida de las últimas posesiones coloniales Cuba, Puerto Rico y Filipinas, el atraso general del país, que propugna la necesidad de una serie de reformas materiales como obras públicas e industrialización, la deformación de estructuras económicas y un estado general de miseria intelectual. La alternancia en el poder de los partidos liberal y conservador, con los núcleos rurales sometidos al control de los caciques. Lo cual da lugar a un movimiento intelectual, que se llamo Generación del 98. Parten de una actitud crítica y evolucionan hasta centrarse en la reflexión sobre la sociedad y cultura española, se interesan por los orígenes históricos y literarios de Castilla. Al mismo tiempo, reflejan el pesimismo existencial y el subjetivismo de la época, sus rasgos característicos son: Actitud ética de denuncia social, el tema de España surge cuando pretenden entender lo que identifica a su país. La crisis de fin de siglo se refleja en las preocupaciones existenciales que plantea el Grupo: el sentimiento de angustia, su desconfianza en la razón y la inclinación hacia el subjetivismo. El tema de la voluntad y la abulia se repite en los autores pertenecientes. La estética del Grupo del 98 se inclina hacia la sencillez, a veces muy cuidada. Rechazan la retórica ampulosa y el tono casticista, y persiguen una expresión personal, lo que da lugar a estilos muy diversos. El género más empleado es el ensayo, que trata sobre temas variados: historia, literatura, religión, política, sociedad.

¹⁰ José Ferrater, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p.15.

¹¹ Julián Marías, “Prólogo” en *Obras selectas de Miguel de Unamuno*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1986, p.19.

¹² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.

Unamuno resalta también las personalidades de valioso nivel espiritual, no de orden científico o filosófico, sino místico, como Santa Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz. En el ámbito literario resalta a Cervantes que escribió la obra más importante no sólo de España, sino de la lengua española, que refleja el pensamiento y consciencia de esa nación. El *Quijote* es el máximo representante y la más grande influencia que España tiene para el mundo¹³.

Mientras esta situación empapa el espíritu español, Unamuno se convierte en Rector de la Universidad de Salamanca en 1900. Entre sus múltiples ocupaciones lee a Schopenhauer, del que toma la primacía de la voluntad sobre la razón. En su madurez intelectual comienza a apostar por las emociones, deseos, sentimientos y pasiones que por la razón y el conocimiento científico.

Así, a partir de *Amor y Pedagogía* (1902), Unamuno hace una representación trágico-cómica del cientificismo, como crítica a Spencer y al positivismo existente. Entre 1905 y 1921 la vida intelectual y pública de Unamuno es plena, aunque le aflige la muerte de su hijo Raimundín en 1902. Escribe *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), *Poesías* (1907), *Verdad y Vida* (1908), *Mi religión y otros ensayos breves* (1910), *Por tierras de Portugal y España* (1911), *Soliloquios y conversaciones* (1911), *Rosario de Sonetos Líricos* (1911), *El espejo de la muerte* (1913), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913).

En 1914 es destituido del cargo como rector¹⁴ y escribe: *Niebla* (1914), *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1916), *Abel Sánchez* (1917), *Fedra* (1918), *El Cristo de Velásquez*, *La tía Tula* (1920) y *La venda* (1921). Su oposición a Alfonso XIII estaba clara en 1922 cuando surgió el golpe de Estado, año en que Unamuno tuvo una entrevista con el Rey “que algunos interpretaron como una deserción de las filas antimonárquicas”¹⁵. Sin embargo, el vasco declaró días después a la prensa su oposición radical contra la monarquía. Tras dos años de protesta, se enfrenta con el dictador Primo de Rivera, quien lo deporta a Fuerteventura, en la frontera con Francia. Pese a la “buena fe” del

¹³ Don Quijote es tema obligado dentro de la meditación española, cuyo motor es la pregunta ¿qué es España? El Quijote como ejemplo o modelo para encontrar un sentido a la raza histórica española. Se genera un quijotismo en esa búsqueda social, histórica y nacional como identidad y orgullo español. Unamuno escribe *vida de don Quijote y Sancho*, posteriormente Ortega y Gasset escribe *Meditaciones del Quijote* en 1914, Menéndez Pidal *Un aspecto en la elaboración del Quijote* (1920), por mencionar algunos.

¹⁴ El ministro de Instrucción Pública lo destituye del rectorado por razones políticas, convirtiendo a Unamuno en mártir de la oposición liberal.

¹⁵ José Ferrater, *Unamuno. Bosquejo...*, p. 28.

dictador al perdonarlo, Unamuno planeó su fuga a Francia con la ayuda de Monsieur Dumey, director de la revista *Le Quotidien*, con quien colaboraba.

El exilio de Unamuno adquirió fama en los países europeos. “Max Scheler hizo referencia al asunto, mencionando el destierro de Unamuno como un hecho que contribuía a ensombrecer el “mapa espiritual” de Europa”¹⁶.

Unamuno se instaló en París, en un barrio vasco, durante los seis años de su exilio (1925-1931), en su domicilio recibía visitas de todo tipo, desde estudiantes hasta grandes personalidades. Pese al ambiente de solidaridad que encuentra en Francia, puede experimentar una intensa soledad y añoranza. De este sentimiento escribe *La Agonía del cristianismo* (1925), *Cómo se hace una novela* (1926), *De Fuerteventura a París* (1925) y *Romancero del destierro* (1928).

El regreso de Unamuno a España fue exitoso, todos lo esperaban con alegría y entusiasmo, en su discurso de bienvenida dice: “Dios, Patria y Ley”¹⁷, Ley en lugar de Rey como postura antimonárquica. A su llegada lo reeligen como rector de la Universidad de Salamanca y lo invitan a ser diputado y presidente del consejo de Instrucción Pública. Sólo la primera propuesta es aceptada y recibe honores como “Rector Perpetuo”. Pese al éxito de su regreso a la vida pública, recae en una última crisis de la cual surgen los siguientes escritos: *El otro*, *Misterio en tres jornadas y un epílogo* (1931), *San Manuel bueno, mártir y tres historias más* (1933), *El hermano Juan o el mundo es teatro* (1934), *Última lección académica* (1934), además de artículos, conferencias y cartas de corte político y social.

Era el momento en que había que definirse políticamente, hecho al que Unamuno se negó, pues su pensamiento y su actitud estaban fuera de toda definición, por lo cual nunca pudo considerarse ni republicano, ni socialista, ni demócrata, ni de izquierda, ni de derecha, ni liberal. Aunque los republicanos tomaron el poder reconociendo oficialmente los méritos de Unamuno como suyos.

En 1934 muere su esposa y dos años más tarde, al comenzar la guerra civil española, el vasco es destituido del cargo de Rector de la Universidad de Salamanca por arrepentirse públicamente de su

¹⁶ Ibid., p. 29.

¹⁷ Ibid., p. 31.

adhesión al “Alzamiento Nacional”¹⁸. Sus últimos días de vida los pasó bajo arresto domiciliario en un estado de resignada desolación, desesperación y soledad. La muerte le llega el 31 de diciembre entre comunicados de guerra.

1.2 Promiscuidad intelectual

No sólo los críticos de Unamuno hablan de la imposibilidad de encasillarlo en una corriente, sino que es él mismo quien se considera un intruso en el mundo de las letras en general, no sólo en la filosofía sino en la literatura. Al leer la obra de Unamuno nos preguntamos ¿qué es esto? No podremos saberlo cuando la intención es catalogar, sin embargo, se puede contestar que es una obra paradójica y contradictoria, pero no por eso inválida en el campo de la filosofía. Se menciona con frecuencia que la obra unamuniana carece de método y de sistema; aunque podemos encontrar que su obra posee un método particular, el de la contradicción, cuyo resultado está muy lejos del orden, de la estabilidad, de lo sistemático, por el contrario, pretende engendrar una filosofía de la desesperación, de la angustia, de la crucifixión entre el todo y la nada, o entre la fe y la razón, sin esperar jamás una respuesta total, universal y verdadera. La pretensión del vasco es, por el contrario, trincar los conceptos y aceptar al hombre concreto en una total unión de opuestos y contradicciones.

Pese a la problemática de situar o no a nuestro autor en la historia de la filosofía, existe un punto que debe ser retomado y considerado, pues Unamuno logra llenar la expectativa general del quehacer filosófico, por lo menos del primordial que es el de problematizar, de reconstruir el pensamiento y el de tener una postura más o menos racionalizada, más o menos justificada y defendible. La obra unamuniana es una reflexión, una meditación sobre la vida consciente del hombre, que no se queda en la contemplación y definición de sus conceptos, sino de darles un uso, una aplicación.

De acuerdo con esto se pueden identificar en el vasco tres vertientes que merecen ser señaladas en su trabajo filosófico. La primera es la **ontológica**, al indagar sobre el ser del hombre y la sed de inmortalidad, de ser siempre el que se es, de donde arranca el problema de la personalidad.

¹⁸ Unamuno se une al Golpe de Estado que da Franco al Gobierno Republicano, del cual se decepcionó. El entusiasmo por la sublevación pronto se torna en desengaño, especialmente ante el cariz que toma la represión en Salamanca. En sus bolsillos se amontonan las cartas de mujeres de amigos, conocidos y desconocidos, que le piden que interceda por sus familiares encarcelados, torturados y fusilados. Unamuno se arrepintió públicamente de su apoyo a la sublevación durante el acto de apertura del curso académico el 12 de octubre de 1936. El incidente le costo la destitución como Rector firmada por Franco el 22 de octubre.

La segunda implica un sentido **metafísico-religioso**, pues su filosofía se identifica como una reflexión sobre la vida trascendente. A Unamuno le interesa la vida como sueño, como una realidad que se va creando, una realidad íntima con sus estados de consciencia, no en un sentido psicológico sino existencial. Por el lado religioso abarca el problema de Dios como garantía de una vida eterna (la duda de su existencia o inexistencia), pero también el tema de la fe como una virtud salvadora del hombre.

La última vertiente y más importante para Unamuno está en el campo **moral**, pues el hombre, al sentirse limitado por la muerte, necesita actuar conforme a una razón para llevar una vida digna para sí mismo y para los demás, esta vida bondadosa como mérito de la posibilidad de una vida eterna. La temática filosófica central unamuniana se resume en la meditación de la inmortalidad del alma en el binomio vida–muerte. Este es el origen de la tragedia de la vida, en donde el planteamiento pasa de lo filosófico a lo religioso-moral. El hombre vive y sabe cuál es su destino, pero se resiste y se esfuerza por no dejar de ser, anhela ser siempre el que es. Una de las soluciones descansa en la religiosidad, pues brinda esperanza y fe.

Unamuno vivifica sus ideas para penetrar en la vida de sus lectores, de forma que produzca una emoción que inquiete sus espíritus. Se puede hablar de una “promiscuidad intelectual” de su obra, pues toma todas sus habilidades y todos sus recursos, dándose nuevas posibilidades de conocimiento con resultados para nada teóricos, pero que originan consciencia y voluntad en sus lectores.

1.2.1 Sus géneros

El mismo Unamuno se consideró un “intruso” en el mundo de las letras y de la filosofía: “Nunca pasaré de un pobre escritor mirado en el mundo de las letras como intruso y de fuera por ciertas pretensiones de científico, y tenido en el imperio de las ciencias por un intruso también, a causa de mis pretensiones de literato. Es lo que trae consigo querer promiscuar”¹⁹. La grandeza de Unamuno como escritor consiste en la libertad al tomar la pluma, su manera de pensar combinada con su sensibilidad resultaba por una parte razonable, pero también estética y bella. Veamos más de cerca las características de los géneros en que se manifestó, no por capricho, sino por la necesidad y finalidad de penetrar en la vida íntima de sus lectores.

¹⁹ Julián Marías, “Prólogo”, en *Obras selectas...*, p.18.

a) Ensayo: El ensayo le permite a don Miguel plantear su pensamiento de manera más o menos formal, en donde pretende llegar a un conocimiento mejor fundamentado y juicioso; según Serrano Poncela, el estilo ensayístico del vasco tiene influencia de Carlyle, pues no son trabajos didácticos y académicos en su pleno sentido, sino que utilizan un lenguaje coloquial y popular pero a la vez estéticos por ser escritos de creación y recreación. Aunque exista la finalidad de fundamentar y transmitir un conocimiento, su máximo objetivo es inyectar al lector de incertidumbre y sensibilidad, con la intención de mantener la vida del texto y lo más importante: originar en el lector el nacimiento de su propia vida espiritual.

Unamuno adopta el género ensayístico para arrojar críticas y reconstruir sobre ellas su pensamiento; los hay breves en su mayoría, los más extensos son menos, pero de un contenido más espeso y mejor fundamentados, entre ellos se encuentra la obra principal de Unamuno, en la que se acerca más a la filosofía técnica²⁰, ya que está documentada por citas de diversos filósofos, literatos, místicos y teólogos, a saber: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Sin embargo, el texto va perdiendo argumentación sólida a la vez que avanza en su desarrollo, lo cual se debe a la expresión y al mismo pensamiento que va tramando una vertiente dirigida más a lo volitivo y afectivo que a lo conceptual. Por esto se le ha considerado un trabajo que pierde fortaleza filosófica cuando Unamuno comienza a desarrollar todo ese conocimiento, que además de estar originado por largas reflexiones, manifiesta sentimientos que le hacen caer, como dice él mismo, en “fantasmagoría y mitología”²¹. En los demás ensayos maneja esa mitología como sentimiento y voluntad, como una actitud recia y al mismo tiempo frágil y desnuda. Los ensayos más importantes son: *La agonía del cristianismo*, *En torno al casticismo*, *Vida de don Quijote y Sancho*, *La vida es sueño*, *¡Adentro!* y *Mi religión y otros ensayos breves*²².

b) Relatos: La narrativa de Unamuno se presenta en novela y cuento, lo que distingue a ambos es simplemente la extensión. Los nomina como novelas, “nóvolas”, relatos, historias; sin embargo, tienen las mismas características, donde existe de igual forma la intención de producir un saber, pero ¿de qué o de quién? De la vida del hombre concreto y su modo de estar, de existir, de obrar. Por eso

²⁰ Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* utiliza frecuentemente este concepto de “filosofía técnica” a la manera propia de escribir filosofía, con citas y referencias de autoridades de la tradición filosófica y de otras ramas del conocimiento que atañen el tema que ahí se trata. Además de la forma argumentativa, problemática y crítica del pensamiento unamuniano.

²¹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 115.

²² Unamuno publicó sus ensayos breves en revistas como *Lucha de clases* y *Revista de occidente*.

la creación literaria de Unamuno es la representación de la vida del hombre, de la vida íntima y personal. Es una representación ontológica del modo de ser del hombre concreto. La narrativa del vasco tiene una finalidad cuya pretensión es la de mostrar que la vida es creación. En *Cómo se hace una novela*, don Miguel dice que todo hombre fundamenta su vida en la palabra ya sea oral o escrita, como la leyenda o la novela²³. Aquí la “palabra” tiene la función de hacer más profunda y arraigada la vida consciente.

Para nuestro autor el relato es un *ejemplo*²⁴ que muestra la “realidad íntima”, como “realidad real” de un hombre con una personalidad específica y el desarrollo de ésta en el transcurso de su vida y en su relación con los demás. La novela es una representación ontológica que “hace patente la historia de la persona, dejándola desarrollar frente a nosotros, sus íntimos movimientos”²⁵. Tiene como propósito sacar a la luz la intimidad de la existencia humana, develar esa realidad auténtica del hombre de carne y hueso.

Los relatos unamunianos no son de corte psicológico, no revelan los estados de ánimo del personaje, pues no narra sus depresiones o emociones efímeras, sino que reflejan las pasiones, emociones, sentimientos que son su forma de ser y de actuar, de donde proviene el drama de la vida íntima. La personalidad del hombre es la manera radical del ser de cada individuo, pero nunca cae en sentimentalismos o sensiblerías, que es distinto a la sensibilidad por la vida y la existencia, sino trata de encontrar los más recónditos dolores del espíritu del hombre que se mantiene en constante congoja. Lo que importa es *quién* ha vivido, qué hace y a dónde quiere llegar. La situación y el tiempo son sólo pretextos para mostrar el drama que tiene como propósito comprender el ser del hombre por medio del personaje que finge la vida íntima de éste. La finalidad de la narrativa personal es producir un saber acerca del hombre, su obrar y su resultado.

El vasco indaga la esencia de esos seres imaginarios para encontrar un punto comparativo con la vida del hombre donde el ente de ficción posee un tiempo íntimo y personal: su memoria, su intrahistoria, que son independientes de los sucesos exteriores, se encuentran fuera del mundo y de una situación; sin embargo, el autor necesita presentarlos en un mundo exterior para desarrollar el

²³ Miguel de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, Editorial Porrúa, México, 2000, p. 28.

²⁴ Miguel de Unamuno, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Espasa Calpe, Colección Austral, México, DF. 1992, p.11-17.

²⁵ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, Espasa Calpe, Colección Austral, 1943, p. 71.

drama, no se detiene en narrar el paisaje, sino que se concentra en la vida íntima del personaje, éste finge el modo de ser del hombre para mostrar su autenticidad y no se reduce a un contexto, el mundo no lo opaca, porque él mismo es ya un mundo, es decir, tiene un sentido y una finalidad. El ente de ficción es un ejemplo de la personalidad en el ámbito ontológico: las pasiones, emociones, anhelos y razonamientos de un hombre constituyen su forma de ser que actúa ante la vida y que representan para Unamuno la realidad del hombre comparada con la del personaje, donde la realidad verdadera es para el autor una realidad íntima, auténtica y única, esa realidad es el modo de ser del hombre y del ente de ficción.

Según Unamuno, personaje y persona se hallan en esferas de realidades contiguas que son: la creación y la acción. Basta leer *Niebla* para darse cuenta de la relación íntima entre personaje y persona, en el que se confunden y parece que el personaje es un hombre y el hombre el personaje de su propia creación. Entre las novelas más importantes del vasco se encuentran *San Manuel bueno, mártir*, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, *Paz en la Guerra*, *Abel Sánchez*, *La novela de don Sandalio jugador de ajedrez*, *La tía Tula* y *Niebla*.

c) Artículos y discursos: Este tipo de escritos los ha llamado Julián Marías *textos ocasionales*,²⁶ son trabajos que Unamuno realiza a propósito de, o, con motivo de algún suceso por lo que abundan en número y temática en diarios y revistas de la época. En específico los discursos los escribe en el transcurso de su vida pública como rector y académico, dentro de este manojito de escritos cabe mencionar textos que son pequeñas reflexiones, además de algunos recuerdos y memorias de ideas dispersas y puntos de vista. Unamuno los publica posteriormente como antología de artículos y discursos en libros como *Soliloquios y conversaciones*, *De esto y de aquello*, *Monodialogos*, *Contra esto y aquello*, *Visiones y comentarios*, entre otros.

d) Teatro: En este género Unamuno no logra tener impacto cuando sus obras son llevadas a escena, pues no se presentan en un escenario llamativo, ni la producción logra ser fenomenal. El teatro unamuniano se parece mucho a sus novelas en la lentitud para mostrar el drama a través del diálogo. Son obras que están inactivas teatralmente, pero vale la pena disfrutar: *El otro*, *Soledad* y *La Venda*.

²⁶ Julián Marías, "Prólogo" en *Obras Selectas...*, p. 30.

e) **Poesía:** El vasco encuentra en la poesía, como actividad de creación, la posibilidad de mostrar y desarrollar su anhelo de “ser personalmente siempre”, que según Julián Marías se puede interpretar como ser, conocer y actuar²⁷. A partir de la imaginación, Unamuno aprende mejor la realidad viviente que se le presenta como inefable, por lo que evita en general las definiciones, además logra por medio de la poesía cierto saber latente, lo que le permite actuar sobre sus lectores, producirles un estremecimiento íntimo. Unamuno escribió poesías desde que era un niño, las publicó en libros como *Rosario de Sonetos líricos*, *El Cristo de Velásquez*, *Teresa*, *Andanzas y visiones españolas*, *Rimas de dentro* y otras de igual importancia que se publicaron póstumamente en *Antología Poética*, obra que recoge su producción lírica.

Esta tendencia por el lado volitivo y sentimental es lo que lleva a Unamuno a plasmar sus ideas en ámbitos literarios; hay un vínculo cercano a lo volitivo, lo sentimental y lo místico, por lo que algunos críticos consideran su pensamiento “extra-filosófico” o “pre-filosófico”, como lo anota Julián Marías en *Miguel de Unamuno*, en donde asegura que no alcanza una maduración filosófica debido a su actitud ante la razón, la cual le impide ver que la misma razón surge también del drama humano, por lo que no pudo pasar de las adivinaciones a una forma plena de saber, por ello le fue imposible instalarse en el ensayo como el género orientado a la reflexión sistemática, técnica y metódica que exige el conocimiento filosófico moderno. Pese a la actitud asistemática del vasco, la obra es de gran impacto, sobre todo en los filósofos españoles que parten de él²⁸, ya sea para criticarlo o para apoyarlo. Su importancia como personalidad pública se encuentra en su actitud y personalidad controvertida en ese afán de apegarse a la poesía y a la literatura, quizá un poco como rebeldía, pero también para demostrar que el pensamiento, que la filosofía misma se puede crear o producir desde el arte, como siempre lo han hecho de alguna manera los españoles. No en vano en distintas ocasiones afirmó que la filosofía y la poesía eran hermanas gemelas; es decir, creaciones idénticas que surgen de una misma matriz: el dolor, el drama del hombre sobre la vida y la existencia.

Por otro lado, Serrano Poncela en *El pensamiento de Unamuno*, incluye a nuestro autor en la filosofía existencialista; a pesar de que nunca se definió ni en lo religioso, ni en lo filosófico y mucho menos en lo político, pues le angustiaban los encasillamiento. Sin embargo, la insistencia de

²⁷ Ibid., p. 40.

²⁸ Julián Marías consideró el pensamiento unamuniano pre- filosófico por su corte literario, mitológico y fantasmagórico al compararlo con el pensamiento maduro de Ortega y Gasset.

Poncela tiene algo de verdad, ya que Unamuno fue parte de ese mal del siglo XX que actuó como reacción por el olvido del hombre y la veneración a la razón y del progreso que promete.

Es diferente la postura de Ferrater Mora ante Unamuno, pues su intención en *Bosquejo de una filosofía* es interpretar y no criticar o hacer un trabajo de erudición. Ferrater Mora quiere comprender cómo entró en el pensamiento de Unamuno “la razón y la fe, la esencia y la existencia, la cabeza y el corazón y hasta la paz y la lucha”²⁹. Para Ferrater, Unamuno es tanto racional como volitivo, existe en él tanto equilibrio como contradicción y paradoja, no se debe entender a don Miguel como un filósofo irracional o racional pues era las dos cosas, de aquí su tragedia que consistió en asumir su ser radical entre razón y voluntad, de donde nació el problema filosófico y místico, que va del no creer al querer creer.

1.3 Influencias en el pensamiento y la personalidad de Unamuno

Una de las ideas principales con que comienza Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* es acerca de cómo un autor es ante todo un hombre de carne y hueso y no una mera doctrina o un conjunto de concepciones del mundo y de la vida. Hay que tomar de los filósofos su “íntima biografía”³⁰, pues en ella se encuentra la hondura de su pensamiento porque explica más cosas de su obra que ésta por sí sola. Su pensamiento es el resultado de su vida cotidiana como de su vida íntima y personal. Cuando se refiere a la doctrina kantiana no deja a un lado al hombre Kant, pues la doctrina misma perdería sentido, por el contrario expresa: “el pensamiento kantiano” debe implicar al sustento vital de dicho pensamiento, de su fe, de su voluntad y de sus pensamientos³¹. Sólo desde aquí se logra una comprensión total del filósofo y su filosofía pues los autores no fungen como autoridad, sino como apoyo en la comprensión de la vida y su sentido, esto lo nota más hondamente Julián Marías pues para Unamuno los autores son modelos de personalidad, modos de ser del hombre.

Porque sería ingenuo creer que las citas de Unamuno son fuentes de autoridad: son fuentes de personalidad. Los cita, sí, para apoyarse en ellos, pero no lógicamente, sino de un modo vital: para hacer que todo lo dicho lo sea por un hombre, en relación con una determinada historia o vida humana, y además para revivirla³².

²⁹ José Ferrater, *Unamuno. Bosquejo de...*, pp. 9-12.

³⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 8.

³¹ *Ibid.*, Cap. I.

³² Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 39.

La obra de un autor carece de sentido si no se toma como hombre, con una vida que proyecta y produce un pensamiento que manifiesta lo que en el fondo éste añora con todo su ser, con sus deseos, sufrimientos, frustraciones, etc. Para Unamuno un autor debe ser tomado como un hombre y su obra como una vida que al leerla se revitaliza y enriquece por lo que resulta siempre inagotable. A partir de esta premisa se considera necesario en esta investigación mirar a don Miguel en su contexto y lo que provocó en su obra. Vale la pena comentar que el vasco muestra en la mayoría de sus obras un estilo autobiográfico, que no es mera casualidad, porque hay una intención, un sentido en que la representación de su ser concreto se proyecta como ejemplo. Nunca como un acto de vanidad, sino como espectáculo de una vida interior sufriente y doliente como es natural en los hombres, en los de carne y hueso.

Se pueden clasificar las influencias de Unamuno en tres tipos: vivenciales, intelectuales y religiosas. Ya que las tres fueron para nuestro autor formas de conocer y saber, que se integran en su consciencia para alimentarla, nutrirla y desarrollarla, logrando un fruto rico y basto, tanto en belleza como en contenido.

1.3.1 Influencias vitales

Unamuno durante el desarrollo de su obra se apega a su propia vida, basándose en el principio de que la verdad sólo se encuentra viviendo. Desde esta vida logra comprender la concepción de “intrahistoria”, que no sólo se refiere a la temporalidad y al espacio en que ha de actuar, sino al recuerdo de eso que se vivió. Gracias a la memoria, el hombre es consciente de lo que fue, sabe lo que es y hacia dónde se dirige, o por lo menos lo intuye. Este saber es ya un conocimiento de sí mismo que está presente y funge como influencia de la forma en que uno piensa, siente y quiere.

La mayoría de sus obras tienen ese apego vital o ese toque autobiográfico particular. Casos muy claros son: *Paz en la guerra*, en que el autor hace una reminiscencia novelada del Bilbao de su niñez y *Recuerdos de niñez y mocedad*, que es una biografía en todo sentido.

Antonio Molina³³ puntualiza tres momentos clave de la vida de Unamuno que son especialmente significativos y cada uno de ellos es origen de una espléndida producción intelectual. El primer momento a partir del año 1897 cuando sufre una complicada crisis cardíaca, la noche del 21 de

³³ Antonio López Molina, en “Introducción” al *Del sentimiento trágico...*, pp. 13-56.

marzo, que lo pone al borde de la muerte, lo que le provoca una angustia por la incapacidad de encontrar consuelo en una experiencia religiosa. En esta etapa, Unamuno produce *Nicodemo el Fariseo* y *Diario íntimo* que muestran el espíritu del vasco en plena crisis religiosa, hasta la muerte de su hijo en 1902, año en que aparece *Amor y Pedagogía*, que plasma su postura anticientífica y la crítica a la educación académica moderna (además plantea el significado de ser padre y la relación padre-hijo).

El segundo momento ocurrió en los años posteriores a 1925 en los que vivió el exilio que lo sumerge en una crisis existencial. Unamuno es un hombre maduro de 60 años frente a un castigo que no era digno de él, su lucha estaba acompañada de un compromiso, responsabilidad y respeto al pueblo español. En este período escribe *La agonía del cristianismo*, *Cómo se hace una novela* y *De Fuerteventura a París*. Existe en estas obras un toque de nostalgia y dificultad espiritual e intelectual para escribir.

Por último, en una tercera etapa, en su regreso a España en el año 1931 se encuentra de mejor ánimo y le ofrecen diversos cargos públicos, entre ellos, regresar como Rector de la Universidad de Salamanca, cargo que retoma con entusiasmo, sin embargo, lo destituyen por su quehacer político. Escribe una novela, que es su autobiografía espiritual: *San Manuel bueno, mártir y tres historias más*, en el que vuelve al tema de la fe perdida con la esperanza de encontrarla. Destaca el último discurso como Rector en el que invita a los jóvenes a luchar por sus ideales y por España en su *Última lección académica*.

La vida de Unamuno transcurrió en medio de luchas y esfuerzos constantes, entre esperanzas y decepciones por encontrar su fe perdida, desgraciadamente para él esto fue en vano, pues sus obras muestran su incapacidad para lograrlo, tanto es así que en vida pidió que su epitafio dijera lo siguiente: *Sólo le pido a Dios que tenga piedad con este ateo*.

1.3.2 Influencias intelectuales

El mundo en el que nace Unamuno está endiosado por el progreso y por la fe ciega en la razón y en la ciencia. El pequeño Miguel se deslumbra al descubrir ese mundo que se rige por leyes, por sistemas lógico-rationales, empero, poco a poco se desilusiona cuando se encuentra con lecturas que

se resisten a la razón, descubre a Schopenhauer, Nietzsche, Pascal, Kierkegaard, Hume, Bergson y Kant, que son, de entre un arsenal de lecturas, los que más influyen en su pensamiento.

Al vasco le sorprende cómo Kant, en la *Crítica de la razón pura*, niega poder llegar al conocimiento racional de Dios, destruyendo a partir de la experiencia sensible y la argumentación racional cada una de las pruebas de su existencia, lo que lo lleva a un agnosticismo sobre la inmortalidad del alma, la libertad del hombre y la existencia de Dios, pues la razón está incapacitada o imposibilitada para encontrar las respuestas a estos problemas. En la *Crítica de la razón práctica* da un salto tremendo en el que reconstruye “con el corazón lo que con la cabeza había abatido”³⁴. En esta obra se muestra al hombre Kant y no al profesor, que la razón práctica o el ámbito de la moral es una “condición de la posibilidad de un discurso teológico-moral: *el imperativo categórico* y el sentimiento de respeto que nos impone la ley moral nos conduce a la afirmación de la inmortalidad del alma y a la existencia de Dios”³⁵.

Unamuno retoma con seriedad esta limitación de la razón objetiva y su dificultad, incapacidad y debilidad ante una razón práctica que posibilita un conocimiento de Dios, el primer texto lo disuelve, mientras que el segundo lo crea como un ser volitivo y sentimental. Hume, que fue antecesor de Kant, ya había detectado el problema de la imposibilidad de probar con la razón la inmortalidad del alma y encuentra la luz y el conocimiento a través del *Evangelio*, sólo por este conducto se logra conocer y creer en la inmortalidad, negando con esto la racionalización de la creencia. Unamuno retoma el escepticismo humeano: “no hay manera de probar la racionalidad de la inmortalidad del alma”³⁶. El vasco se queda con esta sentencia para desglosar su pensamiento en esa vertiente escéptica, es decir, en la falta de confianza en la razón y entonces se aboca a atacarla y contradecirla.

Hablando en términos kantianos se puede decir con Schopenhauer que la voluntad es la cosa en sí, que no depende de las percepciones, sino al contrario, éstas están al servicio de la voluntad como categoría suprema, no sólo de mi voluntad individual y subjetiva, sino del mundo mismo que está hecho de voluntades que son fuerzas y que engendran la lucha, la guerra, el conflicto y la violencia. La voluntad para Schopenhauer es una finalidad sin un fin específico, la voluntad quiere ser siempre

³⁴ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 9.

³⁵ Antonio López Molina, “Introducción” al *Del sentimiento trágico...*, p24.

³⁶ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 75.

aunque sin sentido, este sinsentido lleva al alemán a un pesimismo que cumple con un ciclo que va del sufrimiento al hastío de ese sufrimiento³⁷. Sin embargo, Schopenhauer busca consuelo, primero, en las artes, concluyendo que son efímeras. Pues su espíritu necesita un consuelo permanente que sólo lo encuentra en la religiosidad, se acerca al budismo y habla del Nirvana como un descanso y considera que la muerte es la liberación del cuerpo para que la voluntad se reencuentre con la voluntad absoluta. La influencia de esta filosofía en el pensamiento de Unamuno es la primacía de la voluntad sobre la razón, hay una fuerza que se manifiesta por medio del cuerpo, como una lucha por ser, por perseverar. El vasco sigue a Schopenhauer cuando dice que la voluntad tiende a una constante finalidad como un anhelo por ser, sólo que Unamuno se salva del pesimismo para caer en un escepticismo esperanzador. La voluntad es para el vasco esa fuerza por querer ser, por luchar, por vivir, no sólo sobrevivir, sino de perpetuarse y es en este punto donde se une con Spinoza, especialmente en la parte III, proposiciones VII-VIII de su *Ética* que cita en *Del sentimiento trágico de la vida* y que Poncela reúne de la siguiente manera:

Cada cosa en cuanto es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser [...]
El esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar su ser, no implica tiempo infinito; sino indefinido [...]³⁸

Sistemática y conceptualmente, entre Schopenhauer y Spinoza no existe una conexión directa, sin embargo, Unamuno toma la voluntad del primero como esa fuerza inherente y natural del hombre por ser. Y como el apetito spinoziano, Unamuno toma la forma de “perseverar en su ser indefinidamente, no morir nunca del todo, eternizarse”³⁹. Es curioso que don Miguel sólo se refiera a esta parte de la *Ética* de Spinoza como referencia directa, aunque levanta una crítica a la obra en general del portugués al decir, en *Del sentimiento trágico de la vida*, que es un ateísmo disfrazado de panteísmo.

Unamuno tiene una vaga influencia nietszscheana en la crítica, sólo que el español es, hasta cierto punto, más ligero. En ambos existe esa rebeldía por pensar no fuera de la razón, sino en contra de ella, algo que se nota más en Nietzsche, al rastrear el origen del error del racionalismo desde los griegos con Platón, que deformó la realidad cuando pensó que el mundo podía pensarse racionalmente, y el cristianismo, que deformó la moral verdadera suprimiendo los valores vitales por otros de dudosa espiritualidad.

³⁷ Ana María Arancón, *Historia de la Filosofía en el siglo XX*, Editorial siglo XXI, Madrid 1990, pp. 67-93.

³⁸ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Miguel de Unamuno*, FCE, México, DF 1976, p. 127.

³⁹ Julián Marías, *Filosofía española actual*, Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid 1963, p. 40.

Dentro de su contexto nacional toma a autores como Balmes y Donoso Cortes, filósofos de corte religioso y defensores del cristianismo, que heredan a Unamuno su apego emocional hacia el ritual y la teología del catolicismo que aprendió en su infancia, pero del que logra liberarse en su etapa universitaria al tener contacto con autores que desechan la idea de Dios, lo cual le origina crisis religiosas y conceptuales con respecto al entorno científico, social y religioso en el que vive. No sólo sigue lecturas de algunos de sus contemporáneos como Azorín, Baroja, Manuel y Antonio Machado, sino que se reúne con algunos de ellos para dar lugar al Grupo generacional del 98.

Julián Marías, en su obra *Filosofía española actual*, sustenta que Unamuno tiene una influencia bergsoniana en el sentido que muestra las condiciones de posibilidad de la vida espiritual, como entendimiento intuitivo, en tanto las sensaciones, sentimientos, voliciones y representaciones son modificaciones que matizan la existencia y la hacen cambiar. Este cambio no viene del tiempo y del espacio matemático o científico, sino de la duración de la vida misma, de su consciencia como persona⁴⁰.

Pascal y Kierkegaard son dos influencias decisivas y directas en el pensamiento del vasco, pues los llama hermanos espirituales por ser hijos del mismo dolor, según identifica Poncela: “el hermano Pascal” y “el hermano Kierkegaard”, comparten su doctrina filosófica en la necesidad de la trascendencia y la fe en Dios.

a) Pascal

Unamuno se identifica con Pascal por ser hombre de razón que logra reconocer un espíritu de fineza: “la voluntad de creer es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad”⁴¹. Pascal reconstruye lo coartado por Descartes (el ser del hombre queda reducido a una consciencia que se concibe a sí misma, para conocer posteriormente su ser concreto) y muestra el lado frágil del hombre frente a los acontecimientos de su vida, también plantea que la razón y lo sensible son formas de conocimiento, aunque distintas, pero con la misma importancia, pues la razón sólo puede mostrar las estructuras de

⁴⁰ Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, 2000, pp. 412-427.

⁴¹ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Miguel de...*, p. 85.

las cosas, mientras que la intuición permite sentir las: “el corazón siente el espacio y tiempo y que los números son finitos, mientras que la razón sólo lo demuestra”⁴².

Para Pascal la grandeza del hombre consiste precisamente en el conocimiento de sí mismo a pesar de su miseria y sufrimiento. Esta reflexión del hombre se integra en forma de angustia y drama por el vacío, la nada, el destino, ya que la razón no puede dar un conocimiento que sea soporte de esa visualización que posee el hombre de sí mismo hacia el futuro. Es necesario tener un fundamento ante la sensación de vacío, tal fundamento es la fe como redención y consuelo de esta dramatización de la vida. La fe en Dios es lo que salvará al hombre de la angustia de la nada, sólo en ÉL, Pascal encuentra un conocimiento claro y distinto que no tiene que ver con la razón, es una certeza que le otorga su *spirit de finésse*. El conocimiento de Dios es un conocimiento intuitivo que revela al mismo tiempo el conocimiento sobre el hombre.

La fe es la certeza de la existencia de Dios que fundamenta la del hombre. Es en este punto de la religiosidad y de la fe en que Unamuno sigue a Pascal, lo cual se refleja en obras como: *Del sentimiento trágico de la vida*, *La agonía del cristianismo*, *San Manuel bueno, mártir*, en la mayoría de sus poemas como: *Para después de mi muerte*, *El Cristo de Velásquez*, *Caña salvaje* (en la que hace referencia a la caña pensante de Pascal) y *Muerte* (Soneto). Su obra, en general, está cargada de la influencia del francés en los temas sobre la debilidad del hombre ante la vida, la angustia ante la nada o el destino inevitable e incognoscible del hombre, sobre la necesidad de la existencia de Dios como garantía de una vida eterna y sobre la fe.

b) Kierkegaard

Al igual que Pascal, Kierkegaard se enfrenta a un ambiente intelectual gravemente sistemático y racional. Su principal oposición es a la doctrina hegeliana que trata de absorber todo en su espíritu absoluto y deja a un lado la vida misma, pero ésta no puede ser limitada a ningún sistema, pues no existe un control humano o racional sobre ella. Gran contradicción, piensa Kierkegaard, pues la filosofía se plantea en la vida misma y así hay que vivirla, no es una reflexión *sobre* la vida sino *de* la vida.

⁴² Hans Küng, en “Introducción”, a los *Pensamientos*, Porrúa, México, 1996, p. 26.

Para Hegel “lo uno y lo otro se oponen”, se sintetizan y al final se identifican en una totalidad, en un absoluto. Kierkegaard, al contrario de esta dialéctica que une los opuestos, utiliza el dilema hamletiano: *ser o no ser*, en el que muestra que la vida no está sujeta a medias tintas, no es abstracción sino concreción, es elección. La vida es un acto de libertad, de compromiso y decisión.

Kierkegaard rechaza lo general y universal para defender “lo concreto” que se fundamenta en el acto de existir y actuar como forma de alcanzar la verdad, misma que se encuentra en la vida como acto de libertad, de compromiso y decisión. El acto del hombre es libre, es de opción, lo origina un riesgo que requiere un compromiso personal que crea la verdad de la vida, de mi vida. Unamuno coincide con Kierkegaard en estos puntos y con la oposición de la razón y la religiosidad. Esto lleva a ambos pensadores a derrumbarse en la tragedia de la agonía y la angustia ante la nada⁴³.

Unamuno retoma de Kierkegaard principalmente la cuestión del hombre concreto *de carne y hueso*, como individuo, así como el anhelo de llegar a una religiosidad como conocimiento de Dios y como nivel máximo de comprensión de la existencia del hombre. Aunque desgraciadamente Unamuno nunca logró recuperar su religiosidad, siempre mantuvo la lucha, la esperanza por recuperarla.

c) La influencia literaria de Unamuno no es menos amplia que la filosófica. Para empezar, no olvidemos su profesión, es catedrático de la asignatura “Lengua y literatura griega”, había leído toda la literatura clásica griega y latina. Ya más cercanos en tiempo y espacio tiene a los escritores españoles como Zorrilla, Calderón, Cervantes, Zola, Bécquer, P. Coloma, Valera, Pereda, Alarcón, Galdós, Emilia Pardo Bazán, entre otros. En su acervo francés están Senàncourt –discípulo de Rousseau, tan citado en *Del sentimiento trágico de la vida* con su *Obermann*–, tenemos también a Mallarmé y a Flaubert. Entre los ingleses a Shakespeare con *Hamlet*, cuando toma la vida como sueño, a Tennyson, a Robert Browning, Swinburne, Lord Byron con su *Cain*, entre otros no menos importantes.

Unamuno admira a dos autores españoles: Cervantes en *Don Quijote de la mancha* y Calderón en *La vida es sueño*. Del primero escribe dos textos: *Vida de don Quijote y Sancho* y *Del sentimiento trágico de la vida*, donde retoma la personalidad del Quijote como modelo que representa el ridículo, que según el vasco debe ser adoptado por los españoles como acto de orgullo, pues sólo el

⁴³ S. Serrano, Poncela, *El pensamiento de Miguel...*, pp. 86-89.

Quijote es ejemplo de quien defiende lo que cree, así se le considere un payaso, un loco que se ridiculiza: baila, grita y dice, mostrándose en la plaza pública de la cordura, sin pena, sin miedo a ser, actuar, a hablar.

La influencia de Calderón está más presente en *Niebla* y escritos como *La vida es sueño*, en donde manifiesta la comparación de la vida con una realidad de sueño, de creación, como realidades idénticas cuando son íntimas. La obra unamuniana tiene un apego enorme por la literatura, no existe un escrito suyo que no se acerque a la literatura o a la poesía.

1.3.3 Influencias religiosas

El catolicismo en la España en que nació y creció Unamuno fue radical. El Rey, en la constitución de 1812,⁴⁴ declara que no debe practicarse otra religión que la católica en todos los colegios, siendo una cátedra básica y obligatoria tanto de impartir como de asistir. Según Salvador Freixedo, el vasco “nunca pudo ser capaz de zafarse de todo laberinto dogmático en el que lo metieron sus padres y educadores”⁴⁵. Lo cual originó un fallo en su pensamiento que viene de la imposibilidad de desapego y, al mismo tiempo, de ver y palpar una realidad del cristianismo y de su racionalización cruzada por lo paradójico y contradictorio. El problema no fue el escepticismo de don Miguel, como reacción de una racionalidad extrema en la que estaba viviendo, sino ese sentimiento trágico del cual no pudo escapar nunca.

Su formación religiosa fue inevitable, aunque en su adolescencia el impacto intelectual provoca un derrumbe en su estructura mental y moral que abre paso a una serie de crisis jamás superadas en su edad adulta.

Además de los textos filosóficos, Unamuno se empapa de literatura luterana y calvinista y de aquí se origina, como Freixedo dice, su crítica personal al cristianismo. Esta crítica pone a don Miguel en una situación un tanto complicada, pues no existe una postura religiosa concreta, sólo insiste en tomar al *Evangelio* como camino para llegar a Dios. Niega ser miembro de alguna religión o secta como se ve en su ensayo *Mi religión*, se hace evidente su postura.

⁴⁴ Ana Martínez Arancón. Apéndice: “Historia Española”, en *Historia de la filosofía siglos XVII-XX*, Vol. II, Ed. Tecnos, Madrid, 1998.

⁴⁵ Salvador Freixedo, *¿Por qué agoniza el cristianismo?*, Ed. Posada, México, 1984, p.16.

Y bien se me dirá: ¿Cuál es mi religión? Y yo responderé: mi religión es buscar la vida en la verdad, aún a sabiendas que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesantemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde romper el alba hasta el caer la noche como dicen que con Él luchó Jacob. Es obra de misericordia suprema despertar al dormido y sacudir al parado, y es obra de suprema piedad religiosa buscar la verdad en todo y descubrir dondequiera el dolor, la necesidad y la ineptia⁴⁶.

La religiosidad de Unamuno carece de sustento o apoyo dogmático, se convierte en una actitud de búsqueda y lucha que consiste en desafiar a la fe tradicional, la fe ciega, para ello toma del Evangelio de Marcos IX: “Creo, Señor: Ayuda mi incredulidad”.

Entre estas influencias religiosas tenemos de nueva cuenta a Pascal, que se apoya en la filosofía para ver que la intuición y el corazón tienen una importancia en la vida espiritual del hombre y que éste necesita de un Dios, más que creído, creado constantemente. Por su parte, Kierkegaard, como teólogo, se encuentra más cerca de Dios al afirmar que la religiosidad es la máxima actividad del hombre; sin embargo, el vasco reniega de la teología y se suma junto con la intuición al lado de la mística.

Unamuno, al realizar la lectura del *Evangelio*, halla una identificación con Pablo de Tarso, un fariseo transformado al cristianismo que no conoció a Jesús, pero logró a través de su fe conocer a Cristo. Para quien no es suficiente creer en Jesús, necesita creer en la resurrección, en el Dios vivo, en el Cristo que garantiza la vida eterna cuando resucita. Ésta es la parte central de la teología pauliniana, “la resurrección como la vida eterna”. El vasco retoma de esta doctrina la cuestión: “¿de qué sirve conocer a Jesús, si no se cree en la resurrección?”. Nuestro autor, tiene algo claro, no cree, aunque quiere creer y en ese transe de lucha, más que creer en Jesús, cree en Cristo, es decir, en la resurrección, pues sin ésta nada tiene sentido.

En su inclinación mística, Unamuno admira a dos santos españoles: Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz –y a otros con menos rigor como a Fray Jerónimo de Sigüenza, Fray Luis de León y Fray Luis de Granada–, pues poseen un misticismo especial y único, apartado del misticismo europeo, pues logran maravillarse del mundo y de la grandeza divina al sentirse hijos de Dios, mientras los europeos manejan un misticismo de ermitaños al sentirse solos, abandonados y desprotegidos, igual que un huérfano.

⁴⁶ Miguel de Unamuno, “Mi religión”, *Mi religión y otros ensayos breves*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1976, p. 10.

Don Miguel admiraba a estos personajes quizá por su propia incredulidad, porque le mostraban su gran necesidad espiritual por encontrar en la fe un poco de paz y en reconocer los beneficios de una vida realizada desde la fe. Es por eso que en sus escritos, sobre todo en la poesía, don Miguel se inclina en la oración, que no es otra cosa que la única posibilidad de hablar con Dios, tal como lo hicieron esos santos, en la forma en que ellos sintieron la presencia de Dios en sí mismos como reformadores de la religiosidad, que no está siempre sujeta a la teología, sino a lo místico y a los valores que se ostentan en la propia vida como la fortaleza, la humildad, la caridad y el amor.

La lectura que realiza Unamuno de los libros sagrados del cristianismo es fundamental para entender su pensamiento, pues en *Del sentimiento trágico de la vida* los toma en el sentido doctrinal tanto religioso como filosófico, principalmente contradice a la teología, que trata de racionalizar y demostrar la existencia de Dios, por un Dios vital y biótico.

En la mayoría de sus novelas hace referencia a personajes de la Biblia, los cuales tienen un significado, tienen en sí ciertos valores, que funcionan como un “tipo” de personaje, por ejemplo en *Abel Sánchez* hace referencia a Abel del Génesis, que es envidiado por su hermano Caín, de esta novela desarrolla una tesis cainita influenciado por el poeta dramaturgo Lord Byron. De las mujeres de sus novelas tenemos el imaginario judío-cristiano cuyos valores son la servidumbre, sumisión, protección y cuidado, también resalta el valor de la pureza y la virginidad, Tula es el vivo ejemplo, aunque paradójicamente se rebela a la religión y al estigma que sufre la mujer, aunque no puede salir de él. Por su parte, Lázaro de *San Manuel bueno, mártir* representa la resurrección, como muestra de fe ante el pueblo sediento de caridad, de amor y de esperanza. Sólo por mencionar algunos casos.

En la poesía están los *Cristos* que reviven los Evangelios de los apóstoles sobre cómo muere Jesús, un hombre sufriente y agonizante, con su grado de divinidad y, por eso, aún más trágico y al mismo tiempo esperanzador.

1.4 Bases de una concepción trágica de la vida

Como introducción al pensamiento de Unamuno se considera prudente abrir este inciso que manifiesta de manera general el ambiente cultural de España en el cual se formó nuestro autor, heredando manías, hábitos, frustraciones, sentimientos, formas de pensar y actuar. Y para darle

formalidad a este preámbulo se escogió el texto de la filósofa María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, pues contiene una investigación que lleva a comprender la manera, la actitud que los españoles han tomado frente al pensamiento filosófico y poético.

La principal crítica que sufre el pensamiento español, por parte de la cultura europea, es la falta de solidez en su pensamiento filosófico, es decir, su falta de racionalismo y de sistema. Frente a esta crítica, María Zambrano realiza una defensa desde la autocrítica bien fundamentada y, sobre todo, prudente. Comienza por puntualizar que el pensamiento español viene de la vida y por tanto camina por el sendero de la poesía y la novela, en resumen: “La vida es la base y fundamento del pensamiento, de la poesía y de la historia, del suceder del hombre, de cada uno de los hombres y de la sociedad”. Explica nuestra autora que si bien la filosofía surge como una necesidad de explicar la vida, se separa de ella al dar sus primeros pasos con Parménides y Heráclito, quienes se alejan de la poesía y del mito para plantearse el origen y causa de todas las cosas a través del horizonte racionalista, el cual será la columna vertebral del pensamiento filosófico, por lo cual abandonan el “mundo real” por el “mundo ideal”, es decir, condenan a la vida (lo irracional, lo sensible, lo indefinible, lo mutable) para salvar la unidad del ser (unidad, identidad, inmutabilidad, estabilidad, seguridad). Por lo que la vida “queda fuera de la razón” y toma otro horizonte: el de la poesía.

Así, filosofía y poesía se ven como opuestas, la primera se consuela en la razón y con ella el éxito de la seguridad y de la unidad; mientras la segunda, se abraza al fracaso y al dolor conformándose con la liberación del espíritu. En esta separación tajante entre filosofía y vida radica lo característico, incluso podríamos decir, lo especial de España, pues se deja llevar de la mano de la poesía de la cual emana su producción cultural. Es a partir de la vida como suceso histórico, en sus categorías individuales y sociales que surge su pensamiento. A esta actitud española se le acusa de pobreza filosófica por carecer de sistema; sin embargo, aquí radica su riqueza, en su anarquía en el sentido que no se somete a un sistema, ya que es un pensamiento sin ataduras, disperso, que se presenta como extraviado y libre, su forma es novelada y poética, porque su pretensión es cazar la vida, desde lo sentimental y volitivo.

La necesidad ineludible de saber que tiene todo hombre y pueblo sobre las cosas que más le importan, se ha satisfecho en España en formas daríamos “sacramentales” con la novela y su género máximo, *la poesía*. Novela y poesía funcionan sin duda, como formas de conocimiento en las que se encuentran el pensamiento disuelto, disperso, extendido; por las que corre el

saber sobre los temas esenciales y últimos sin revestirse de autoridad alguna, sin dogmatizarse, tan libre que puede parecer extraviado.⁴⁷

Esta cita recoge la idea central de todo el texto, pues se trata de comprender el pensamiento y la actitud española desde su sentido básico que es la vida, ésta se rehúsa a ser tomada desde la razón, se revela contra ella, sin embargo, otra idea central en esta apología es mostrar que la poesía y la novela también aportan un saber, que se encuentra en el límite entre la razón y el sentimiento. Para María Zambrano hay dos tipos de razón: la razón lógica y la razón poética, en ésta última, en que la vida se ha entregado por completo, mientras la razón lógica ha querido robarla, matarla para poder entenderla.

Esto se explica históricamente con el “realismo español” que no sólo fue una corriente literaria, sino un estilo de vida, pues es la forma en cómo se expresan los motivos íntimos de la voluntad, que se presenta como “espontánea e inmediata”. Las consecuencias del realismo español fueron la imposibilidad de abstracción y de objetividad, sólo se quedó con el sentido subjetivo y volitivo de la vida, por lo que el conocimiento que aportó fue sólo a nivel de lo popular, aunque por el lado positivo toma al hombre en su totalidad, en su integridad, al hombre entero y verdadero, al de carne y hueso, al que siente y quiere. A pesar de las deficiencias e inestabilidades que ofrece el realismo español, es considerado por nuestra autora como una forma de conocimiento “porque es una forma de tratar con las cosas, de estar ante el mundo, es una manera de mirar al mundo admirándose sin pretender reducirlo a nada”⁴⁸. Pone como ejemplo una relación comparativa entre el misticismo español (cuya forma de conocimiento viene del realismo) y el misticismo europeo. Santa Teresa y San Juan de la Cruz quienes logran captar en el hombre y el mundo algo maravilloso movido por Dios, lo humano se considera apasionado, vivo, palpitante, no tiene ninguna pretensión por desprenderse de la realidad de la vida, ni siquiera pretende ser un misticismo de ermitaños, sino de hermanos, es un misticismo que quiere alcanzar la categoría social. El misticismo europeo se esfuerza por “entender” la existencia del hombre como un ser solitario, alejado, abandonado, huérfano, porque su misticismo es una rara mezcla entre la fe, que puede ser fe perdida, y la filosofía idealista o racionalista.

⁴⁷ María Zambrano, *Pensamiento y poesía...*, p. 34.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 48.

La riqueza del realismo español trae consigo una serie de dificultades, pues la vida al ser temporal se encuentra con un sentimiento fundamental: la melancolía, que trata de aferrarse al instante huidizo y a la resurrección de la carne y el alma ante la muerte. Y este es el inicio del horizonte hacia lo imposible, hacia la tragedia. No sólo la melancolía es uno de los componentes del conocimiento o razón poética de la vida española, también está la resignación, que por sí misma es dolorosa y que viene de la parte racional del hombre, al comprender sus propios límites, y la última es la esperanza que surge de la fe y la voluntad, el español se resigna con la cabeza, pero con el corazón sigue luchando.

Zambrano muestra que el pensamiento español se encuentra dentro de una cultura del fracaso ante la razón lógica, pero que desprende nobleza, integridad, plenitud y desnudez, pues del conocimiento español puede surgir la nueva ciencia que corresponda a comprender, “la integridad del hombre”.

Con apoyo de la filósofa se puede afirmar que Unamuno está fuertemente ligado a la tradición española, pues las características que desarrolla reflejan elementos de su pensamiento. Comenzando por su noción trágica de la filosofía, que viene de la imposibilidad por unir razón y fe, en tomar al hombre como algo concreto, pero tomado también como persona, como algo real y vivo; en retomar al catolicismo como un valor no sólo español sino propio de la cultura occidental, en apostar como solución a los problemas de la vida desde una actitud agónica, entre la resignación y la desesperación; en ver que la vida es un transcurso temporal y por tanto también dramático, en tener siempre presente la imposibilidad de la razón por entender los problemas vitales; pero sobre todo, lo que llama más la atención es que el pensamiento de Unamuno pretende unificar la comprensión del hombre, es decir, integrarlo en todas sus categorías, como según lo exige la propia filosofía actual. Pasemos ahora a ver en síntesis y como preámbulo la concepción filosófica de Unamuno.

1.4.1 La concepción filosófica de Unamuno

Hay que comenzar diciendo que para el vasco la filosofía no es una mera doctrina, sino una actitud y una necesidad para explicar el origen y finalidad de la vida del hombre; y que filosofía y poesía son hermanas gemelas e hijas del mismo dolor: el de la vida ante la muerte, de aquí surge el pensamiento trágico de nuestro autor, en la separación entre razón y sentimientos, separación que se resiste ante el dolor de vivir.

La tragedia es para Unamuno un abrazo de contrarios, la dependencia y/o correlación existente entre razón y voluntad desde su concepción hasta su *praxis*. La importancia de la filosofía, según argumenta don Miguel, no es la teoría, la doctrina, sino la vida misma de los filósofos, su biografía es la que traza su pensamiento. Partiendo de este concepto de la vida como fundamento y sostén del pensar y como integridad de contrarios, se puede entender que la filosofía es trágica también, en el sentido de que surge del dolor y de la necesidad de vivir biológica y espiritualmente –pese a que la razón mantiene una postura de soberbia frente a lo volitivo y sentimental.

La tragedia es la condición misma del hombre de carne y hueso, y no un error del pensamiento, lo que es un error es pretender que los asuntos vitales sean menores a los que vienen de la razón, error es anteponer lo racional a lo sensible, a lo volitivo, a lo creativo, en fin, a lo vital, que es el origen del conocimiento mismo. Pues si el hombre conoce es por la necesidad de sobrevivir, esto lo explica minuciosamente en *Del sentimiento trágico de la vida*, por medio de la teoría de la evolución de las especies, donde cada ser vivo puede desarrollar ciertas capacidades físicas para sobrevivir; su conocimiento depende y surge, en gran medida, de lo que requiere para cumplir con su ciclo vital. Existe otro tipo de conocimiento, el que posee esencialmente el hombre, se puede llamar *de lujo o de exceso*, expresado por el deseo y la curiosidad de conocer para vivir espiritualmente.

La primera forma de conocer responde al instinto de *conservación*, mientras que la segunda al instinto de *perseverar* el ser y la vida, el anhelo de inmortalidad. El conocimiento siempre tiene una finalidad y no precisamente la de conocer por conocer, sino un fin práctico e inmediato: el de tratar de vislumbrar el destino del hombre.

[...] la filosofía que uno haya de abrazar tiene otra finalidad extrínseca, y se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al Universo, y el más trágico problema de la filosofía es el de tratar de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas⁴⁹.

La tragedia unamuniana no es un resultado definitivo, es por el contrario, el origen de su pensamiento que se expresa como un drama, como una guerra interior, como un diálogo entre la razón y la vida. La tragedia, es para nuestro autor, la forma de ser del poeta, del filósofo, del hombre de carne y hueso.

No comprendo a los hombres que me dicen que nunca les atormentó la perspectiva del allende de la muerte, ni el anonadamiento propio les inquieta y

⁴⁹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 19.

por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón, quiero más bien que se peleen entre sí⁵⁰.

La postura que se ha tenido frente a la tragedia en la historia de la filosofía se aleja de la que tomó don Miguel, que fue la de vivir en conflicto permanente, pero no un conflicto resuelto, ni pensar en el conflicto irresoluble, sino a través de la “desesperación esperanzadora”, que sólo pudo vivir a través de la filosofía y la literatura, paradójicamente ambas integrándose pero en constante lucha.

El propósito de la filosofía es comprender la vida del hombre en relación con el mundo y el universo de forma total y unitaria. Con esto, la posibilidad de la filosofía queda relacionada con la vida en su orden concreto y práctico, como una actitud reflexiva y moral sobre la existencia del hombre. Unamuno considera que *es la íntima biografía de los filósofos*⁵¹ la que revela sus preocupaciones filosóficas, históricas y personales que se manifiestan en la forma y contenido de sus doctrinas, las cuales sólo tienen sentido si se ven desde un ángulo concreto y personal del autor; no son las ideas las que constituyen sus obras en su totalidad, sino el conjunto de contextos internos y externos de la vida del autor.

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o no el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y esto como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez.⁵²

Unamuno comienza por decir que todo conocimiento tiene un fin práctico inmediato, incluyendo las doctrinas que parecen asumir menos aplicación en la vida, que pretenden tomar las ideas con un valor superior a lo afectivo y efectivo, pero por otro lado llega a afirmar que el pragmatismo de James y el existencialismo de Kierkegaard⁵³, terminan por sacrificar lo que verdaderamente importa: “nuestra vida, en la que se arropa carne, hueso, congoja, sufrimiento, esperanza”⁵⁴, porque tratan de reducir todas las realidades de la existencia humana en un sólo principio, el de pensar, pues impide ver lo que irremediablemente somos: hombres de carne y hueso.

⁵⁰ Ibid., p. 110.

⁵¹ Ibid., p. 8.

⁵² *Idem*.

⁵³ Miguel de Unamuno, “Verdad y vida”, *Mi religión y otros ensayos breves*, p. 18.

⁵⁴ José Ferrater, *Unamuno. Bosquejo...*, p. 36.

La propuesta unamuniana se dirige a una lucha constante entre razón y sentimiento, lo cual se ve claramente en su texto *Del sentimiento trágico de la vida*, en donde muestra que en el fondo del abismo se enfrentan cara a cara sentimiento y razón, produciendo “el más trágico problema de la filosofía [que] es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas”⁵⁵.

De aquí el fracaso de toda filosofía que pretenda diluir esta contradicción radicalizando alguno de los opuestos y olvidarse del único sentido de la filosofía y en general de todo conocimiento: el hombre y su finalidad: “La filosofía se convierte en el trágico esfuerzo de hallar un compromiso entre el escepticismo radical y la potencia consoladora de la imaginación”⁵⁶. Esta solución es en sí misma problemática y polémica, al procurar establecer un orden o una conciliación de ambas, lo cual es casi imposible. Unamuno trata de resolverlo de la siguiente manera:

¿Quiero esto decir que cuanto vamos a ver, los esfuerzos de lo irracional por expresarse, carece de toda racionalidad, de todo valor objetivo? No, lo absoluta, lo irrevocablemente irracional es inexpresable, es intransmisible. Pero lo contra-racional, no. A caso no haya modo de racionalizar lo irracional, pero le hay de racionalizar lo contra-racional, y es tratando de exponerlo.⁵⁷

Y de aquí el planteamiento de la filosofía de la vida como contradicción. Unamuno apoya su pensamiento en lo “contra-racional”, pues lo irracional es imposible combatir, mientras lo contra-racional trata de construir sobre esa negación una comprensión total y unitaria. Es decir, un pensamiento basado en la negación de la afirmación, lo cual no puede ser tomado en sentido negativo o pesimista, sino como una lucha de contrarios, en forma de diálogo, de esta forma el vasco se apoya en la razón, pues de lo contrario su pensamiento carecería totalmente de sentido, sería inexplicable e intransmisible.

Unamuno estaba “contra” todo en el sentido de no estar de acuerdo con nada. Pero estar en ‘contra’ quiere decir así mismo ‘apoyarse en’; así ocurre con un contraluz, contrafuerte o contrapunto⁵⁸.

A pesar de su preferencia por lo afectivo, Unamuno afirma que las ideas le son tan necesarias como la propia vida. La razón y sus frutos le son indispensables en cuanto pueda hacer uso de ellas y de aquí su pragmatismo filosófico, en el sentido que las ideas deben ser usadas, desarticuladas,

⁵⁵ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p.19.

⁵⁶ Pedro Cerezo Galán, “Introducción” al *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed., Optima, Colección Odisea, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 20.

⁵⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 116.

⁵⁸ José Ferrater, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, p. 146.

haciéndolas tuyas para romperlas, como los zapatos se rompen al ser usados. “Se persigue así toda tiranía de ideas, incluyendo las que pretendan servir de guías para la acción”⁵⁹.

Unamuno alcanza desde la postura de lo contra-racional o de la negación fecunda, un pensamiento y actitud que posibilita la experiencia filosófica en el momento que se toma al hombre como origen y finalidad, como unidad. El filósofo no es aquel que escribe teorías, sino aquel que experimenta en carne propia la contradicción de la cabeza y del corazón al tratar de responder al único y verdadero problema del hombre: la vida ante la muerte.

Después de una agotadora revisión sobre las posturas de la inmortalidad del alma en la historia de la filosofía y de la religión, en los capítulos iniciales *Del sentimiento trágico de la vida*, el autor se encuentra atrapado entre dos propuestas: “se que muero del todo y entonces la desesperación irremediable o se que no muero del todo y entonces la resignación”. Ambas le parecen insostenibles y en su inconformidad asevera “no puedo saber ni una cosa ni otra y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquella”⁶⁰. Esta contradicción es lo que constituye esencialmente la experiencia filosófica unamuniana desde su ser concreto, individual y personal, el específico modo de expresar sus ideas y sentimientos contrapuestos. Es decir, su sello y su acento en su postura y actitud no sólo en la vertiente filosófica, sino en su trabajo intelectual en general y en su vida.

La filosofía adquiere entonces un carácter de experiencia de la vida, pues la filosofía se vive, se siente y se quiere. La necesidad de tener una concepción más íntegra lo lleva a mantener una lucha sin respuesta final, sólo así conserva un sentimiento de desesperanza y congoja, imaginándose crucificado entre la nada y el todo. Unamuno comenzó por querer ser lo contrario a un filósofo tradicional o clásico, pues busca por encima de todo la verdad, aún si ésta, una vez encontrada, lo obliga a reconocer la falta de realidad sustancial de la propia existencia.

Su pensamiento filosófico no es un tratado de la vida, sino “un sentimiento trágico de la vida que lleva tras sí toda una concepción más o menos formulada, más o menos consciente”⁶¹. Se apoya de la contradicción, para introducirse a lo profundamente filosófico, para constituir su forma de hacer filosofía desde la polémica, incluso desde el juego, que le dan una personalidad actuante y viva.

⁵⁹ Ibid., p. 36.

⁶⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, cap. I-V

⁶¹ Ibid., p. 21.

La argumentación en sus escritos la expresa a partir de paradojas inacabables, pero vivientes; por su perfil dialéctico, donde el movimiento es incesante, va de una intuición a otra, nada parece concluso o acabado, sino a la inversa, como esencialmente fragmentario y problemático. Lo cual da esa sensación de infinitud en sus escritos que logran mantener latente y en movimiento su pensamiento y el de su lector.

El contenido de su pensamiento se refiere al problema de la existencia del hombre que se encuentra radicalmente limitada por la muerte. Se enfrenta a una duda pasional constante, la cual va a ser la fuente de su contenido filosófico, literario y poético: ¿para qué la vida? y ¿cómo vivirla con los estados de consciencia que tiene?

Capítulo II: Consciencia de la persona

Introducción

Como ya se vio en los incisos anteriores, que abordan las generalidades del pensamiento español y el propiamente unamuniano, lo que tiene mayor peso, valor y significado es “la vida”, así el punto de partida es el hombre y lo que esencialmente hay en él: “la consciencia de existencia”. Noción que requiere de un esfuerzo por encontrarla a través de una continuidad de problemas y afirmaciones básicas que comienzan por la noción de hombre concreto en el que se integra su elemento material y espiritual (cuerpo y espíritu), así como las categorías existenciales: la persona y la sociedad, quienes conforman la dialéctica de la creación de la vida.

Dicha dialéctica propone un problema que será tratado tanto en este capítulo como en el siguiente, que tiene que ver, primero, con la posibilidad de conocimiento de uno mismo: de conocer las propias limitaciones individuales, y en segundo lugar, la importancia que le da don Miguel a este autoconocimiento para las relaciones intersubjetivas. Hay que aclarar que en el presente capítulo se abordará el sentido individual y personal, es decir, la intimidad del hombre como arranque para comprender la plenitud de la consciencia de existencia.

Al desarrollar el tema del ser del hombre surge la tesis unamuniana acerca de la consciencia como pensamiento-lenguaje: vía de una posible comunicación, en primera instancia con uno mismo, desde un espacio íntimo y básico que es la persona, la cual se da en la soledad por el monodialogo, diálogo que la persona entabla consigo mismo, pero no en una concordancia unificadora, sino en una discordancia contradictoria, desde la voluntad-razón, sentimientos-voluntad, fe-razón, etc. El objetivo de este capítulo es mostrar que la consciencia del hombre no es algo ya dado sino que se construye viviendo, es decir, siendo consciente de su propio ser.

Por la riqueza literaria de Unamuno me he permitido exponer algunos relatos a manera de ejemplo, pues muestran con gran intensidad lo que sus ideas proponen explicar.

2.1 Existencia y vida del hombre

2.1.1 Del hombre de carne y hueso al sujeto

El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere– el que come y bebe y duerme y piensa y quiere, el hombre a quien se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano⁶².

La formulación de la cuestión filosófica unamuniana en el campo práctico y real determina que el punto de partida es el hombre, desechando con esto las nociones que enseña la tradición filosófica como del *homo político*, *el contratante social*, *el homo sapiens* o *el homo oeconomicus*. La comprensión del hombre de carne y hueso tiene su base en el hecho irreducible, original y primitivo de la vida y existencia como forma específica de su ser. Tal idea parte de la tesis de que el hombre padece una enfermedad adventicia y constitutiva, a saber, la *consciencia*, la cual se origina del instinto de conservación y se dirige al instinto de perpetuación; el primero concerniente a la necesidad de procurar el sustento de la vida primitiva, material y biológica del hombre; el segundo sobre el conocimiento reflexivo originado por el deseo y anhelo de inmortalidad del alma, conocimiento que se identifica con el *conatus* de Spinoza: “toda cosa que es tiende a perseverar indefinidamente en su ser”, como un apetito o deseo por ser en sí mismo y para siempre. Esta formulación de la condición del hombre alberga no sólo el problema de la inmortalidad, que se repite en la reflexión filosófica una y otra vez, pues es origen y previa proyección del futuro del hombre: la muerte. La cuestión se torna al campo metafísico, que nada tiene que ver con el propósito de buscar categorías o principios acerca del hombre, sino de comprenderlo como unidad y totalidad, como todo y también, por supuesto, como nada.

Hasta el momento se tiene que el hombre es una cosa de carne y hueso, en su modo natural y biológico, y en el sentido trascendental u ontológico como un ser que existe conscientemente. El ser del hombre se comprende entonces como cuerpo y consciencia, como objeto y sujeto, tal como lo declara Unamuno: “El hombre es sujeto y supremo objeto de toda filosofía”⁶³, es decir, capaz de asimilar la realidad para comprenderla y comprenderse a sí mismo en relación con los demás. Y aquí se acerca al pensamiento socrático en el sentido de que el hombre es el objeto más directo e inmediato de la preocupación filosófica: ¡Conócete a tí mismo!

⁶² Ibid., p. 7.

⁶³ Ibid., p. 7 y 8.

Al contrario que los pensadores racionalistas, Unamuno no realiza la abstracción del sujeto de carne y hueso para transportarlo a puro pensamiento de sí mismo, como lo hizo Descartes, sino al sentimiento de sí mismo como forma primaria, inmediata y originaria de existir.

Homo sum, ergo cogito. Sentirse hombre es más inmediato que pensar⁶⁴. Y más radical: *amo, ergo sum*, como grita desesperadamente su hijo espiritual Augusto Pérez —protagonista de *Niebla*— donde el sentimiento es más inmediato al hombre que la razón. No se trata de invertir la fórmula cartesiana, sino de fundar en el acto de existir y de actuar la posibilidad de pensar, de donde surge la consciencia⁶⁵. El hombre, en su efectiva concreción y finitud, se experimenta existiendo con anterioridad a toda interpretación. Unamuno comprende al hombre como algo íntegro, es decir, como cuerpo y consciencia que unidas posibilitan su relación con la realidad fenoménica, dándole una interpretación, una comprensión, un sentimiento y una voluntad del mundo. El cuerpo es el asiento de la experiencia, en sentido subjetivo, pues se liga a la realidad mediante un triple lazo: interés, imagen y deseo. El primero porque necesita la realidad para calmar su hambre de ser, el segundo la necesidad de la representación del mundo y el tercero proyecta a la realidad la tensión y el esfuerzo por ser⁶⁶. En este triple lazo, el hombre está ligado a la realidad siendo participe de ella a través del cuerpo y de la consciencia, esta interpretación de Cerezo Galán la refiere a la consideración de Spinoza y Schopenhauer en relación a la tesis fenomenológico-existencial de que “el yo es su cuerpo”.

Esta unión inseparable de cuerpo y consciencia del hombre es la experiencia de sentirse como sujeto real en comunicación carnal con el mundo y un consentimiento o compasión, participando activamente de él, en el sentido biológico y existencial. La comprensión del cuerpo y consciencia es la comprensión del hombre como sujeto concreto en su sentido biológico y espiritual, es decir, reconocer ese impulso ontológico por trascender los límites, en esa representación del mundo que provoca un sentimiento de congoja como voluntad de no morir.

⁶⁴ Ibid., p. 36 y 37.

⁶⁵ Ibid., Cap. II.

Unamuno expone aquí una teoría sobre la consciencia en donde existen dos niveles de conocimiento, partiendo de la premisa, de que todo lo que se conoce es esencial para vivir, hay un nivel de conocimiento instintivo como el que tienen los animales y que sólo logran tener ciertas capacidades según lo necesiten; pero resulta que el hombre no se conforma con superar las necesidades físicas, sino que tiene el deseo de conocer no sólo para conservar su especie, sino para perpetuar la consciencia y de aquí surge el conocimiento reflexivo, el quehacer por lujo, por ocio. E insinúa sobre la posibilidad de que esa capacidad espiritual del hombre a saber: el pensamiento, no sea una habilidad que puede intuir lo invisible e intangible que puede ser percibido por ese sentido íntimo que vive al servicio del instinto de perpetuación.

⁶⁶ Pedro Cerezo, en “Introducción” a *Del sentimiento trágico...*, p. 24.

“Y ser un hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo, es ser cosa, res”⁶⁷. El hombre es concreto, en tanto se tome en su natural modo de ser, como hombre de carne y hueso; es unitario porque es capaz de perseguir un propósito en cuerpo y alma; y sustantivo en cuanto es consciencia, como lo único que en realidad siente, sufre o compadece. Julián Marías en *Miguel de Unamuno*, descubre que el vasco, cuando se refiere a la sustancia, no piensa en una realidad permanente, como sujeto o soporte de atributos, sino que la refiere a la vida y más radicalmente a mi vida, a mi experiencia de la realidad, al repertorio de posibilidades y capacidades que instan en una cosa, dándole un carácter dinámico, real y viviente⁶⁸.

2.1.2 De la consciencia a la persona

La consciencia de sí mismo no es otra cosa que la consciencia 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.⁶⁹

Así tan simple y básico como lo expresa el vasco, la consciencia individual y concreta del hombre se reconoce dentro de sus mismas limitaciones corporales, que se ligan al espacio y tiempo exterior, pero también se refiere a un espacio y un tiempo íntimo y subjetivo a la limitación del yo con respecto a otras consciencias. La transición del hombre en persona radica en la relación de un *dentro* y un *fuera* enlazados, en la interpretación de la naturaleza y por supuesto, el comienzo de una interpretación propia. El hombre comienza a ser persona cuando es capaz de verse y reconocerse como algo que piensa, siente y quiere.

¡Conócete a tí mismo! Repítase esto mucho y como a principio de filosofía lo tiene la sabiduría mundana. Pero entiende por eso a estudiarse como a ser extraño, como a mero ejemplar de la humanidad, como asunto científico, psicológicamente. El Conócete a tí mismo lo reducen a fría fórmula de conocimiento puramente intelectual, a ciencia de anatomía y nada más. Pero no a conocerse como a tal individuo concreto y vivo, como al yo individual y concreto, vaso de miserias y de pecados, de grandezas y de pequeñeces.⁷⁰

El *Conócete a tí mismo* socrático es ya el referencial formal de la necesidad del hombre por conocerse y el *Mihi cuestión factus sum* que anuncia san Agustín, donde la mente se vuelve por primera vez sobre sí misma y que Unamuno entiende como *sujeto y supremo objeto de toda filosofía*, de donde surge la pregunta: “¿Qué es el hombre?” tal cuestión tiene un sentido unívoco y universal que hace referencia directa a una cosa u objeto, que en cierto sentido lo es como ser

⁶⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 11.

⁶⁸ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 171-172.

⁶⁹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 128.

⁷⁰ Miguel de Unamuno, *Diario Íntimo*, Ediciones Folio, Colección Grandes Ideas, España, 2007, p. 36.

material y en tanto se toma como objeto de estudio, pero ni lo físico ni lo psíquico agotan su comprensión, más bien ésta comienza cuando se ha profundizado por debajo de todo eso y entonces encuentra a la persona.

La cuestión unamuniana trata de pronombres circunstanciales –yo, tú– que sólo adquieren significación concreta, donde el sentido de la interrogante pende de la realidad y de la situación del que interroga; la categoría de la pregunta de don Miguel es por tanto: ¿quién es el hombre?, para referirse a ese sentido subjetivo y personal de su ser desde una perspectiva existencial o si se prefiere íntima y verdadera. Para nuestro autor, el “¡conócete a tí mismo!” viene de la pregunta ¿quién soy?, y ¿Cuál es mi finalidad? En lugar de preguntar por la cosa y por la causa del hombre, se pregunta por la persona y su destino.

El asunto sobre la persona conduce a formular las bases de la consciencia que, según Unamuno, está sujeta a dos principios⁷¹: *unidad y continuidad*⁷². El primero se refiere al espacio a merced del cuerpo que tiende a un propósito; el segundo, al vínculo entre el pasado, como lo ya hecho por medio de la memoria; el presente, lo actual, como lo que está siendo; y el futuro anticipado como proyecto vital, a través de la imaginación. Es importante observar que don Miguel no trata de buscar sólo un principio espacio-temporal sino relacionar directamente la temporalidad del hombre en su presente.

La consciencia es necesariamente de un yo corporal y temporal, es decir individual, en tanto que marca los límites exteriores y presenta la finitud, mientras que la personalidad se refiere a los límites hacia dentro: su profundidad íntima, su temporalidad subjetiva.

[...] al afirmar un hombre su yo, su consciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo –que no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre–, y al afirmar al hombre, afirma la consciencia⁷³.

La noción de consciencia se entiende desde el neologismo unamuniano: *consciencia, con-sentimiento*, de donde se halla que la consciencia no es únicamente “saber algo”, sino “sentir algo” y, más radical, “sentirse unido a algo”, la consciencia es *con-sentir, es compadecer*. “Consciencia,

⁷¹ José Ferrater, *Unamuno. Bosquejo...*, p. 37.

Argumenta que Unamuno toma “principio” no como un postulado abstracto, sino como una fuente, hontanar o entraña de la cual brotan actitudes concretas: el instinto de conservación y de perpetuación.

⁷² Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico...*, p. 13.

⁷³ *Ibid.*, p.17.

consciencia, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es compadecer”⁷⁴. En el capítulo VII, “Amor, dolor, compasión y persona” *Del sentimiento trágico de la vida*, explica la noción de consciencia en sentido vital y existencial, partiendo del sentimiento de amor que puede considerarse en dos vertientes: el amor sexual y el amor espiritual; el primero se consume de manera corporal, cuya finalidad es la conservación de la especie, y el segundo nace de la muerte de la carne y se consume con la compasión. En otras palabras, en el amor carnal hay goce y en el amor espiritual hay dolor y es precisamente este sentimiento de dolor el que hace posible el amor verdadero y auténtico porque se hace común, es decir, se comparte; hay entonces un sentimiento compartido, un sentimiento comunicado, participado.

Por ser concientes nos sentimos existir, que es muy otra cosa que saberse existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, que cada una de las demás cosas individuales sean también un yo.⁷⁵

El surgimiento de la personalidad es siempre desde la consciencia como sentimiento compartido y, más que compartido, poseído, de querer ver en los otros seres un yo, es decir, darles un sentido propio a las cosas individuales que están fuera de mí. Solamente cuando soy capaz de amar y compadecer puedo ver al otro como persona, a un hombre con cara, con sentimientos, con consciencia y ver en él parte de mí, parte de lo que soy yo y ese sentimiento participado nos pone en una dimensión espiritual –existencial si se quiere– que es la verdadera y la auténtica. “[...] lo único de veras real es lo que se siente, sufre, compadece, ama, y anhela, es la consciencia; lo único sustancial es la consciencia”⁷⁶.

Cuando nuestro autor invierte la sentencia cartesiana *cogito ergo sum* en *amo ergo sum* lo hace muy en serio, porque la consciencia lo lleva al ámbito sentimental donde el amor y el dolor engendran a la compasión como elemento esencial de la integración de la persona. La consciencia del yo para don Miguel no se limita a pensarse, sino a sentirse y quererse; pero también a extender esa substancialidad a todo lo que obra, a todo lo que está siendo dentro y fuera de sí, esto es, va personificando al mundo.

Compadecer es la clave de la comprensión del hombre como persona quien es capaz de sentir latir el corazón del mundo y de sus hermanos, los compadece, le duelen, los ama. En estos sentimientos

⁷⁴ Ibid., p. 127.

⁷⁵ Ibid., p. 133.

⁷⁶ Ibid., p. 140.

“enlazados íntimamente entre sí, acontece el descubrimiento de la personalidad, la toma de posesión de uno mismo como persona, como el que es”⁷⁷. De esa consciencia de con-saber y con-sentir se derivan el dolor, la congoja y el amor; sentimientos no psíquicos, sino existenciales que determinan el modo mismo de ser y hacerse persona.

Una pasión no es un sentimiento para Unamuno, una mera afección psíquica, sino que la entiende e interpreta como un modo de ser, ese concreto *ser apasionado*, es decir, de una manera ontológica, no es algo que le *pase* a uno, lo que en cierto momento se *siente*, sino lo que *se es*⁷⁸.

Existe en el pensamiento de Unamuno, sobre todo en sus novelas, la demarcación de lo que es psíquico y lo que es existencial. Se puede hablar de una consciencia psíquica que se refiere a los *estados de ánimo* que padece el hombre, es decir, que depende de alguna situación emocional, incluso cognoscitiva o fisiológica y, lo más importante, son transitorios, como la euforia, el enamoramiento, etc. Por el contrario, la consciencia existencial es la *forma radical de ser* del hombre que se origina según sexo, situación económica y social, capacidad intelectual y emocional, entre otros factores que contribuyen a la creación de la personalidad, pero que ya están dados y son permanentes, en donde hay una lucha contra lo transitorio, contra sus *estados de ánimo*.

Dentro de esta concepción de consciencia existencial o de ser del hombre, Unamuno toma a las pasiones como forma de ser y no como afecciones transitorias, que son la manera de conocer y sentir; las cuales determinan el origen de la personalidad y esto se verá claramente reflejado en sus personajes novelescos, en donde existe una pasión como forma de ser de un hombre y que al paso de la vida moldea y *crea* su personalidad.

El hombre de carne y hueso sufre una enfermedad, que según Unamuno es adventicia: la consciencia, en la cual no sólo se encuentra la capacidad lógica y racional, sino el reconocimiento de una fuerza a la que se llama “voluntad”, de donde emanan los sentimientos y las pasiones que marcan la diferencia específica del hombre.

2.1.3 La vida y existencia en sus problemáticas dimensiones

La vida es continua creación y consunción continua, y por tanto muerte incesante [...]

La vida sólo es, sólo se hace, a costa de irse perdiendo, de dejar atrás sus momentos, aquello justamente en que se ha ido consistiendo [...]

⁷⁷ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 197.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 54.

La vida sólo llega a ser fundándose en la movilidad inestable de lo temporal, siguiendo su fluencia, consumiéndose a la vez que engendrándose, con el tiempo mismo [...]⁷⁹

La noción de vida más simple y concreta la encontramos en los anteriores textos donde aparece como constante y consecutiva variación, por su carácter temporal y espacial; la vida, en tanto posibilidad de creación, encuentra libertad en el futuro, ahí donde lo esencial es el “puede ser”, que se relaciona con el *conatus* spinoziano: querer seguir siendo en el futuro.

Para Unamuno el hombre es una cosa, *res*, para referirse a su estado material y quizá natural, pero también en el sentido etimológico que significa *causa* y desde este referente lo entiende como lo que obra, lo que crea, dándole un sentido dinámico a la existencia del hombre, así lo manifiesta más abiertamente en *Tres novelas ejemplares y un prólogo*.

Con frecuencia Unamuno se refiere a existencia y vida como el hecho de actuar. “Ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra”⁸⁰. Hace una interpretación activa del ser afirmando la realidad primaria de la vida misma y de la consciencia, reconociendo la realidad de todo lo que obra. Vida y existencia suelen tener el mismo significado en cuanto ambas se refieren al hombre, pero la vida de éste es de un modo específico, el hombre existe, mientras que los animales viven. Para Unamuno la vida verdadera es la consciente, es decir, la que existe, obra y crea un propósito y un sentido.

Ya aclarada esta situación de la referencia de la vida del hombre como existencia, es decir, su modo específico de vivir, pasamos a ver que la vida para el vasco tiene varios sentidos, el primero: como modo genérico de vivir biológicamente, la fuente de todo lo que nos es posible sentir y pensar, pues sólo se conoce lo que es necesario para vivir. Sin embargo, la vida toma otro matiz, pues así como se vive con el cuerpo, el hombre vive también espiritualmente, en una realidad no fenoménica sino auténtica. La intención de Unamuno de tomar esta dimensión de la vida como la única realidad del hombre trae consigo una paradoja, pues no hay manera de poseer un conocimiento total y verdadero de ella; es una concepción en sí misma diversa, pues se refiere a la capacidad intelectual, sensible y trascendental del hombre (lo racional, lo artístico y lo religioso respectivamente). Y es aquí donde se gesta en nuestro autor la aventura interminable de toda su obra, al abordar conjunta y casi

⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 176 y 177 (cita *Ensayos III*, p. 221).

⁸⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 133.

inseparablemente los asuntos de la razón con los de la voluntad. La actitud de Unamuno en este punto es de molestia y quizá de frustración, porque no logra manifestar con su inteligencia lo que él percibe de manera sensible. Sin embargo, esta misma incapacidad viene a comprobar su tesis acerca de que la razón, la inteligencia, la ciencia, incluso el lenguaje mismo, no pueden encasillar los secretos de la vida del hombre, lo que muestra la imposibilidad de la razón por describir la vida interior del hombre.

María Zambrano, en su texto *Pensamiento y poesía en la vida española*, afirma que la pobreza intelectual del pueblo español es también su riqueza, que consiste en su autonomía y anarquía con respecto a la razón. Lo determinante en el pensamiento español es su falta de sistema por ser libre y disperso, se manifiesta en la forma de novela y poesía, “porque en ellas cubre la necesidad ineludible del saber que tiene todo hombre y pueblo, porque lo que más importa es la vida”⁸¹, tema esencial y único que no soporta autoridad, por lo que aparece como extraviado.

En *Cómo se hace una novela*, don Miguel declara que existe una identidad de la vida íntima del hombre con la novela, pues comparten la realidad sustancial, temporal y permanente, aparte del mundo fenoménico, de aquí que en sus novelas excluya casi de manera total la relación de los personajes con el relato mismo, no hay paisajes, ni adornos, no hay melodías, sólo la voz íntima de los entes de ficción para penetrar en la profundidad e intimidad del lector. Aquí radica un gran peligro, según advierte Julián Marías, pues al excluir la realidad fenoménica, Unamuno está mutilando la vida del hombre y su relación con el mundo, con su contexto o circunstancia, dejándolo en la pura abstracción del yo, desecha su historia colectiva, su ambiente social, sus determinaciones físicas y psíquicas. Julián Marías detecta que el vasco cuando realiza su noción y comprensión del hombre le da más peso a la parte espiritual y omite en muchos sentidos su materialidad como: el ambiente en el que se encuentra –ya sea social, cultural o económico– lugar, tiempo, escenario, por mencionar algunos.

El vasco se da cuenta de este exceso, sin embargo, prefiere mantenerse ahí y tomar a la novela como método para llegar a la revelación de los misterios del ser del hombre, se justifica diciendo que no prescinde de la existencia, ni de la vida misma, ya que ésta se encuentra implícita en los entes de ficción. La intención de Unamuno es descubrir el fondo, aunque parcial, del alma, por lo que no

⁸¹ María Zambrano, *Pensamiento y poesía ...*

considera necesario armar un escenario exterior, prefiere relatar el escenario interior de sus personajes.

Para la mejor comprensión de la postura y la actitud de Unamuno hay que regresar al texto ya citado de María Zambrano, donde argumenta que no resulta coincidencia que los pensadores españoles tomen la novela, la poesía y el drama como forma de expresar su pensamiento acerca de la vida e insertarla en un todo; pero no desde una razón fundamental, sino desde una *razón poética*, donde la poesía es revelación, rebelación,⁸² libertad, queja, violencia y admiración, que por ser manifestación y vaciamiento lega un conocimiento pobre de entendimiento, con el cual ha renunciado a toda vanidad, gloria y soberbia para encontrar la verdad que se da gratuita por ser conquistada y no robada, pues pretende acercarse a la integridad del hombre⁸³.

Con estas reflexiones es posible enfocar la situación y la finalidad de Unamuno al posarse en la novela, en la poesía, en fin, en la literatura, pues no hay un esfuerzo racional o lógico de segundo o tercer grado que trate de superar otros principios y teorías, sino que surge de lo sensible, de lo volitivo, como una necesidad de la misma filosofía por manifestarse en forma libre y autónoma.

Unamuno sólo muestra este abstraccionismo, o supuesto idealismo, como una pretensión metafísica de comprender la vida real del hombre, el rechazo de don Miguel es únicamente por lo conceptual no tanto por lo racional, pues es imposible expresar siquiera un sentimiento si no es por el lenguaje, el cual requiere del orden lógico. De aquí se entiende que su obra es contra-racional y no irracional. El rector salmanquino tuvo la sensibilidad y habilidad de tomar la novela y la poesía para intuir problemas filosóficos y esto, lejos de constituir un peligro, es un intento por penetrar en el secreto de la vida. Por esta razón se puede tomar la novela, según el mismo Unamuno lo vivió como una vía, como una experiencia individual para comprender el fondo de la existencia del hombre. Hay que recordar que para el vasco lo importante no es entender o aclarar, sino comprender, sentir y confundir, pues sólo así se mantiene el interés por lo que se está buscando. Julián Marías considera que la novela unamuniana tiene un sentido metódico que sirve a la ontología en un estado de previo contacto con la meditación filosófica, en el sentido de que la filosofía posterior logra hacer su método a partir de la fenomenología existencial a través de la hermenéutica y la interpretación. La

⁸² Neologismo de María Zambrano, para referirse a rebelión.

⁸³ María Zambrano, *Pensamiento y poesía* ...

novela unamuniana constituye la vía de acceso a la existencia y personalidad que se mantiene fiel al carácter de la vida y revive la cuestión única del pensamiento del vasco: el anhelo de inmortalidad del alma o la esperanza en la vida consciente.

La existencia como manera de vivir del hombre alcanza, por tanto, un sentido metafísico, que Unamuno explica a través de la comparación de la vida como sueño que traza el dramaturgo español Calderón de la Barca en su obra *La vida es sueño*.

*Es verdad; pues reprimamos
esta fiera condición
esta furia, esta ambición,
por si alguna vez soñamos;
y si haremos, pues estamos
en mundo tan singular
que el vivir sólo es soñar;
y la experiencia me enseña
que el hombre que vive sueña
lo que es hasta despertar.*

*Sueña el rey que es rey y vive
con este engaño mandado,
disponiendo y gobernando;
y este aplauso, que recibe
prestado, en el viento escribe;
y en cenizas le convierte
la muerte (¡desdicha fuerte!):
¿qué hay quien intente reinar
viendo que hay que despertar
en el sueño de la muerte?*

*Sueña el rico en su riqueza,
que más cuidados le ofrece;
sueña el pobre que padece
su miseria y su pobreza;
sueña el que a medrar empieza,
sueña el que afana y pretende,
sueña el que agravia y ofende,
y en el mundo en conclusión,
todos sueñan lo que son,
aunque ninguno lo entiende.*

*Yo sueño que estoy aquí
de estas prisiones cargado,
y soñé que en otro estado
más lisonjero me vi.
¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño;
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.⁸⁴*

Este poema encierra el problema calderoniano y que nuestro autor retoma muy en serio en dos vértices, el de la temporalidad y el de la creación de la vida. Y junto a Shakespeare, confirma que “la vida está hecha de la madera de los sueños”⁸⁵, por ello interpreta la existencia del hombre en el sentido de creación, de acto, de obra. “Existe lo que obra”, efectivamente el hombre existe y crea su propia vida que está hecha de sueños, de proyectos, de creencias, de propiedades, de deseos, de sentimientos, todo esto es, en cierta medida, ficción y no mentira, sino creación. Pero resulta que la única certeza en el sueño de la vida es la muerte, *despertar en el sueño de la muerte*, como lo más seguro y verdadero, dice Calderón, y es aquí cuando llega el drama de la existencia, de la filosofía y de la literatura unamuniana.

⁸⁴ Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Losada, Buenos Aires, 1943, p. 65.

⁸⁵ Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico...*, p. 40.

La sentencia de Shakespeare es aún más radical y trágica que la del castellano –que hace de nuestra vida sueño– pues nos hace sueño, un sueño que sueña.

Ya más centrados en la obra del rector salmanquino, sobre todo en la narrativa, encontramos que la vida es comparada con una nebulosa y de aquí que a sus novelas les llame “nóvolas”, neologismo que utiliza para contestar a sus críticos quienes se empeñan en encasillarlo. La vida como niebla expresa el carácter de confusión que se relaciona con la idea del tiempo y de la personalidad, lo cual toma abiertamente en su relato *Niebla*, cuyo tema es acerca de la creación de la vida, esto es, del problema de la personalidad.

Si partimos que para Unamuno la manera de vivir del hombre es existir, es decir, mostrándose al obrar, al actuar, entonces la vida es creación, y sólo la vida como creación es la verdadera y auténtica. Pero resulta que la vida es incierta y se presenta en un ambiente de nebulosa, de confusión, de incertidumbre. Dice el vasco que la existencia del hombre tiene un sentido, sin embargo, no hay un plan, no hay una fórmula que guíe la vida individual de cada hombre, porque a esto se suma el elemento del tiempo que es precisamente el que le da ese carácter de confusión. Sólo hay algo seguro en el tiempo en general para todo hombre que se da en el futuro: la muerte. Todos somos conscientes de ese fin, aunque para llegar a él existan cientos de posibilidades, aquí lo que importa es precisamente eso, el transcurrir, el hacerse, el vivir la propia vida. Podemos retomar otra sentencia que resume esto de manera poética en Antonio Machado –amigo de don Miguel– “Caminante no hay camino, se hace camino al andar”. La manera verdadera y auténtica de vivir es viviendo conscientemente: decidiendo la vida, creándola, soñándola.

2.2. Consciencia de existencia

Para don Miguel el hombre no sólo vive, sino que existe, es decir, tiene una forma específica de ser: la consciencia, la cual no sólo nos dice que existimos sino que nos sentimos existentes. En el capítulo II *Del sentimiento trágico de la vida*, se precisa que el conocimiento es voluntad, instinto y razón. De los dos primeros se puede decir que sólo se conoce lo necesario para vivir, que surge del instinto de *conservación*, y del último que es conocimiento reflexivo, el conocer por el conocer mismo, el conocimiento por lujo que viene también de un instinto: de *perpetuación*,⁸⁶ que se mueve gracias a un tipo de inercia del espíritu.

⁸⁶ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 29.

Durante el capítulo II hace mención de una tesis en la que afirma que sólo se conoce lo que es esencial para vivir, no sólo se refiere a la satisfacción del cuerpo y el universo; sino que el conocimiento reflexivo percibe también un mundo invisible, intangible que vive al servicio de la perpetuación.

El hombre se reconoce a sí mismo, pero no basta con que lo sepa, porque la existencia no se podría reducir a ser, pues también es acto y así lo entiende nuestro autor que parte de esa dimensión real y dinámica que es la existencia.

-Usted lo sabe tan bien como yo, don Fulgencio. Existir, del latín *ex -sistere*, significa estar, *sistere*; fuera de sí, *ex*. Y no se existe sino para los demás.

-Y a ser o estar para sí mismo, ¿cómo le llamaríamos, dime?

-Pues... ¡*in-sistere!*- le dije.

-¡Ah! ¡Ya diste en el clavo! Así como lo correspondiente a excluir es incluir; y a exportar es importar, y a extender es entender, así lo correspondiente a existir es insistir. Y me parece que ha decir de ese sujeto que no existe quisiste decir que no insiste... ¿No es así?

-Hombre...-empecé a decirle, porque me estaba ya confundiendo con sus juegos de palabras e ingeniosidades verbales, a que llama lógica.

-Pues mira, el que no insiste es como si no existiera. Hay que pensar, no te quepa duda, hay que pensar. Y si quieres existir de veras, insiste, insiste. La insistencia es la condición fundamental de la verdadera existencia, es el principio de la gravedad espiritual. Y de esos de quienes dices tú que no existen, ¿sabes lo que suelo yo decir? Pues que están huecos por dentro.⁸⁷

Para Unamuno la existencia se entiende desde su sentido original como lo que se muestra a los demás en tanto que obra. Pero aquí hay otra idea implícita en el concepto de existencia, que nuestro autor reconoce como verdadera y real: la existencia como *insistencia*, la que se muestra y es para sí misma, la sustancial, la que tiene un fondo, un dentro, un contenido⁸⁸. Lo cual determina un mundo exterior y un mundo interior, un macrocosmos y un microcosmos, ambos infinitos.

Llevando este concepto al ámbito literario, don Miguel afirma que la consciencia se le presenta al hombre en dos escenarios: un “dentro de” y un “fuera de”, los cuales tienen una relación que se puede llamar, si se permite, “de absorción”, “de penetración”, “de confrontación”. La consciencia de existencia no es sólo la capacidad intelectual del hombre para abstraer el universo, sino la capacidad de *con-sentir* al universo, al mundo y al hermano y retomamos eso de “Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y consentir es compadecer”⁸⁹.

No es mera metáfora, cuando con frecuencia el rector salmanquino habla acerca del “drama de la existencia”, pues lo toma en su sentido literal. El drama, la tragedia, incluso la comedia como formas del teatro constituyen la dialéctica de la vida misma, de ese irse haciendo, de sentir cómo el

⁸⁷ Miguel de Unamuno, “Una conversación con don Fulgencio”, *Monodialogos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p.11.

⁸⁸ Los juegos de palabras tan recurrentes en don Miguel no son simples recursos estéticos o presunción de su capacidad literaria, sino una necesidad que va más allá de lo conceptual y que logra alcanzar una comprensión del hombre dentro de la filosofía y proyectar un sentido más sensible que necesita predicar.

⁸⁹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 127.

mundo choca y penetra en el yo que lo absorbe. De esta manera la consciencia siente y participa de ese mundo del cual se siente extraño, pero a la vez parte de él.

Don Miguel logra ver que la consciencia no se agota con saber que uno es para los demás y ni para uno mismo, la consciencia de existencia radica en sentirse finito: sentir su propia pequeñez y limitación, sentir su miseria de reconocerse como algo imperfecto y limitado al pensar en la muerte y, más hondo, en su propia muerte, que es su único y más cierto destino.

La conciencia de existir se adquiere desde la pura y desnuda existencia por medio del dolor⁹⁰.

En el capítulo VII *Del sentimiento trágico de la vida*, se alude al dolor y la congoja como sentimientos enlazados íntimamente, a los cuales se les propina una mayor importancia, porque son la vía de absorción y participación entre el yo y el otro, entre el hombre y el mundo. El dolor, por su parte, surge y se dirige a una realidad sufriente que viene del sentimiento de finitud e imperfección, que puede controlar o manipular la voluntad: *querer ser o no querer ser*.

La congoja es algo más hondo e íntimo parecido a la *angustia* de Kierkegaard, que no es temor, ni miedo; sino *espanto*, no a la muerte sino a la *nada*. En múltiples ocasiones Unamuno comenta que de niño veía imágenes sobre el infierno y no le atemorizaba tanto como pensar en la nada, en la inexistencia: “mi terror ha sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba”⁹¹.

La consciencia de existencia es pensar-se y sentir-se algo, cosa que actúa, que tiene posibilidades de ser, entre ellas, la de no ser, de aquí el espanto, la congoja ya no ante la muerte, sino a la posibilidad que trae consigo: la nada. La cuestión de la consciencia comienza y culmina, según don Miguel, con la cuestión sobre la inmortalidad del alma. Sin embargo, es peligroso advertir que el pensamiento unamuniano es una *meditatio mortis*,⁹² porque en realidad es una meditación sobre “la vida consciente”, no le preocupa la muerte como tal, pues la concibe en un binomio inseparable con la vida, “la muerte es el término natural de la vida [...] y sólo se comprende la vida a la luz de la

⁹⁰ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, p. 102.

⁹¹ Miguel de Unamuno, *Diario Íntimo*, p. 29.

Aparecen en el mismo texto otros rasgos de ese terror a la nada, en p. 115, también en *Del sentimiento trágico de la vida*, en capítulo I, y en *Recuerdos de niñez y mocedad*.

⁹² S. Serrano Poncela llama al pensamiento unamuniano meditación sobre la muerte como la base de su desarrollo filosófico, en tanto que trata sobre las posibilidades que tiene al otro lado de la vida; mientras que Julián Marías argumenta que el pensamiento unamuniano no es una meditación sobre la muerte; sino sobre la vida. La segunda postura la considero más apropiada pues la meditación de la muerte en don Miguel sería más una causa o un móvil que su propia finalidad temática. *El temor a la muerte es el principio de toda sabiduría* Sirach I, 16(*Diario Íntimo*, p. 60)

muerte [...]”⁹³ no es la muerte del cuerpo, sino la total inconsciencia que trae consigo. La vida consciente comienza al momento de vivir biológicamente, desde la manera de procurar la vida, hasta hablar, pensar y actuar. La muerte es el límite radical de la vida consciente de la cual nada se sabe, por eso causa tanta angustia.

La comprensión de los conceptos que se han mostrado aquí pueden tomar distintas vertientes de estudio, que van de lo teológico, moral y religioso, hasta lo psicológico o estético. Por lo que es importante recordar la cuestión que atañe a esta investigación: que es sobre la posibilidad del conocimiento de la consciencia del hombre como persona, su despliegue, sus límites, su unidad, integridad y mismidad.

2.2.1 Comunicación: Consciencia y lenguaje

Es menester tomar en cuenta en este apartado uno de los estudios más importantes sobre la obra del vasco que realiza Serrano Poncela en su texto *El pensamiento de Unamuno*. Este investigador, aunque de corte existencial, ayudará a pegar esas piezas esenciales de la construcción de este trabajo. En el capítulo VII, donde aborda “El tema del otro”, muestra que el estudio de la consciencia se ha realizado en dos vertientes que llama objetiva y subjetiva. La consciencia tomada como objeto de estudio en ciencias como la psicología, la sociología y la historia se analiza como un fenómeno que puede ser perfectamente desmenuzado presentando leyes generales de ciertos comportamientos, actitudes, costumbres y hechos.

La consciencia subjetiva se ha estudiado desde la filosofía, de la cual son precursores: Kierkegaard, Nietzsche y el mismo Unamuno. Como iniciadores tienen una manera precaria, o como ha dicho Julián Marías del vasco, “pre-filosófica” de promover el tema de la consciencia en este horizonte que parece todo un misterio, de este secreto “de la relación ontológica que consiste en la comunicación interpersonal subjetiva, en el contacto directo del yo al tú y en la extraña operación de enajenamiento y ensimismamiento que tal contacto produce”⁹⁴.

⁹³ Miguel de Unamuno, *Diario Intimo*, p. 17

⁹⁴ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, p. 169.

En el capítulo VII, Serrano manifiesta el panorama del estado de la cuestión, para explicar cómo se ha estudiado el tema de la otredad, que implica por supuesto el tema de la comunicación, desde las ciencias, en donde la comunicación es trivial y sólo tiene como finalidad resolver asuntos sociales, hasta cómo la filosofía, partiendo de la novela proustiana y joyciana va adoptando nuevos planteamientos que a finales del siglo XIX y principios del XX absorbieron el pensamiento filosófico con la corriente llamada existencialismo, que fundamenta los problemas que ya Unamuno intuyera, pero que no fundamenta en sentido estricto, sino por medio de la expresión artística.

Es prudente determinar que al hablar de la consciencia del hombre, surge como concepto implícito el pensamiento-lenguaje y con ello la noción de la comunicación que, en *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno comienza por explicar muy de cerca la teoría darwiniana: el surgimiento del hombre como un producto social en su afán de conservación y posteriormente de perpetuación. Veamos:

La razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social.

Debe su origen acaso al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos. Pensar es hablar consigo mismo, y hablamos cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que hablar los unos con los otros, y en la vida ordinaria acontece con frecuencia que llega uno a encontrar una idea que buscaba, llega a darle forma, es decir, a obtenerla, sacándola de la nebulosa de percepciones oscuras a que representa, gracias a los esfuerzos que hace para presentarla a los demás. El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior. De donde resulta que la razón es social y común⁹⁵.

Con esta explicación queda claro que para Unamuno el lenguaje tiene origen en lo más ordinario, que el pensamiento es lenguaje y el lenguaje es social. El pensamiento-lenguaje florece gracias a la estructura física del hombre, las manos le dan inteligencia, la cual se desarrolla según el hombre es capaz de construir sus primeras herramientas de trabajo, que lo convierte en el depredador más importante, donde su principal defensa no es justamente una dentadura letal, sino su razón. Aún así resulta que el hombre con su pura inteligencia no hubiera podido sobrevivir, sino hasta que reconoce las ventajas que trae consigo el grupo para lograr derrotar y defenderse de los peligros de la naturaleza, entonces surge el lenguaje como artificio de comunicación.

El pensamiento, según Unamuno, emana de la participación grupal o social y la necesidad de transmitir ideas para mejorar sus estrategias y resolver los problemas que tienen que ver con su entorno; pero también, comienza a intuir otro mundo, el de su espíritu, y crea un artificio con el que se impone a la naturaleza, que comúnmente conocemos como cultura: moral, religión, filosofía, política, ciencia, tecnología, arte, etc., que no son otra cosa que la necesidad de darle sentido a la vida, vida que pretende convertirse en gloria, en fama. El hombre no sólo quiere vivir: quiere trascender, no ser olvidado.

Así, el pensamiento y el lenguaje tienen como finalidad comunicar, transmitir, compartir y vaciar fuera de sí, eso que siente, piensa y quiere. La consciencia como pensamiento y lenguaje tiene estas

⁹⁵ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 28.

formas objetivas de ser, en el sentido que tienen que ver con lo social o grupal, en contraposición de lo que Serrano Poncela llama *comunicación subjetiva o existencial* que se refiere a ese mundo interior pero en sentido propio, de *sí mismo*.

Surge en el hombre un sentimiento de esperanza y a la vez de angustia, mira hacia ese mundo interior lleno de misterios y secretos, tratando de descifrar todo lo que se manifiesta como consciencia, como voluntad, como emoción y pensamiento. No le basta con imponerse al otro y que le reconozcan como poseedor de un cuerpo, de una cultura, de un lenguaje, de un territorio, de una familia, de una nación; sino que dice “Soy Yo”, Miguel, Pedro, Juan o María. Así, la “consciencia de existencia”, entendida en su sentido más simple, general y original, como una forma específica de ser del hombre capaz de dar sentido y finalidad a sí mismo y al universo, se convierte en consciencia íntima y personal.

En el binomio inseparable pensamiento-lenguaje existe un pequeño pero problemático detalle que no provoca mayor conflicto dentro de la comunicación objetiva, pero sí en la comunicación subjetiva o personal, pues se convierte en una limitante más que una herramienta, ya que el lenguaje convencional es un tipo de comunicación poco confiable. “Su inautenticidad consiste en el hecho de que el lenguaje es un producto civil, social y por tanto, objetivo; puede ser utilizado por todos, y en su comunidad de uso radica la imposibilidad de expresar por su medio lo inefable”⁹⁶.

El lenguaje de que me sirvo para vestir mis sentimientos es el lenguaje de la sociedad en que vivo, es el lenguaje de aquellos a quienes me dirijo; las imágenes mismas, los conceptos de quienes me oyen, pero la savia vivificante que sube desde mis raíces, esa savia que no se ve, esa es mía.⁹⁷

En el pensamiento de Unamuno existe una diferencia puntual con respecto a la relación que existe entre el concepto de consciencia y el de pensamiento-lenguaje, que comúnmente se puede tomar como conceptos que tienen una relación de correspondencia significativa; sin embargo, don Miguel confiere a la noción de consciencia un sentido existencial y humano, en donde tiene más peso el sentimiento y la voluntad que la inteligencia, aunque paradójicamente se necesite al pensamiento-lenguaje como manera de manifestarse.

La consciencia, se ha dicho en múltiples ocasiones en este trabajo, no comienza, ni termina con la razón o el pensamiento, es un determinante, como lo es también la voluntad, los sentimientos y las

⁹⁶ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, p. 176.

⁹⁷ Miguel de Unamuno, “El secreto de la vida”, *Obras selectas de Miguel de Unamuno*, p.246.

pasiones, los cuales se encuentran limitados por el convencionalismo; por lo que el lenguaje social se encuentra imposibilitado de develar el conocimiento total y auténtico de la consciencia en la dimensión existencial, según afirman algunos filósofos existencialistas como Sartre, que anhela una existencia como una entidad pura. A Unamuno no le interesa plantear el problema de la autenticidad de la existencia como tal, más bien traza múltiples intentos a lo largo y ancho de toda su obra por comprender al hombre como persona y su relación con los otros, que no es perder su ser, sino coexistir y convivir en un hacerse simultáneamente.

Muy a pesar de sus limitantes, el lenguaje no puede ser desterrado, porque la palabra es el instrumento de la revelación personal, “pues aún cuando las palabras de Unamuno se dirigían a un grupo, a una comunidad, a una masa, no tenían carácter público o social, sino siempre personal [...]”⁹⁸. Encontramos dos puntos contrapuestos en este respecto: el lenguaje, y más aún la palabra, pues encubre y miente, pero también es el instrumento, la mediación con la que el hombre tiene la capacidad de vaciamiento. Por las palabras podemos convertirnos o destruirnos, perdernos o salvarnos.

Es inevitable caer en el tema del lenguaje y su capacidad de develar o encubrir el ser del hombre, porque Unamuno no puede dirigirse al tema de la persona si no pasa antes por el de la consciencia y, más allá del lenguaje, por el tema de la comunicación. Ahora bien, teniendo conocimiento de cómo aborda nuestro autor el tema sobre la relación de estos dos conceptos, podemos avanzar en la comprensión de la persona, y en general, en la cuestión de la personalidad. Don Miguel hace caso omiso al problema del lenguaje en sentido filosófico y prefiere concentrarse en una preocupación que tiene que ver con el hombre, pero visto como persona. Si bien, abandona el problema del lenguaje, no renuncia al lenguaje como tal, sobre todo como medio, como instrumento de observación de la propia existencia.

2.2.2 Silencio y ramplonería

El reposo es silencio, sí, y el silencio y sólo el silencio es reposo. Pero no ya el silencio ambiente el que a uno le hacen los demás, sino el silencio íntimo, el que uno hace a los otros. No es el silencio pasivo, sino el activo. ¡Poder callarse!⁹⁹.

⁹⁸ José Ferrater, *Unamuno. Bosquejo...*, p. 102.

⁹⁹ Miguel de Unamuno, “El reposo es silencio”, *Monodialogos*, p. 141.

¿Acaso existe la posibilidad de callarse? Quizá callarse ante los demás, pero ¿cómo callarse ante uno mismo? El silencio no supone la ausencia o agotamiento de la palabra expresada al exterior; más bien, es fundamento y origen de la voz interior y todo lo que hay como voluntad, razón y sentimientos que por dentro se activan. Sólo el silencio íntimo posibilita escuchar esas voces que chocan una contra otra, en ese “¡poder callarse!” Para poder escuchar-se es necesario el silencio, pues renueva la palabra y al hacerlo la crea y recrea.

Hay veces en que he deseado –así Dios no me castigue por ello– quedar pronto sordo y ciego y dotado de una voz dominadora como el trueno, resonante por sobre la gritería de las más encrespadas muchedumbres, y hablar, hablar y hablar, reposada y fuertemente, palabra a palabra, con acento señorial, y que vayan cayendo mis dichos, mientras en medio del chillar de las gentes me envuelve y protege el santo silencio.¹⁰⁰

Es necesario quedar sordos y ciegos, no escuchar, no ver, que sólo quede la voz y que ésta se desvanezca cuando uno se cansa de hablar y entonces encontrar ese santo silencio, “ese *poder callarse*”, no por falta de ideas o pensamientos, sino porque hay cosas que no se pueden decir y entonces lo mejor es el silencio. Esta inquietante negación de los sentidos muestra que es necesario detenerse por un momento para poder escuchar lo que dice el corazón, es viajar hacia una dimensión interna, para renovar, para aclarar, para sentir aún más allá de los sentidos, el sentido de la vida.

Unamuno encuentra en el silencio la libertad: como “las aves enjauladas son las que cantan a la libertad”¹⁰¹, sólo en silencio se piensa y se siente la libertad de ser, que radica según Unamuno en no perder nunca su propia voz, que por ser propia, concreta e individual es única y original.

La ramplonería consiste en lo contrario, en hablar rarezas simples sin poder parar, sin poder callarse, perder su propia voz, hacerse pasivo y esclavo de los demás. Unamuno cuenta la historia del poeta que se hizo crítico: “Él luchó, saltó al campo llevando en su mano el corazón, cantando a la esperanza. Se presentó poeta y la gente le dijo “tú ¿y qué nos importas tú?”, el pobre poeta se encerró a leer libros viejos y ahogando sus íntimos sentimientos, volvió cantando a los viejos cosas viejas al estilo viejo y entonces fue admitido, ahogándole lo que en él había de poeta”¹⁰². La ramplonería suprime la voz libre, activa, creativa, por hablar y escuchar cosas simples y superficiales. El silencio viene a ser la reconstrucción de la voz del poeta que trae el corazón en la mano y que viene a decir cosas nuevas mostrando su libertad.

¹⁰⁰ Miguel de Unamuno, “Ramplonería”, *Soledad*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1962, p. 16.

¹⁰¹ Miguel de Unamuno, “El reposo es silencio”, p. 143.

¹⁰² Miguel de Unamuno, “Ramplonería”, p. 17.

El silencio tiene entonces un sentido y una función: la de luchar por liberarse a sí mismo. La renovación de la voz es una lucha contra la ramplonería, hacer que nos reconozcan y nos admitan como individuos, en nuestra plenitud. Pese a este sentido positivo de que el silencio es camino hacia la libertad, también nos demuestra algo más profundo.

El silencio también habla, o mejor, hace hablar. No se trata de que haya una comunicación silenciosa, cuando sobran o faltan las palabras, sino de algo mucho más decisivo: la experiencia del vacío y la lucha con lo que se sustrae, es el manantial del que mana la palabra.¹⁰³

El silencio es suspensión de la palabra y, por tanto, renovación: revela el vacío, la finitud del hombre frente a la infinitud del Universo y con esto su miseria, que le hace descubrir su estado esencial: estar solo en su unidad y su individualidad, que no hay otro como él y que sólo a partir de sí mismo y de su sentido de propiedad se toma como sujeto y objeto de comprensión.

2.2.3 Soledad existencial

Para este apartado es básico tomar como referencia el ensayo que don Miguel escribe en 1905 titulado *Soledad*, en donde plantea el problema de la soledad de una manera viva, clara y en el que desarrolla su noción de consciencia del hombre desde su sentido simple, básico y primario, hasta el trascendental. Para captar el concepto de soledad es menester complementar con obras literarias como sus novelas, su poesía, incluso con su dramática, pues en ellas se expone el problema desde distintos ángulos. En *Del sentimiento trágico de la vida* hace énfasis en la paradoja de la soledad: “estar solos es estar con uno mismo”, es decir, no existe una soledad absoluta, siempre que haya consciencia, por muy distante que esté un hombre de la sociedad, le queda por lo menos su consciencia. En *Don Sandalio, jugador de ajedrez*, recuerda a Robinson Crusoe, ese hombre que vivió más de 20 años en soledad, aprendió a ser su única compañía a través de sus recuerdos, sus conocimientos, su educación y su religión que le enseñaron lo valioso de su propia existencia alejada. El tema de la soledad implica necesariamente la cuestión sobre la comunicación, es por eso que en su ensayo *Soledad* expone la única manera de lograr una comunicación verdadera y auténtica, que es precisamente estando a solas, huyendo del hombre y alejándose de la sociedad.

Unamuno tiene una razón muy poderosa, que sigue de cierta manera la idea platónica, de que el amor es deseo y posesión de lo amado, que sólo se puede asimilar cuando eso que se pretende poseer está lejos. Así, el hombre al huir de la muchedumbre, al extrañarla, puede amarla. “El amor

¹⁰³ Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, Ed. Trota, Valladolid, 1996, p. 36.

puede vivir de recuerdos y esperanzas; el odio necesita realidades presentes”¹⁰⁴. El que no se aleja de la sociedad, termina odiándola. Y se puede ilustrar esta frase con su relato *Abel Sánchez*, texto considerado un “quirófano existencial”, donde Joaquín Monegro es un hombre destinado a odiar y a envidiar a Abel Sánchez –mismo que es enemigo dentro de la realidad espiritual de Joaquín–, pero amigo en la vida cotidiana. Joaquín pudo alejarse de Abel, pero el gran odio que sentía por éste lo obligaba a estar cerca hasta el último día de su vida.

En el artículo “El secreto de la vida”, don Miguel expone el problema de la comunicación, la cual no se limita al lenguaje, pues sólo el dolor, el amor y la compasión son capaces de llegar a esa comunicación verdadera y auténtica que es inefable y sólo transmisible por medio de la capacidad de procurar la soledad.

Sólo la soledad nos derrite esa espesa capa de pudor que nos aísla a los unos de los otros; sólo en la soledad nos encontramos; y al encontrarnos, encontramos en nosotros a todos nuestros hermanos en soledad. Créeme que la soledad nos une tanto cuanto la sociedad nos separa.¹⁰⁵

En la soledad el hombre, no sólo se conoce y se ama verdaderamente a sí mismo, sino que la soledad construye la única puerta, el único lenguaje para comunicarse con Dios, porque es el estado en donde no existen secretos, el hombre es realmente auténtico y libre en una plenitud de consciencia. Don Miguel no afirma en vano que “la soledad es estar con uno mismo”, pues fundamenta a través del diálogo la forma en que se manifiesta esa consciencia plena y verdadera.

No hay más diálogo verdadero que el diálogo que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas.¹⁰⁶

El “monodiálogo” –neologismo de la autoría de Unamuno– se refiere al diálogo que uno entabla consigo mismo y que es manifestación primaria de la propia existencia por ser acto de conocerse, amarse, desearse, pensarse y hacerse que determina la construcción de la persona, es decir, a la construcción ontológica que permite el conocimiento y reconocimiento de uno mismo al crear el escenario íntimo del hombre, en ese “poder callarse”, para reflexionar o meditar lo que siente su cuerpo, lo que quiere su voluntad, lo que apasiona su espíritu, lo que piensa y la manera de como cada una de esas partes se contradicen en un perpetuo diálogo íntimo.

¹⁰⁴ Miguel de Unamuno, “Soledad”, *Soledad*, p. 31.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰⁶ *Idem.*

El ¡conócete a tí mismo! tiene como materia prima el silencio y la soledad que da cabida al diálogo inagotable de los elementos de la consciencia –razón, voluntad, pasiones, sentimientos, temporalidad, espacio – que son contradictorios entre sí. Se habla entonces de una soledad capaz de engendrar una consciencia personal a partir de su propia circunstancia, de su tiempo, de sus creencias, etc. Capaz de percibir su propio rostro: con su fealdad o belleza, con sus habilidades o sus torpezas, asimilando y sintiendo los sucesos de su vida, como viéndose a través de un espejo, imaginando y creando su ser.

Unamuno entiende la noción de soledad como un estado permanente del ser del hombre desde el momento en que se sabe y se siente solo a pesar de vivir en sociedad. Sin embargo, este sentimiento, que puede ser de melancolía pues por un lado se encuentra el amor y por el otro el dolor, dan sentido, finalidad y propósito a toda existencia consciente, por los cuales surge la verdadera comunicación.

Y este sentimiento de la más profunda soledad, de encontrarse uno solo en el mundo, de ser el único espíritu que habita en él, este sentimiento es lo que más inmensa melancolía da a ciertos solitarios y a la vez más profundo sentido a cuanto dicen y hacen.¹⁰⁷

2.2.4 El solitario

Sólo cuando el hombre toma la soledad como el estado radical de la consciencia, y no como mero concepto o estado de ánimo, es cuando reconoce su importancia y valor, entonces es capaz de verse desnudo sin que el pudor ruborice su alma, sin tener miedo a sentir, a pensar y a ser. Por eso es que en soledad, el hombre encuentra su auténtica, real y verdadera¹⁰⁸ libertad, la cual es negada cuando esa soledad es limitada por lo que impone la sociedad.

Nace un problema que no sólo vislumbró Unamuno, sino que involucró a la corriente existencialista, se trata de la cuestión de la autenticidad, que en el rector salamanquino, a diferencia de otros autores que pensaron que el hombre nunca llegaría a ser plenamente auténtico, éste consideró como punto de partida que la soledad es el único estado de la consciencia del hombre que le permite ser en su plenitud: libre y auténtico; sólo desde sí mismo puede pensar, sentir y decir lo que no se atrevería a decir en sociedad, porque en ella el hombre suele mentir y fingir.

¹⁰⁷ Ibid., p. 42.

¹⁰⁸ La realidad verdadera del hombre es la consciencia, de aquí que Unamuno compara casi idénticamente a la persona y al personaje, pues comparten una realidad existencial.

Ambos momentos son tajantemente opuestos: si en la soledad el hombre es libre, en sociedad suele ocultarse, de aquí que don Miguel deduce que la sociedad separa a los hombres, aunque físicamente estén cerca unos de otros, encuentra en la sociedad y en el bullicio la imposibilidad de la comunicación, el hombre que no aprende y disfruta estar solo, no podrá entender al otro, no podrá abrir su corazón, su mente, su pensamiento y será un ser impenetrable, se hace como los crustáceos con el hueso por fuera y la carne por dentro. Siempre usando su dureza y fortaleza para impedir que lo conozcan. “Así sucede en realidad; todos somos pobres cangrejos encerrados en dura costra”¹⁰⁹. Y en este sentido, Unamuno declara que “los hombres somos impenetrables”.

La tesis del vasco acerca de la soledad es una propuesta, una invitación de actitud, de *labor*, casi como un oficio y una profesión. El solitario es el que huye de la sociedad, el que se sumerge en el desierto de su intimidad y desde ahí puede escuchar sus pesares y los de los demás, adquiriendo la capacidad, la habilidad, la sensibilidad, incluso, la técnica para detectar las quejumbres de la muchedumbre. El quehacer del solitario es conducir, no como líder o guía, sino como influencia, como ejemplo de vida, la cual no es pasiva ni pacífica; sino activa y de lucha, de quebrantamiento, de choque de espíritus para sacar y dar a luz, cada uno, su verdadero ser.

No me gusta rozar con las gentes, sino chocar con ellas; no quiero irles de soslayo y pasarles tangencialmente, sino irles de frente, y si es posible, partirlas por el eje. Es como mejor se las sirve. Y, para prepararse a esta labor, no hay mejor que la soledad¹¹⁰.

La propuesta de Unamuno es que el hombre sea solitario, que tome a la soledad como forma de ser, de existir, de vivir; sólo así obtendrá el verdadero sentido del Universo, el verdadero sentido de la existencia. Pues de nada le sirve vivir en sociedad si no se entiende ese nosotros, del cual forma parte el yo. “En la soledad y sólo en la soledad, puedes conocerte a tí mismo como prójimo, y mientras no te conozcas a tí mismo como a prójimo, no podrás llegar a ver en tus prójimos otros yos”¹¹¹.

Sin el esfuerzo por procurar la soledad, el hombre no estaría capacitado, ni siquiera podría pensar en esa primera persona del plural, en ver, como bien dice Unamuno, en mi yo a los otros yos. El solitario no es guía, dice don Miguel, porque un guía lleva a la batalla. No, el solitario es un ejemplo

¹⁰⁹ Miguel de Unamuno, “Soledad”, p. 39.

¹¹⁰ Ibid., p. 40.

¹¹¹ Ibid., p. 32 y 33.

¿de qué? De cómo el hombre se hace persona, de cómo el hombre al hacerse persona se ama, siendo capaz de amar y compadecer a los demás, como si se amara y compadeciera a sí mismo.

Un solitario, un verdadero solitario, es el que se pone a bailar en medio de la plaza humana y a la vista de sus hermanos todos, al son de la música de las esferas celestiales, que él sólo, merced a la soledad en que vive, oye¹¹².

El solitario de oficio tiene el deber de romper las costras de los demás desde fuera, chocando contra ellas, pero la de él debe ser reventada por sí mismo, desde dentro. Y de aquí el gran valor que Unamuno reconoce al solitario, porque abre su piel desde su interior para dejar fuera de sí sus propias vísceras, de aquí que el vasco mencione que su pensamiento es de cierta manera quirúrgico. El solitario demuestra gran valor y fortaleza, se aleja de los pudores, de las hipocresías y se presenta en la plaza pública bailando y cantando solo, así logra escuchar en el silencio el murmullo del misterio del Universo.

La soledad nos cura enseñándonos a resignarnos a nosotros mismos y aceptarnos tal y como somos y a perdonarnos nuestras propias faltas [...] [...] es también esta miserable vida social en que nos juntamos para huir cada uno de sí mismo lo que nos hace buscar fuera de nosotros mismos, en una norma social y colectiva, el fundamento de nuestras buenas acciones. Y por eso es por lo que la soledad nos enseña a ser buenos de verdad y nos lo enseña la verdadera soledad, esa soledad que podemos conservar aun en medio del bullicio de las muchedumbres, y no recogiéndonos y encerrándonos en nosotros mismos, sino derramándonos en ellas.¹¹³

2.2.5 La muerte como soledad absoluta

Porque los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo y la muerte es la suprema soledad.¹¹⁴

Es justo abrir un paréntesis, sólo como necesidad conceptual y tratar la noción de la soledad en dos sentidos: el concreto, al tomar a la soledad como estado básico de ser hombre que se puede llamar **soledad existencial**¹¹⁵ –que se analizó en el inciso anterior–; el segundo, es el que se refiere a un sentido trascendental, es la suposición y figuración que Unamuno hace de la muerte, no como aniquilación, más bien como la transición a la vida espiritual garantizada por Dios, que Julián Marías llama **suprema soledad**.

¹¹² Ibid., p. 38.

¹¹³ Ibid., p. 48-49.

¹¹⁴ Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, p. 42.

¹¹⁵ Los términos de **soledad existencial** y **radical soledad** son un recurso que se utiliza en esta investigación al descubrir que Unamuno toma el concepto de soledad en estos dos sentidos. El primero se encuentra en *Del sentimiento trágico de la vida* a lo largo del texto y en el ensayo *Soledad* y del segundo, se tomo de la investigación de Julián Marías en su libro *Miguel de Unamuno*.

Para manejar el concepto de “suprema soledad” podemos recurrir a la poesía para esbozar esa extraña realidad que es morir. De donde surge la idea de que los hombres viven juntos y se acompañan en los momentos más importantes de su vida, pero en la muerte cada uno tiene su propia experiencia, que es radicalmente propia e intransmisible. La muerte es la suprema soledad, pues no existe certeza de lo que es morir o de lo que se siente morir.

Unamuno dibuja la muerte en sus novelas, no tanto para conceptualarla, sino para experimentarla y aprehenderla, algunos de sus críticos argumentan que la novela unamuniana es el laboratorio de la muerte, como sucede en *Paz en la guerra*, donde se acerca a la muerte en sentido figurado como la nada, la inconsciencia, con la que se puede encontrar otra realidad, “no como aniquilación de sí mismo sino de los demás y por tanto soledad absoluta”¹¹⁶. En donde morir no es dejar de ser, sino más bien quedarse solo, el mundo se termina para el que muere, donde existe un total reposo, en el sentido de que deja de sentir y, por tanto, de sufrir. Y en *La tía Tula*, al narrar la muerte de Rosa (hermana de Tula) y Manuela (la criada), aparece explícita la alusión a Dios como trasfondo de la muerte, pues da sentido a la soledad radical, ya que no se aniquila la vida, sino que trasciende gracias a la idea de Dios; a partir de esto, se hace comprensible la muerte y la soledad, pero no la aniquilación total.

Pero aún hay más: esta supresión absoluta de la circunstancia, esta soledad del hombre mismo, del *quién* de cada cual, pondría al descubierto lo que para el hombre es constitutivamente latente: el fundamento mismo de su existencia y de su ser personal, aquello que por hacerme ser ya no puede ser en mi vida, sino que me trasciende y me es inaccesible: Dios. En la radical soledad se manifestaría al hombre el supuesto ontológico de su propia realidad¹¹⁷.

Se dice con frecuencia que don Miguel se refugiaba en la poesía para poder explicar eso que con la razón no podía ni siquiera articular, tan claro como esta “radical soledad”, término que utiliza Julián Marías para referirse a lo que Unamuno llama suprema soledad, que él mismo esboza y plasma tratando de dar respuesta, a manera de esperanza, para retratar el misterio sobre la consciencia del hombre subordinada a la muerte. La soledad, que aquí llamamos existencial para poder diferenciarla de la suprema o radical, es sólo una posible muestra a mínima escala de lo que le espera al hombre en la muerte. La soledad es, como dice Julián Marías, su propia realidad, lo más real, auténtico y verdadero que tendrá el hombre. La muerte es un tema obligatorio en el pensamiento de Unamuno; sin embargo, será analizado en páginas posteriores desde otra dimensión.

¹¹⁶ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 206.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 211.

2.3 De la soledad hacia el egotismo

Un artículo que continúa con esa misma idea sobre la soledad como labor de dignificación y ejemplaridad se publicó en 1915 y fue titulado “¡Ensimímate!”¹¹⁸, aquí se proyecta de manera brevísima la importancia de la *soledad* como forma de vida a través de dos momentos claves que funcionan como un dinamismo en la consciencia de existencia, en su estado básico que es el yo, hacia el origen de la persona, y como auto-comprensión a través del ensimismarse y del enajenarse. “¡Ensimismarse es meterse en uno mismo, y enajenarse es irse a lo ajeno, salirse de sí!”¹¹⁹.

Ambas labores se conjugan en la consciencia del hombre y explican la cuestión de la comunicación, mostrando que es el único recurso, origen y posibilidad de que este se conozca y se sienta a sí mismo, ya sea diferenciándose en la primera persona del singular, o confundándose en la primera del plural.

Ándate con cuidado no vaya a ser que de tanto ensimismarte acabes por enajenarte [...] porque en efecto ensimismarse es meterse en uno mismo, y enajenarse es irse a lo ajeno, salirse de sí y en más corriente sentido, volverse loco¹²⁰.

Unamuno durante todo el artículo mantiene una problemática, un tanto peligrosa, sobre los límites y la relación entre el yo y el nosotros, que contribuyen en la construcción e integración de la consciencia de existencia. El pensamiento del vasco, no se nos olvide, es básicamente dialéctico, dramático y teatral, en el sentido de que presenta a sus opuestos en una constante conversación, en la cual cada uno de sus elementos son de igual importancia, pues faltando uno, la dinámica no tendría sentido ni existencia. Nuestro autor entiende por *ensimismamiento* la proyección y la entrega a ese mundo infinito de la intimidad. Por otro lado, opone a este concepto el de *enajenamiento* que es, según el vasco, la proyección y entrega al mundo social. En esta dialéctica, como en todas las que presenta don Miguel, no hay cabida a una reconciliación de contrarios, sino una lucha constante y permanente.

Existe el mismo planteamiento que en *Soledad*, al decir que el solitario es quien puede mostrar su ser de manera transparente y que es capaz no sólo de mostrar-se sino de hacer mostrar a los demás su propio ser, a manera de invitación, de ejemplo. Y en “Ensimímate” afirma que es tan inútil un ejercicio de ensimismamiento que no llegue a la enajenación, como toda enajenación que no se

¹¹⁸ Miguel de Unamuno, “¡Ensimímate!”, *Monodialogos*, pp. 21-26.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹²⁰ *Idem.*

someta a un ensimismamiento. El solitario al que se refiere Unamuno, no es el ermitaño que huye desfavorido del nosotros, sino que aún en ese nosotros logra darse un espacio y un tiempo para reflexionar quién es y a dónde quiere llegar, para afirmarse en el estado básico e individual de su yo. Pero dice, ¡cuidado!, puede ser que de tanto ensimismarte acabes por enajenarte. Por el contrario, el hombre que vive sólo para los demás, que su estado constante sólo se sitúa en lo ajeno, es muy posible que pierda su consciencia, que se vuelva extraño para sí mismo y termine en preocuparse más por lo de fuera que su vida íntima. Don Miguel, en su *Diario Íntimo*, pinta con palabras esa dinámica que mantiene la consciencia desde el ensimismamiento a la total pérdida de sí mismo:

Yo recuerdo haberme quedado alguna vez mirándome al espejo hasta desdoblarme y ver mi propia imagen como un sujeto extraño, y una vez en que estando así pronuncié quedo mi propio nombre, lo oí como voz extraña que me llamaba, y me sobrecogí todo como si sintiera el abismo de la nada y me sintiera una vaga sombra pasajera. ¡Qué tristeza entonces! Parece que se sumerge uno en aguas insondables que le cortan toda respiración y que disipándose todo, avanza la nada, la muerte eterna.¹²¹

Se liga a esta explicación del concepto de consciencia del yo la noción del Egotismo, que significa *darse a sí mismo*, del cual Unamuno realizó una defensa constante diciendo, en *Del sentimiento trágico de la vida*, que no sólo es una manía o costumbre por hablar desde sí mismo sino una manera de acercarse directamente a sus lectores, pues no se puede hablar del hombre prescindiendo de él.

Pero Unamuno opone radicalmente el concepto de *egotismo* al de *egoísmo*, diciendo de éste último que es el yo satánico, el yo presuntuoso, el yo insoportable, el yo que defiende su dinero, sus propiedades, sus ideas y deja que le pisoteen el yo propio, porque le molesta tanto como el nosotros. El egotista es el solitario por oficio y pone su yo delante de todo, desarrolla la capacidad tanto de desnudar y confiar su alma, como de hacer desnudar el alma de los otros. El egotista habla de sí mismo, pero no por presunción, sino para mostrarse con las entrañas de fuera, rompiendo su propia costra dejando ver su fealdad o su belleza, su bondad o maldad, no por fama o exhibicionismo, sino para mostrar el yo de cada uno de nosotros a manera de espejo, de reflejo, lo cual tiene una finalidad clara: ¡conócete a tí mismo!, es el imperativo socrático y el mandamiento de los cristianos ¡ama a tu prójimo como a tí mismo! Cerrando así un círculo, pues el que no se conoce, no es capaz de amar-se y el que no es capaz de amar-se a sí mismo, no puede amar a su prójimo, es decir, no hay posibilidad de comunicación verdadera.

¹²¹ Miguel de Unamuno, *Diario Íntimo*, p. 36

Esa comunicación verdadera entre los hombres por medio del conocimiento y el amor propio que se despliega al prójimo, lo explica a través de una comparación, en donde los hombres son como edificios lejanos en un desierto y que al profundizar más allá de los senderos, teniendo cada uno su propio sentimiento y conocimiento de sí mismo, lo filtra muy debajo de la tierra en lo más profundo en una comunidad.

El egotismo es una tierra común a los hombres todos. Sobre nuestros espíritus se extiende un sólo y mismo Dios, vasto y azul, pero bajo nuestros espíritus se extiende un sólo y mismo tenebroso Yo, un inmenso común Yo, que es un Nosotros. Y es más fácil llegar a nuestros prójimos por debajo de tierra, por el Yo común, que penetrar en ellos por encima del cielo, por Dios.¹²²

Aún encerrados los hombres en sí mismos, la posibilidad de conocerse y de comunicarse es mayor cuando se reconoce ese Nosotros, cuando se pone en el mismo plano, en esa primer persona del plural, a los que son iguales, comunes a uno mismo y los hace sus hermanos, su prójimo.

Cuando ensimismándote te adentras en tí mismo y avanzas por tus tenebrosas íntimas galerías del alma, no sabes cuando has salido de tu subsuelo espiritual para entrar en el de tu vecino. Bajo tierra como sobre el cielo, dentro de ti como fuera de todos, es todo común. Ensimímate pues para enajenarte¹²³.

La soledad existencial, de la cual parte Unamuno, es la única forma de pensar-se, sentir-se y querer-se cuyo único camino es, mediante el diálogo interior, muy presente en sus novelas, artículos, ensayos y poemas, para mostrar sus vivencias y experiencias en la constitución de su propia personalidad. El egotismo del que presume nuestro autor es la herramienta para mostrarse no en el Yo puro y solitario, sino en el Nosotros del cual todos los hombres son partícipes.

2.3.1 Monodiálogo

¿Monólogo? Así han dado en decir mis [...], los llamaré críticos, que no escribo sino monólogos. Acaso podría llamarlos monodiálogos; pero será mejor autodiálogos, o sea diálogos consigo mismo. Y un autodiálogo no es un monólogo. El que dialoga, el que conversa consigo mismo, repartiéndose en dos o en tres, o en más, o en todo un pueblo, no monologa. Los dogmáticos son los que monologan y hasta cuando parecen dialogar, como los catecismos, por preguntas y respuestas. Pero los escépticos, los agónicos, los polémicos, no monologamos. Llevo muy en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil, para poder vivir de monólogos. Job fue un hombre de contradicciones, lo fue Pablo, y lo fue Agustín, y lo fue Pascal, y creo serlo yo¹²⁴.

¹²² Miguel de Unamuno, “¡Ensimímate!”, p. 23.

¹²³ Ibid., p. 26.

¹²⁴ Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, p. 22.

El monodialogo es efectivamente una conversación con uno mismo, pero en la que se enfrentan las oposiciones de una misma consciencia. Unamuno habla de la división entre uno o dos o todo un pueblo, pero en la intimidad espiritual de una sola persona, es una conversación hacia dentro; muchas veces ni siquiera es expresado a los demás, no lleva orden, se combinan los sentimientos con las voluntades y los pensamientos, provocando una verdadera tensión interna, de aquí que él mismo se conciba como agónico, en perpetua lucha. Opuesto al monodialogo del rector salmanquino, que cuestiona sobre la razón buscando respuestas en la vida y habla sobre la vida buscando las respuestas en la razón, se encuentra el monólogo, que es propio de los dogmáticos: para los que sólo hablan desde la fe y se dan respuestas de fe, quienes sólo se hablan desde la razón y se dan respuestas de razón.

Don Miguel toma al monodialogo como parte de su propia personalidad, que se ve reflejada en su pensamiento y que va más allá de ser un recurso literario o de investigación filosófica, pues tiene como propósito llegar al subsuelo de la consciencia, es la oportunidad que tiene el hombre de reflexión viva y de desahogo, como el taller donde la consciencia se forma y se crea como persona, como consciencia moral, pero más importante, como consciencia existencial, saber quién soy y lograr el propio reconocimiento.

Esta actitud de lucha, de agonía, de contradicción a través de los monodialogos, los podemos encontrar en su producción literaria, en artículos y ensayos que toman esa forma dramatizada, que no es un estilo o una corriente propiamente dicha, sino una actitud, una forma de ser. Vale decir que algunos de sus críticos en el campo filosófico como Julián Marías, Poncela y Ferrater Mora afirman que la novela es usada por Unamuno como método o como laboratorio de la vida y la existencia del hombre, ya que logra mostrar los estados de consciencia de sus personajes como viéndolos por dentro, explorándolos. Don Miguel, en diversos escritos, argumenta que su pensamiento, que su filosofía es quirúrgica, porque al igual que un médico abre el cuerpo para examinarlo, él abre la consciencia para saber qué hay dentro de ella y así poder entender su ser, su existencia.

Este capítulo cierra con este tema del monodialogo, precisamente porque es el modo de cómo el hombre, a través de la consciencia y el lenguaje, muestra el alma en una charla entre el pensar y el sentir, expresando lo que alma y cuerpo quieren y sienten, creando su propio camino “¡Yo, yo, yo, siempre yo! –dirá algún lector– ¿Y quién eres tú? Podría aquí contestarle con *Obermann*, con el

enorme hombre Obermann: Para el Universo nada, para mí todo. Se afirma con seguridad “Yo soy mi todo, para mí toda mi existencia, toda mi historia es mía y para mí, todo mi devenir”¹²⁵. El egotismo se encuentra presente en esa exageración por afirmar el Yo, un Yo que está siempre expuesto a la muerte y mientras esté vivo, es decir, consciente, seguirá hablando y reafirmandose como existiendo.

Con el fin de ilustrar, o como diría don Miguel, “ejemplificar” los conceptos anteriores y la trama con la que se teje la vida y existencia del hombre, es menester tomar en este punto algunos relatos, pues en ellos muestra una vía de acceso a la existencia y la personalidad por su carácter de fidelidad a la vida íntima del hombre, que es de alguna manera la continuidad de esa dinámica que utiliza Unamuno en toda su obra, porque los artículos, los ensayos, están hechos a manera de drama, de dialéctica, las novelas tienen esta capacidad imaginativa y creativa de fingir la vida del hombre donde el monodílogo se presta para suscitar este efecto dramatizante, que pretende acercarse a la meditación filosófica¹²⁶.

Unamuno, en sus novelas, hace efectiva la vida de los personajes porque comparten con el hombre de carne y hueso una realidad: la realidad íntima que es la verdadera, la auténtica; es la realidad sustancial de la vida como creación, como sueño, como obra.

Parece contradictorio que Unamuno se concentre en el aspecto íntimo y existencial del hombre, cuando en un inicio se había dicho que el punto de partida es el hombre de carne y hueso, pero esto sólo sucede cuando no se acaba de comprender que para nuestro autor el hombre es indivisible, que es uno solo: carne, hueso y consciencia, ya que el dolor lo sufre tanto el cuerpo como el espíritu –el primero es tangible, es cosa por lo que de él se encarga la ciencia, incluyendo a la *psiqué*–, sin embargo, ¿cómo examinar la existencia, la consciencia de ser, la voluntad, los sentimientos de ese hombre que come, que enferma, que vive, que existe? Unamuno tiene el don y la formación más en la creatividad artística que en un pensamiento sistemático, por lo que tiene la capacidad de explicar,

¹²⁵ Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico...*, p. 15.

¹²⁶ Julián Marías en *Miguel de Unamuno*, capítulo IV argumenta –quizá para justificar a Unamuno– que la filosofía actual a la que pertenece el vasco toma como método a la novela en sentido fenomenológico, para acercarse al ser mismo de la persona y conocer cómo es en sí. También realiza la diferencia tajante entre novela psicológica que surge a la par de la novela unamuniana o personal. La primera quiere reflejar los estados de ánimo, patologías psicológicas de un personaje con una situación y una circunstancia, pero vistos de manera objetiva, desde afuera; mientras que la segunda, la de don Miguel pretende mostrar la personalidad del hombre, su ser mismo, su vida auténtica y verdadera. Para Unamuno lo verdadero es lo que hay dentro del hombre, lo de fuera es una máscara, una farsa.

de ilustrar su pensamiento y su sentimiento sobre la vida y lo plantea en su obra que lo caracterizó como un filósofo literario y como un literato filósofo, a partir de esto nuestro autor logra explicar el sentido vital del hombre.

En la novela quiere aprehender la esencia de la vida y evita al mundo que la oculta, que la encubre, y es por eso que crea un mundo interior, una temporalidad subjetiva y por ello presenta a sus personajes con una historia, con una circunstancia ya dada, no hay necesidad de hacer explícita esa vida porque su finalidad es otra. Se sirve del monodílogo por ser el medio en que el hombre encuentra su propia liberación y logra penetrar en la vida íntima y auténtica de sus personajes: seres tomados de la cotidianidad, seres grises por fuera, que intentan pintar su panorama íntimo. En el relato, los personajes se presentan en una infinita conversación interior y muchas veces no logran decir todo lo que sienten y piensan, siempre algo queda: el misterio de la existencia.

Por primera vez, en 1917, Unamuno hace su intento por tomar el secreto de la existencia, y aún más el de la personalidad, por medio de su personaje principal, Joaquín Monegro del relato *Abel Sánchez, una historia de pasión* y que Julián Marías le adjunta el subtítulo: *El fondo del alma*, precisamente porque muestra la verdad íntima de su protagonista que contiene la trama de su relato. Presenta el alma desnuda de Joaquín omitiendo casi por completo el mundo, lo único que importa es el fondo de su alma, que es guiado, gobernado por una pasión incurable, una pasión que no es transitoria sino que forma parte del ser mismo de Joaquín: el odio. Así lo describe el propio personaje al final del capítulo III:

Con el día y el cansancio de tanto sufrir volviómela reflexión, comprendí que no tenía derecho alguno a Helena, pero empecé a odiar a Abel con toda mi alma y a proponerme a la vez ocultar ese odio, abonarlo, criarlo, cuidarlo en lo recóndito de las entrañas de mi alma. ¿Odio? Aun no quería darle su nombre, no quería reconocer que nací, predestinado, con su masa y con su semilla. Aquella noche nací al infierno de mi vida¹²⁷.

Esa noche Joaquín reconoció ante sí mismo un sufrimiento que traía desde la cuna y que se hace presente con mayor énfasis por el amor que siente por Helena, por quien decide cultivar ese odio hacia su amigo Abel y ahora ya no puede dar marcha atrás. Efectivamente, nació al infierno de su vida consciente porque acepta esa forma de ser y, lo más importante, decide vivir en el odio, decide ser odio vivo y latente.

¹²⁷ Miguel de Unamuno, *Abel Sánchez, una historia de pasión*, Espasa-Calpe, Colección Austral, México, D.F., 1992, p. 28.

“Y esto revela que siente a su odio como su propia realidad, como un momento ontológico que lo constituye”¹²⁸. Para Unamuno la personalidad es lo que constituye al hombre en su ser y esa forma de ser o no ser está en él desde que nace, pero tiene que ir descubriendo y aceptando para poder vivir con ella. Así, Joaquín nació con la estrella del odio, pues vivió y existió como un ser odioso, como parte de su misma sustancialidad y no como accidente ni efecto de una situación o de un estado de ánimo que pueda interpretarse como un problema psíquico o patológico que tenga cura, por el contrario, el vasco muestra en este relato que los problemas de la personalidad son incurables. Cuántas veces Joaquín intentó por medio del amor olvidarse de Abel y se casó, tuvo una hija, se refugió en Dios y ni éste le pudo curar, por el contrario, cada vez que sentía estar más lejos de Abel, había algo que los unía. Joaquín envidiaba cada respiro, cada sonrisa, cada mirada de su amigo, quería ser Abel, por eso siempre vivió a su sombra, anhelando ser él. Le pedía a Dios en oración diabólica que sembrara en el corazón de Abel el odio, para que sufriera como él. Y es que el odio, al igual que el amor, necesita ser correspondido, poseer al ser amado u odiado, por eso Joaquín pedía a Dios que Abel le odiara, necesitaba ser correspondido en ese sentimiento de odio, ser para Abel en esa misma realidad y en ese mismo sentido; porque el que ama pide que le amen y no sólo que le quieran, el que ama u odia exige que le correspondan en ese mismo sentimiento, porque así asegura su existencia en el otro y lo posee. Por eso, tanto el amor como el odio conducen a la enajenación.

[...] ¡Santa soledad!

Y volvía.

Volvía por no poder sufrir la soledad. Pues en soledad jamás lograba estar solo, sino que siempre allí el otro. ¡El otro! Llegó a sorprenderse en diálogo con él, tramando lo que el otro decía. Y el otro, en estos diálogos solitarios, en estos monólogos dialogados, le decía cosas indiferentes o gratas, no le molestaba ningún rencor. “¡Por qué no me odia Dios mío!—llegó a decirse—. ¿Por qué no me odia?”¹²⁹

Abel Sánchez, una historia de pasión, es un relato que le permite a Unamuno explorar el alma de una manera tan clara, pues el personaje nos muestra su verdad íntima sin inhibiciones, como en un confesionario y que si bien posee una forma de ser, no la niega, por el contrario, existe en él como hombre de carne y hueso esa fuerza y poder de decisión de darle un horizonte a su vida, aunque sea para su propia perdición.

No siempre el mundo íntimo del hombre puede ser tan claro. Parece que esa consciencia de existencia lleva consigo un fenómeno, el cual puede confundir en el momento de ir viviendo, por lo

¹²⁸ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 107.

¹²⁹ Miguel de Unamuno, *Abel Sánchez, una historia...*, p. 90.

que el hombre tiene que improvisar, tiene que crear una vida que no está dada del todo. Para explicar este fenómeno, el vasco recurre a la novela y crea *Niebla* en 1914, ya en una etapa de maduración literaria y en la plenitud de su pensamiento filosófico: “mientras que ningún libro de ensayo significa una superación real *Del sentimiento trágico de la vida*, la novela de Unamuno sigue avanzando hasta alcanzar profundidades mayores”¹³⁰.

Niebla tiene como tema la creación de la existencia y relata el nacimiento de la vida consciente de Augusto Pérez, que decide aventurarse a buscar su propio ser. Pasa de una vida vegetativa a una vida activa, creadora y consciente gracias al amor, pero no es una aventura explosiva de vivencias sexuales, de pasiones o de estados psíquicos que lo lleven a la patología, sino a una aventura, o mejor dicho en el léxico unamuniano, un drama íntimo, que lo lanza directamente al vértigo de emociones –hondamente dolorosas– que lo obligan a adentrarse en sí mismo pues no tiene idea de *quién es*.

Cuando Augusto pierde a su madre, quien lo ha mimado y sobreprotegido, se da cuenta que le han hecho su vida, se la han creado y que nunca ha decidido qué hacer y qué Ser. El primer panorama del relato de *Niebla* es que su personaje principal se siente solo, abandonado, lo cual no es consecuencia de la muerte de su madre, sino que se siente abandonado por sí mismo, esto marca el comienzo de su vida consciente.

Un día sale a la calle como queriendo buscar-se, camina y en el andar comienza a seguir a una joven llamada Eugenia, de la cual se enamora perdidamente. El amor le hace reflexionar acerca de quién es y, sin darse cuenta, alza los cimientos de su personalidad. El amor siempre viene acompañado del dolor, y es este la fuente de pensarse y sentirse existente, de aquí que Unamuno invierte la tesis cartesiana: *cogito ergo sum* a *amo ergo sum* o *sum ergo cogito*¹³¹. No es un capricho estético el que nuestro autor haya invertido una teoría tan importante para el pensamiento moderno, más bien quiere mostrar que el dolor, tanto carnal como espiritual, es la fuente inmediata de la consciencia de existencia, según lo concibe el vasco. Es mediante el dolor que se siente la vida y la existencia, así como se manifiesta la muela por la hinchazón.

¹³⁰ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 98.

¹³¹ Miguel de Unamuno, *Niebla*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 98.

El desamor, la soledad, el andar en medio de una nebulosa hacen reflexionar a Augusto Pérez, pero esa reflexión no se queda en el puro pensar o sentir, sino que lo motivan a actuar según las posibilidades que tiene para conducirse y que se fortalecen en el monodílogo como proceso, como vía, incluso como acceso a la vida y la manera de actuar sobre ella.

Sólo a solas se sentía él; solo a solas podía decirse así mismo, tal vez para convencerse: “¡yo soy yo!”, ante los demás, metidos en la muchedumbre atareada o distraída, no se sentía así mismo¹³².

Augusto no es correspondido por Eugenia, pero no es el desamor lo que le aflige sino el sentimiento de anulación; porque se siente el tercero, el otro, se dice así mismo “ya no soy yo, soy el otro, el otro”. Augusto Pérez, el ser más nivolesco, es decir, el más nebuloso y gris de entre todos los hijos ficticios y espirituales de don Miguel, logra, pese a sí mismo, aventurarse a encontrar en su fondo su infinita intimidad que revela sólo la intuición de un misterio. Veamos uno de los monodílogos más importantes de nuestro personaje.

Por debajo de esta corriente de nuestra existencia, por dentro de ella, hay otra corriente en sentido contrario, aquí vamos del ayer al mañana, allí se va del mañana al ayer. Se teje y se desteje a un tiempo. Y de vez en cuando nos llegan hálitos, vahos y hasta rumores misteriosos de ese otro mundo. Las entrañas de la historia son una contrahistoria, es un proceso inverso al que ella sigue. El río subterráneo va del mar a la fuente.

Ahora me brillan en el cielo de mi soledad los dos ojos de Eugenia. Me brillan con el resplandor de las lágrimas de mi madre. Y me hacen creer que existo, ¡dulce ilusión, *Amo, ergo sum!* Este amor, Orfeo, es como lluvia bienhechora en que se deshace y concreta la niebla de la existencia. Gracias al amor, siento el alma de bulto, la toco. Empieza a dolerme en su cogollo mismo el alma, gracias al amor, Orfeo. Y el alma misma, ¿qué es sino amor, sino dolor encarnado?

Vienen los días y van los días y el amor queda. Allá dentro, muy dentro, en las entrañas de las cosas, se rozan y se friegan la corriente de este mundo con la contraria corriente del otro, y de este roce y friega viene el más triste y el más dulce de los dolores: el de vivir¹³³.

Augusto, en este monodílogo, se percató de ese otro mundo, el que subyace a lo material y que depende del tiempo; que cada acto, pensamiento o sentimiento viene de ese mundo interior para construir eso que llamamos mundo exterior. Se da cuenta que el amor le descubre su propio ser, le hace sentir vivo, realmente vivo con sus dolores y sus satisfacciones, que pasa la vida y que eso que corre en el fondo del alma permanece, pero el tiempo lo hace, de alguna manera, insoportable.

¹³² Miguel de Unamuno, *Niebla*, p. 178.

¹³³ *Ibid.*, 98.

La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez, relato publicado en 1933¹³⁴, que según Julián Marías representa el sentido inverso y por tanto complementario de *Abel Sánchez*, muestra el fondo del alma, es una novelita narrada desde dentro, en la que apenas hace alusiones al mundo exterior. *La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez*, es el hueco del alma, pues ignora y ahoga por completo la realidad íntima de su personaje principal, don Sandalio, visto desde un personaje cuyo punto de vista es el de narrador, nunca dice quien es y su estilo no es de confesionario, como se vio en *Abel Sánchez*, sino a manera de epístola, se dedica a relatar una supuesta relación entre don Sandalio y él. Relación hecha única y exclusivamente de contrincantes de ajedrez.

Nuestro autor, en este relato, es muy radical y muestra una actitud hermética en un doble sentido, el primero, al narrar la personalidad de don Sandalio, del cual nada se sabe y el segundo que corresponde al narrador de tipo testigo u observador, a quien no le interesa conocer la vida de su contrincante de ajedrez; sin embargo, puede haber otra tesis implícita en este hermetismo que no es más que metafórico y es quizá sobre la imposibilidad de conocer la personalidad de los otros, incluso la de uno mismo. En el “Prólogo” a *Tres novelas ejemplares y un prólogo*¹³⁵, que tiene la función de ensayo novelado acerca del conocimiento de la propia personalidad, se adentra a explicar que el ser del hombre es conocido en tres dimensiones: el que soy para mí, el que soy para el otro y el que soy para Dios; las dos primeras son fenoménicas y la tercera es la auténtica. Así, don Sandalio era para su contrincante de ajedrez sólo eso, un jugador de ajedrez; no hay en todo el relato una manera de percibir la vida de don Sandalio, si tiene familia, si sufre, si es pobre o rico. Sólo aparecen acontecimientos como su muerte en la que el narrador escribe:

Yo no le oiría callar mientras jugaba, ya no oiría su silencio. Silencio realzado por aquélla única palabra que pronunciaba, litúrgicamente, alguna vez, y era: “¡jaque! Y no pocas veces las callaba, pues si se veía el jaque ¿paraqué pronunciarlo de palabra?”¹³⁶

Si en *Abel Sánchez* se abusa de mostrar el interior del personaje, en *La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez* sus personajes se esconden, buscan ante todo el silencio y la soledad; al narrador no le interesa saber cómo es la vida de don Sandalio, pero esto no quiere decir que no le importe, piensa en él a menudo y existe cierta curiosidad, pero se abstiene y prefiere sentirlo cerca a través de un sentimiento de amor, de caridad, de compasión, que saber cómo vive, cómo piensa, qué sueña.

¹³⁴ Miguel de Unamuno, “La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez”, *San Manuel bueno, mártir y tres historias más*, Espasa-Calpe, Colección Austral Mexicana, 1983.

¹³⁵ Miguel de Unamuno, “Prólogo”, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*.

¹³⁶ Miguel de Unamuno, *La novela de don Sandalio...*, p. 13.

¿Monólogos? Lo que así se llaman suelen ser monodialogos, diálogos que sostiene uno con los otros que son, por dentro, él, con los otros que componen esa sociedad de individuos que es la conciencia de cada individuo¹³⁷.

Como si hubiera un auditorio de individuos dentro de nosotros mismos, Unamuno termina la novela diciendo que tal vez el hombre que narra el relato sea el mismo don Sandalio, que no hace más que escribir su propia personalidad, que todas las cartas no son más que monodialogos e invenciones de sí mismo y relata en ellas lo que es, piensa y siente.

Fernando Savater en *Sin contradicciones*, dedica un apartado en el que expresa el individualismo extremo de Unamuno que lucha por la conversación y plenitud de su propio yo. Es una conversación que conserva su existencia y su conciencia, no de una manera pacífica o conformista, sino que quiere disfrutar y luchar por seguir siendo parte de este mundo. Exaltar el yo, y sobre todo la existencia ante la muerte, es el tema central en el pensamiento de don Miguel. Él no quiere morir, no quiere dejar de ser él, en su plena conciencia, porque no quiere dejar de pensar como piensa, ni dejar de sentir como siente. Se ama así mismo.

El autodiálogo hace tomar conciencia de las contradicciones de la vida, surgiendo una lucha, una guerra, una crisis que obliga a confirmar a cada instante la existencia personal e individual, la cual tiene relación con los otros y con el mundo. La autorreflexión permite expresar nuestra personalidad y nos hace posible la construcción de ésta.

Hasta aquí sólo se han mostrado los componentes de la conciencia de existencia en el nivel íntimo, pero al mismo tiempo se logró entrever que no es posible entender este microcosmos desde sí mismo, sino que es necesario tomar el tema social, pues ambos temas son elementos correlativos que intervienen en la dialéctica sobre la integridad de la conciencia del hombre.

¹³⁷ *Idem.*

Capítulo III: La consciencia del otro

Introducción

Unamuno trata el tema de la consciencia de existencia desde una dialéctica en que se enfrentan dos elementos complementarios y constitutivos, aunque muchas veces opuestos, que son: la “consciencia personal”, o “soledad” (que se desarrolló en páginas anteriores), y la consciencia del otro, tema que aborda el presente apartado, que a su vez tiene dos horizontes, el primero se dirige al “sentido social” que contiene cuestiones sobre la posibilidad de conocimiento entre individuos, en otras palabras, sobre las relaciones intersubjetivas como un proceso de personalización social donde interviene la noción del prójimo; aquí se va mostrando con más claridad la teoría unamuniana del amor y del conocimiento participativo a través del diálogo subjetivo o existencial, desechando por completo la forma de comunicación objetiva. El segundo horizonte de este capítulo tiene como punto de partida mostrar la necesidad afectiva y volitiva de la existencia de Dios, primero como una noción de divinidad y luego como un sentimiento, del cual se deriva una extensa explicación sobre el proceso de humanización del universo que trata de tomar a Dios como a una Persona y fundamentar en ella la propia personalidad individual del hombre. Del problema de Dios se derivan otros temas como la fe, por la cual se establece la posibilidad de la relación entre el hombre y Dios, en un triple aspecto: existencial, religioso y moral.

3.1 Consciencia del otro

3.1.1 El *sentido social*

Se ha defendido la idea de que la consciencia de existencia individual, concreta y personal se da desde la soledad, cuya manera de comunicación es el monodílogo, sin embargo, no se puede prescindir del sentido social de todo hombre. Dice don Miguel, en *Del sentimiento trágico de la vida*, que la vista, el oído, el corazón, la razón y la sociedad son los sentidos por los que el hombre vive y sobrevive: “La sociedad es otro sentido, el verdadero sentido común”¹³⁸. Ese sentido social origina “el pensamiento-lenguaje” que se desarrolla aparte del conocimiento de la naturaleza y del mundo, un conocimiento propio y un conocimiento en conjunto que tiene como resultado la identificación como un ser unitario, concreto, continuo, con un propósito, con una función y como parte de un grupo, con una determinada forma de actuar, con determinados conocimientos, saberes y creencias.

En este sentido, el rector salmanquino afirma que el hombre es un producto social, así como la razón y todo lo que de ella surge, como el pensamiento y el lenguaje: lo que Unamuno llama el *conocimiento reflejo y reflexivo*. También afirma que la idea y el sentimiento de Dios son un producto social¹³⁹, lo mismo pasa con el arte y la ciencia, pues surgen de una necesidad y un propósito, con una utilidad social, pública o común y rechaza totalmente esa obsesión que tienen algunos filósofos y científicos sobre “el conocer por el conocer mismo”, porque todo conocimiento está al servicio de la vida (y de su conservación) y más profundamente al servicio de nuestra propia existencia (de la perpetuación espiritual)¹⁴⁰.

Don Miguel, con frecuencia, habla de la relación de la consciencia individual con la consciencia social como su *condición humana*, pues lo individual y lo social son nociones correlativas porque el origen de la persona sólo es posible cuando es capaz de diferenciarse y/o compararse con lo que está fuera de ella, con lo que no es, sólo entonces se funda la consciencia propia. Y de esta misma consciencia individual brota la consciencia social al pasar del yo al nosotros, es decir, en la relación directa con los demás hombres, una relación que no se queda en la contemplación ni en la observación, ni en la comunicación trivial, sino en una comunicación humana, interhumana.

¹³⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 27.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

El lenguaje de que me sirvo para vestir mis sentimientos y mis ideas es el lenguaje de la sociedad en que vivo, es el lenguaje de aquellos a quienes me dirijo; las imágenes mismas, los conceptos en que vierto su savia, son las imágenes y los conceptos de los que me oyen; pero la savia, esa savia vivificante, que desde las raíces sube a mis frutos, otra savia que no se ve, ésa es mía¹⁴¹.

A la noción de hombre que tiene Unamuno, que es la de ser unitario, continuo y concreto, se le une la de *ser social*; el vasco se encuentra muy lejos de estudiar el sentido social en el aspecto objetivo y científico, por el contrario, prefiere ahondar en otro aspecto y en otro sentido que se dirige a la condición humana, a la comunicación interpersonal que sólo se puede entender desde la filosofía.

Aunque Miguel de Unamuno nunca manifestó claramente este tema sobre la consciencia de existencia, pues sólo hay ideas dispersas en su obra, esta investigación se propone explicar esta noción de manera organizada desde el dinamismo o dialéctica que hay en ella. La consciencia de existencia del hombre como ser íntegro, como cuerpo, pensamiento, voluntad y sentimientos se manifiesta en dos ámbitos: un “dentro de” donde se consolida la búsqueda del mundo interior a través del diálogo con uno mismo (que se abordó en el capítulo anterior), y “un fuera de”, es decir, el mundo, el universo y el otro, que actúan como condición en la construcción de la persona. Ambos mundos, el interior que es el yo de cada individuo y el exterior que es el otro, van a mantener una relación de creación de la persona, una relación de absorción que según Unamuno sólo es posible desde la comunicación a través del diálogo existencial.

3.1.2 El problema de la condición humana en otros filósofos

Serrano Poncela, en *El pensamiento de Unamuno*, realiza un estudio comparativo con filósofos anteriores y contemporáneos al vasco sobre el tema de la posibilidad del conocimiento del otro a través de la comunicación subjetiva, tal es el caso de Kierkegaard y Nietzsche. Del primero afirma que la comunicación directa fracasa por ser una comunicación con contenidos petrificados, porque se da a través del lenguaje trivial, el cual se encuentra imposibilitado en el reconocimiento total del otro. La única posibilidad que tiene el hombre para poder reconciliar la soledad individual es en la vida eterna por la gracia de Dios. El segundo se muestra con desesperanza por la imposibilidad de poseer en totalidad al otro, a pesar de todos los esfuerzos. Poncela estudia en un segundo grupo de filósofos donde se encuentran Heidegger y a Sartre, juntos “sitúan al hombre en irreductible soledad y fijan la comunicación como una circunstancia límite que convierte a toda forma comunicante en

¹⁴¹ Miguel de Unamuno, “El secreto de la vida”, *Obras selectas...*, p.246.

conflicto o servidumbre entre los hombres”¹⁴². Sobre todo tenemos esta idea en el autor francés, quien profundiza en este tema en un horizonte fenomenológico; en general, dice que la relación yo-tu es de despojo de uno mismo cuando es visto como lo otro, como objeto, lo cual me enajena, me quita sustancialidad. Ni siquiera el amor, ni la indiferencia, ni la posesión sexual, pueden quitar ese grado supremo que tiene el hombre como ser solitario, por lo que hay una incomunicación radical. Un tercer grupo de filósofos a los que hace referencia Poncela son Max Scheler y Gabriel Marcel, quienes afirman que la comunicación entre sujetos implica un intento por la libertad existencial: “se trata de que el otro no sea un límite del yo, sino lo que origina la conciencia personal”¹⁴³. Por último, expone la postura de Jaspers, quien parece tener más esperanza en las conversaciones objetivas que en las subjetivas porque este tipo de comunicación existencial es una situación límite, no se puede hablar de todo lo que hay en el interior del hombre.

Para la mayoría de estos filósofos la comunicación subjetiva o existencial no es posible por medio de la palabra trivial y tampoco resuelve la necesidad de poseer al otro para aliviar el sentimiento de soledad. Hay que ver detenidamente la respuesta que da Unamuno a esta problemática sobre la comunicación subjetiva, porque de ella se origina la posibilidad de conocer al otro y de encontrarse como persona.

3.1.3 La conciencia del otro en Miguel de Unamuno

La conciencia de sí mismo no es más que 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 soy¹⁴⁴.

Unamuno trata el tema de la conciencia de existencia desde una dialéctica en que se enfrentan dos elementos complementarios y constitutivos, aunque muchas veces contradictorios, que son: la conciencia de existencia propia e individual que también llamamos “conciencia personal”, o “soledad,” y desde la conciencia del otro que llamamos “sociedad”. En la cita anterior don Miguel expresa claramente que si el hombre logra desarrollar la conciencia de sí es gracias a los límites que le determinan los demás, como una demarcación, una línea divisoria entre el mundo interior y el mundo exterior, entre el yo y el tú. Esta línea divisoria es determinada principalmente por el cuerpo y la voluntad: lo que yo quiero se opone a lo que el otro quiere. En este primer plano de la diferencia

¹⁴² S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, p.170.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 172.

¹⁴⁴ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 128.

entre el yo y el tú se encuentra el lenguaje trivial que se manifiesta sólo al borde del mundo exterior, es decir, al margen de la moral, de las buenas costumbres, de los convencionalismos y la diplomacia. “Porque las más de las personas, cuando hablan del otro, tienen en cuenta que se les está oyendo, y mienten en sus juicios, y si es amigo se callan sus defectos y le ensalzan sin tasa, y si es enemigo se callan sus virtudes y le deprimen sin compasión”¹⁴⁵. De este tipo de relaciones sociales se obtiene la falsedad, la mentira basada en un diálogo aparental y superficial, cuyo resultado es la enajenación, la pérdida de los rostros verdaderos de los hombres, quedarse en el lenguaje trivial es dejarse el disfraz y las máscaras. En este sentido, el conocimiento del otro es imposible, lo que seguiría decir es que el hombre es un ser *impenetrable*.

Es también esta miserable vida social en que nos juntamos para huir cada uno de sí mismo lo que nos hace buscar fuera de nosotros mismos, en una norma social y colectiva, el fundamento de nuestras buenas acciones.¹⁴⁶

Esta supuesta “impenetrabilidad” del hombre conduce a Unamuno a buscar otra vía muy alejada del lenguaje ordinario que se basa en el ejercicio, en el esfuerzo y en la procura de la soledad, echa mano de esta condición explotándola y explorándola en toda su capacidad. Si se quiere llegar a una relación auténtica, el hombre debe empezar por abrazarse y abandonarse a su soledad. “Si huyo tanto de él, es, no lo dudes por lo mucho que le quiero. Huyo de él buscándole. Cuando le tengo junto a mí, y veo su mirada y oigo sus palabras, quisiera apagarle aquella y volverle mudo para siempre [...]”, esta misma idea es la trama de *La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez*: “Huyo, no de ver huellas de pies desnudos de hombres [hace referencia a *Robinson Crusoe*], sino de oírles palabras de sus almas revestidas de necedad, y me aílo para defenderme del roce de sus tonterías”¹⁴⁷. El aislamiento que propone nuestro autor no es de ermitaños, ni de evasión a la sociedad y mucho menos de indiferencia, por el contrario, pretende darle sentido: “[...] la soledad nos enseña a ser buenos de verdad, y nos lo enseña la verdadera soledad, esa soledad que podemos conservar aun en medio del bullicio de las muchedumbres, y no recogiéndonos y encerrándonos en nosotros mismos, sino derramándonos en ellas”¹⁴⁸.

El sentimiento de soledad se encuentra intrínsecamente unido a la melancolía, sentimiento que anhela lo que ha pasado o lo que ya no está, es decir, anhela lo que se encuentra ausente y sólo

¹⁴⁵ Miguel de Unamuno, “Soledad”, p. 43.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 48 y 49.

¹⁴⁷ Miguel de Unamuno, “La novela de don Sandalio...”, p. 64.

¹⁴⁸ Miguel de Unamuno, “Soledad”, p. 49.

queda en el recuerdo (gracias a la memoria) y tiende a la esperanza (a través de la fantasía), es por eso que únicamente en soledad se puede sentir con claridad el amor, sentimiento que se relaciona al deseo de la posesión. “El amor puede vivir de recuerdos y esperanzas; el odio necesita realidades presentes”¹⁴⁹. Es decir, que para amar no es necesario poseer lo amado, basta con desearlo, mientras que el odio, como el que sentía Joaquín Monegro de *Abel Sánchez*, requiere de realidades presentes y tener a su Abel de frente y mostrarle todo su odio, hacerlo sufrir y provocarle un daño.

Del sentimiento de soledad, además de estar unido al sentimiento de melancolía y al del amor, sólo como deseo y no como posesión, surge el sentimiento de dolor y, por tanto, de carencia, por lo que la soledad obliga a pensar en los demás y a sentir la necesidad de ser en el otro. La soledad pretende darle existencia real y auténtica al hombre, ¿qué quiere decir esto? Que el hombre no se conforma con saber que ahí está el otro, sino que quiere que exista en él y sobre todo, que él exista en los otros. Este es el verdadero sentido y finalidad en el campo existencial del problema de las relaciones subjetivas. Se halla aquí eso que llaman sus críticos una *construcción ontológica* del hombre y que tiene que ver con la necesidad de reconocimiento: el hombre no sólo se conforma en existir y vivir para sí mismo, sino que quiere vivir en los demás, quiere hacerse presente, quiere imponerse, quiere actuar, influir en los otros de su misma condición.

3.1.4 El diálogo existencial

La comunicación existencial supera al lenguaje en su aspecto racional y lógico, además en el aspecto trivial o convencional, se aproxima al lenguaje corporal, porque lo que dice el cuerpo es inmediato a lo que siente o quiere el alma; el cuerpo no es reflexivo, más bien refleja a la voluntad y a los sentimientos, sin embargo, no se puede agotar en estos talantes. En general, la consciencia de existencia –según Unamuno– no hace referencia a lo trivial o a lo fisiológico, ni siquiera a lo psicológico, sino que se inclina al *sentido ontológico*, porque la tarea que se pretende descubrir es la del ser del hombre, o en términos unamunianos, descubrir a la persona. La consciencia de existencia contiene dos elementos: el primero que se esfuerza en concebirse como unidad, continuidad e individualidad, como consciencia propia, como persona y que según el vasco se adquiere desde el monodialogo (conversación agónica), para diferenciarlo del monólogo (conversación dogmática); el

¹⁴⁹ Ibid., p. 31 (“a ellas” se refiere a las otras consciencias).

segundo elemento es el diálogo que la persona entabla con el otro, pero no el diálogo ordinario, sino el diálogo existencial que descubre al otro en su intimidad.

El diálogo existencial, según se ha mencionado en esta investigación, toma dos caminos que poseen igual importancia. El primero tiene un sentido práctico, si se me permite, “terapéutico” de la propia existencia, pues funciona y sirve como vaciamiento, como liberación, como revelación, como rebelación¹⁵⁰, cuya importancia radica en desahogar los dolores, las quejumbres espirituales a través de una verborrea, la cual necesariamente tiene que ser participada y escuchada. No basta con decirse a uno mismo lo que la consciencia quiere, siente y piensa, porque el hombre quiere existir para los demás, quiere oponerse al otro, de aquí la importancia del diálogo como *construcción ontológica* en el conocimiento y reconocimiento de la persona. En *Cómo se hace una novela* y en su relato *Niebla*, a través de Víctor Gotti, don Miguel dice que la vida, comparándola como una novela, como una *nóvola*, es creación y ésta debe tener mucho diálogo y, cuando no haya más que un interlocutor, deberá haber monodialogo, que no es otra cosa que oponer los elementos de la propia consciencia. El diálogo es liberador, hace falta hablar para convencerse de lo que uno es, aunque el hablar sea mentir, esa mentira se resiste a la verdad y también la descubre. El diálogo da consciencia de ser, le da al hombre consciencia sustancial, es decir, personal.

El segundo sentido de este diálogo existencial es más profundo, más humano, porque no sólo permite descubrirse como persona sino consagrarse como tal y en esta consagración poder ver en mí a los otros yos. Este diálogo que, según Unamuno, trata de penetrar y conocer al otro es de cierta manera violento. En su ensayo *Soledad* expone una metáfora en la que hace figurar a los hombres como pequeños crustáceos, con la costra por fuera y las entrañas por dentro; esa capa dura e impenetrable es el pudor que se acrecienta a través de las reglas sociales y morales, estos aspectos son los responsables de que en gran medida los comportamientos de los hombres contradigan a lo que hay en su interior. Es necesario dejar atrás estos prejuicios y actuar desde la propia consciencia desnuda y auténtica, desechando por completo esa capa de pudor espiritual.

Es muy triste esto que tengamos que comunicarnos no más que en toque, a lo sumo en roce, y a través de los duros caparazones que nos aíslan a los unos de los otros. Y estoy convencido de que ese caparazón se adelgaza y debilita en la soledad, hasta convertirse en tenuísima membrana, que permite la ósmosis y exósmosis espiritual. Y por esto es por lo que creo que es la soledad la que hace a los hombres verdaderamente sociales y humanos¹⁵¹.

¹⁵⁰ Neologismo de María Zambrano en *Pensamiento y poesía...*, que se refiere al sentido de rebelión, de rebeldía.

¹⁵¹ Miguel de Unamuno, “Soledad”, p. 40.

La propuesta de Unamuno es una comunicación más allá de lo trivial o comunicación de “roce”, pues es en la “soledad” en la cual se engendra la capacidad y la seguridad de mostrar las entrañas de cada quién, aunque esto signifique en muchas ocasiones el ridículo o el rechazo al imponer su sustancialidad, su personalidad, su autenticidad frente a lo que pretende encubrir y disfrazar. Aún con la recomendación insistente que hace Unamuno en *Soledad*, acerca de los beneficios que trae consigo la soledad como conocimiento y reconocimiento propio a través del monodílogo, cuyo objetivo es quebrantar la capa de trivialidad del prójimo para derramar esa sustancialidad existencial, esa verdad interior y esa humanidad, en su ensayo de 1906, *El secreto de la vida*, aunque sigue con esta misma idea, difiere cuando habla acerca del *deber de la sinceridad* y es que cada persona posee un misterio, un secreto:

Hay en cada uno de nosotros cabos sueltos espirituales, rincones del alma, escondrijos y recovecos de la conciencia que yacen incautos e inertes, y acaso nos morimos sin que se nos muestren a nosotros mismos, a falta de las personas que mediante ellos comulguen en espíritu, con nosotros y que merced a esta comunión nos los revelen¹⁵².

Esto quiere decir que no siempre en “soledad” se encuentra ese misterio existencial, sino que el prójimo puede hacernos descubrir nuestro propio secreto, pues “cada cual lleva en sí un Lázaro que necesita de un Cristo que lo resucite”¹⁵³. Como Augusto necesitó de su Eugenia en *Niebla*, para descubrirse como el otro, como al que *no ama*, construyéndose a través de la cuestión, ¿si no soy, si soy el otro, entonces quién soy y desde dónde comienza mi ser?, ¿desde la razón?, ¿desde el amor? , etc. También Joaquín, de *Abel Sánchez*, se dio cuenta de su verdad aferrándose a ella, la reconoció y vivió, gracias a su Abel, como una personalidad desgarradora y sufriente. El proceso de reconocimiento del yo desde la soledad al nosotros, a la comunidad, es lo esencial para que un hombre surja a la vida auténtica, como persona y para descubrir al prójimo.

Unamuno cae en la cuenta de que algo queda muy dentro y que es imposible mostrar el ser del hombre en toda su transparencia. “Y es el deber de sinceridad el que nos manda velar y recatar las entrañas de nuestra alma, porque si las pusiéramos al descubierto las verían los demás como no son ellas, y así mentiríamos”¹⁵⁴. En general, concluye en su ensayo *El secreto de la vida*, el misterio de

¹⁵² Miguel de Unamuno, “El secreto de la vida”, *Obras selectas...*,243.

¹⁵³ *Idem*.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 246.

la humanidad es “el ansia de más vida”, es el anhelo de ser siempre yo y adueñarse del universo, es “el apetito de divinidad, el hambre de Dios”¹⁵⁵.

Aunque también es importante girar la visión del tema, pues más que una construcción ontológica del hombre, Unamuno hace referencia a un proceso que se desarrolla como “creación” dual de la personalidad, de cómo me concibo y del cómo concibo al prójimo: en verme como persona y en ver al otro como prójimo, como personas.

3.1.5 La comunicación como creación de la persona y del prójimo

Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu.¹⁵⁶

Es a partir del capítulo VII “Amor, dolor, compasión y personalidad”, en *Del sentimiento trágico de la vida*, que Miguel de Unamuno comienza a trazar con más firmeza sus ideas filosóficas, aunque paradójicamente se aleje de la filosofía en su más estricto sentido y se apegue, según el mismo autor dice, a la fantasmagoría, poesía, mitología y hasta al antropomorfismo, porque es un pensamiento *contra-racional*, “no precisamente irracional, porque lo irracional es intrasmisible”¹⁵⁷. Declara que su filosofía es de incertidumbre esperanzadora, porque se fundamenta en lo vital y en *la lucha* con la inteligencia, más no es un pensamiento escéptico, porque lo escéptico viene de la razón y para la razón y, ésta niega la vida, mientras que su filosofía tiene más hondo valor humano¹⁵⁸.

La consciencia de existencia viene, según ya vimos, de la comunicación con uno mismo y con lo otro, pero resulta que el lenguaje subjetivo e intersubjetivo, respectivamente con el monodialogo y el diálogo, tienen efecto en la construcción de la vida del hombre y de la personalidad, aun así ellos no resuelven, ni mucho menos reconcilian, el problema sobre el conocimiento del mundo interior del hombre, aunque tampoco se les puede desdeñar, pues tienen la función de transmitir el sentimiento y el pensamiento sobre la vida a través del lenguaje, el cual hace gran esfuerzo por llevar el mensaje.

¹⁵⁵ Ibid., p. 253.

¹⁵⁶ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 122.

¹⁵⁷ Ibid., p. 117.

¹⁵⁸ Ibid., Unamuno en el Capítulo VI “En el fondo del abismo”, *Del sentimiento trágico de la vida* hace diferencia entre escepticismo racional que tiene siempre como resultado el anonadamiento y el escepticismo vital que lleva a una negación vital, que es aún más grave que la primera, porque se niega que la consciencia pueda sobrevivir a la muerte. De esto se origina el sentimiento de incertidumbre, como lucha entre razón y deseo o voluntad y de esa desesperación escéptica surge la incertidumbre, como consuelo.

Unamuno muestra una gran sensibilidad al hablar sobre el *hondo valor humano*, pero es necesario retomar la noción de consciencia para entenderlo mejor. “Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es compadecer”. Para nuestro autor la consciencia no surge de uno mismo, del yo, sino que es un producto social, la consciencia de uno mismo se tiene porque hay una relación con lo otro, con un semejante y no es cualquier relación, es una relación íntima que va más allá de las palabras y las razones, es más bien sentimiento, es amor, es “compasión”. Así, don Miguel fundamenta la consciencia como sentimiento y, más hondo, como un sentimiento compartido, participado, superando a la filosofía berckeliana que se resume así “ser es ser percibido” y añade “ser es ser percibido [...] y hacer que otro perciba al que es”, es decir, no basta con que me perciban, sino que otros participen de mi ser y de aquí se sigue que “ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo y en cuanto obra”¹⁵⁹. El pensamiento de Unamuno tiene un exclusivo sentido práctico, en cuanto concibe a la consciencia de ser, de existir, como una lucha entre las discordancias que hay dentro de ella, para que esta lucha obre, actué en la vida y sirva de empuje, de absorción, que esa vida se manifieste en los otros, que sea percibida, pero que al mismo tiempo eso otro haga participe de su vida al yo.

Esta noción de “consciencia participada” es la verdadera y auténtica comunicación, porque viene de la única realidad, de la verdadera que es el mundo interior del hombre donde habitan nuestros sentimientos, nuestra voluntad y miseria, nuestros dolores, anhelos y deseos. Así que la comunicación o relación íntima entre los hombres tiene como fundamento a lo sentimental, sobre todo el amor que es el sentimiento pilar y del cual devienen el dolor y la compasión.

El amor, dice Unamuno, no es idea ni voluntad, es *sentimiento*, y este sentimiento es del cuerpo y del espíritu. El amor sexual tiene como finalidad la conservación de la especie y, en un sentido más individual, de perpetuar su ser, dando vida a otros; divide por ser un sentimiento de furia, de fuerza, de oposición y es egoísta porque busca el goce y el placer poseyendo al otro, el amor sexual une a los cuerpos tanto como separa a las almas, por eso su duración es mínima y termina con la muerte de su encarnación, porque es el dolor de la muerte de un hijo que lleva a los amantes a quererse verdaderamente.

Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron

¹⁵⁹ Ibid., p. 133.

y se sintieron, y se con-sintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena¹⁶⁰.

Del amor espiritual, es decir, del amor verdadero que logra conectar a un alma con la otra, sólo puede sentirse y entenderse desde el dolor, pero de un dolor compartido, porque la esencia del amor espiritual es la compasión, sentir latir el corazón del otro. Don Miguel relaciona el amor espiritual directamente al amor filial sobre todo en la mujer, porque en ella todo amor es maternal, porque da un amor de protección, tanto al hijo como al amante. Unamuno, en *Soledad*, dice que los hombres somos como edificios impenetrables y que para llegar a conocer el uno al otro es necesario llegar por abajo, filtrarse por el subsuelo, esto es el amor espiritual, ese líquido que llega por el subsuelo y comunica a unos con los otros.

Por el contrario, el sentimiento de lástima se presenta cuando hay un sentimiento de superioridad ante el dolor del otro, de ver en el otro miseria y en nosotros riqueza, es un sentimiento de vanidad, de egoísmo, pero no de amor. Porque la esencia del amor es la compasión y ésta surge del dolor espiritual, el poder sentir el dolor del otro, por lo que es un sentimiento participativo con la capacidad de ver al semejante en el mismo nivel de dolor y de miseria, empezando por la miseria propia, sin vanidad. “Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparencialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos, así abiertos, hacía sus semejantes, los vieron también miserables, aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron”¹⁶¹. Y es que el conocimiento del otro depende del amor, pues “no se puede conocer nada que no se ame, que no se compadezca”. Así, Unamuno concede la capacidad de conocimiento del otro a través del amor, del dolor y la compasión.

Aún con esto, don Miguel no se conforma en plantear la comunicación como conocimiento, que más bien es con-sentimiento, pues lo traza en un ámbito mucho más subjetivo y personal, ya que el amor es capaz de personalizarlo todo pues, ya no es “lo otro” cuando se le ama, cuando se le compadece, porque alamarlo y compadecerlo se le hace persona, se personaliza al otro, al mundo y al Universo. En este sentido, la filosofía unamuniana tiene una concepción muy cercana a la de Schopenhauer y su doctrina voluntarista que tiene como fundamento moral la compasión, con la gran diferencia que el vasco logra penetrar en la intimidad del hombre a través de la fantasía que “anima lo inanimado y

¹⁶⁰ Ibid., p. 124.

¹⁶¹ Ibid., p. 125.

lo antropomorfiza todo; todo lo humaniza”¹⁶², con lo cual logra ver lo otro como persona, como prójimo, a través del amor y no tanto desde la voluntad como lo hizo el alemán –que personalizó todo, lo cual lo llevó al pesimismo, por no tomar a la humanidad como a una persona, aunque fuera colectiva–.

A esta fuerza íntima, esencial, se le ha llamado voluntad, por suponer nosotros que sea en los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos [...]”¹⁶³

Unamuno habla del anhelo del hombre por serlo todo, pero sin dejar de ser el que soy. El amor, cuando es participado o compasivo, no pretende poseer sino personalizarlo todo, quiere humanizar al mundo y al Universo. Sólo el amor puede traspasar la dura capa de lenguaje trivial, puede conocer y compadecer al otro y, lo más importante, lo personaliza. “Para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, es menester que lo sientas todo dentro de tí mismo, que lo personalices todo. Porque el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece. Sólo compadecemos, es decir, amamos, lo que nos es semejante [...]”¹⁶⁴.

Es la compasión hija del amor y del dolor, en ella personalizamos a los otros y a nosotros mismos, amándonos en una “delectación sensual de sí mismo” y del dolor propio al ver mi inanidad, de descubrir que no soy lo que quisiera y entonces siento compasión de mí mismo y me veo como persona, como un ser individual, en un momento histórico, en un espacio, dentro de una sociedad. Y ese amor y dolor propio que se convierte en compasión de mí mismo es lo que Unamuno llama *egotismo*, el amor propio que tiene como finalidad la consciencia propia, ser persona.

Y así como se dan unidos y fecundándose mutuamente el individuo –que es, en cierto modo, sociedad– y la sociedad –que es también un individuo–, inseparables el uno del otro, y sin que nos quepa decir dónde empieza el uno para terminar el otro, siendo más bien aspectos de una misma esencia, así se dan en uno el espíritu, el elemento social que al relacionarnos con los demás nos hace concientes, y la materia o elemento individual e individuante, y se dan en uno fecundándose mutuamente, la razón, la inteligencia y la fantasía, y en uno se dan el Universo y Dios¹⁶⁵.

La consciencia de existencia no puede entenderse desde el ámbito individual sin tomar en cuenta e integrar el sentido social que posee todo hombre, porque uno y otro se hacen, se crean, se personalizan. Las relaciones interhumanas se fundamentan en una comunicación, más allá del

¹⁶² Ibid., p.137. También dice en la pág. 129 que “la fantasía es la facultad de intuimiento, de visión interior”.

¹⁶³ Ibid., p.134.

¹⁶⁴ Ibid., p.127.

¹⁶⁵ Ibid., p.137.

lenguaje, del pensamiento y hasta de la voluntad, pues se basan en los sentimientos que pueden ser compartidos, no desde el desahogo sino desde la vivencia, el poder experimentar el dolor de otro. Para la mejor comprensión de esta filosofía unamuniana, seguiremos con dos novelas que ilustran perfectamente lo antes explicado.

La tía Tula, novela escrita en 1920, tiene mucho parecido con el resto de sus novelas en el sentido de mostrar la creación y fundamento de la personalidad, sólo que ahora en el ambiente familiar. Mientras que en *Niebla* las relaciones interhumanas se crean, se hacen en un ambiente nebuloso y en *Abel Sánchez* las relaciones entre los personajes son necesarias: el odioso y el odiado; en *La tía Tula* la relación es de *convivencia*, hay unidad en los personajes, tienen una vida común que se puede traducir en una vida rutinaria, doméstica y cotidiana. Donde Gertrudis, que se convierte en la tía Tula, es el fundamento de esa convivencia.

Serrano Poncela realiza una comparación entre *Abel Sánchez. Una historia de pasión* y *La tía Tula*, se refiere a la exploración que realiza Unamuno en ambos relatos, en donde “escarba en los sótanos y escondrijos del alma”, aunque se desvía, ya que en la primera novela el protagonista es un varón, cuya problemática es la fraternidad que cae en el *odio*, un sentimiento donde se afirma el *egoísmo*; mientras en la segunda novela la protagonista es una *fémmina*¹⁶⁶ y representa el *amor* espiritual, el más limpio, sincero y lleno de sacrificio, donde se afirma el *egotismo*.

El argumento de la novela inicia cuando las hermanas Rosa y Gertrudis aparecen unidas, la primera es una joven provocativa, la segunda es recatada. Se asoma entonces Ramiro, un pretendiente de Rosa que se acerca a las hermanas, pero al tenerlas en frente queda prendado de Gertrudis, sus ojos negros y serenos lo atraen, pero Gertrudis sabe que él quiere a su hermana y se niega siquiera a la posibilidad de estar con él, por lo que hace todo lo posible para que estos se casen. De la luna de miel nace su primer hijo, del que Gertrudis cuida, al igual que de su hermana y de su cuñado; pasa el tiempo y nacen otros dos, pero Rosa cae en cama y muere, es entonces donde la estabilidad de la casa y la convivencia familiar se pone en cuestión, donde la vida se hace problema y surgen entonces con más rigor el sentimiento de paternidad en Ramiro y de maternidad en Gertrudis, que se

¹⁶⁶ Existen diversos estudios de género sobre las novelas unamunianas, pues la concepción del vasco sobre la mujer se remite con frecuencia a la necesidad y a la sed de maternidad, como un instinto de perpetuación a través del cuidado, la protección y el amor. Incluso en su vida, Unamuno, dice de su mujer que lo ama con amor maternal, es decir, con amor espiritual, que surgió del nacimiento de sus hijos, sobre todo cuando pierden a su hijo Raimundo, el vasco pasó de ser su esposo a ser su hijo, porque se sentía cobijado con su compasión y su amor.

convierte en la tía Tula. Esto mismo hace pensar a Ramiro en la posibilidad de desposar a Gertrudis, es el momento de tomar la decisión que definirá el caminar de la familia. Pero Gertrudis siente a los hijos de su hermana como propios, siente ser su madre, se siente realizada y sobre todo se siente pura, porque lo que domina a Tula es la conservación de su pureza y de su virginidad sexual¹⁶⁷. En este sentido, Gertrudis se siente realizada, pues es madre y mantiene su pureza, valor que tiene muy impregnado en su ser y en su moralidad¹⁶⁸.

Gertrudis ama a Ramiro, pero su concepción de sí misma, sus anhelos, se ven realizados ya en los hijos de su hermana, sobre todo piensa que de ser la mujer de Ramiro se convertiría en madrastra de sus sobrinos, que los quiere como a sus hijos y ellos como a su madre, por lo que piensa que no es lo mismo ser madre espiritual a ser madrastra y cuando vinieran sus hijos de carne dejaría de querer a sus hijos espirituales, “no me expondría a que unos míos, es decir de mi vientre, pudiesen mermarme el cariño que a esos tengo”¹⁶⁹. La llenaba de terror tener hijos de carne, porque su maternidad ya estaba consumada con los hijos de su hermana. Unamuno agrega “y esto de los hijos de la carne hacía palpar de sagrado terror su tuétano de los huesos del alma de Gertrudis, que era toda maternidad, pero maternidad de espíritu”¹⁷⁰. Aquí Unamuno plantea de nueva cuenta el problema de la personalidad.

Tula se angustia, más que por lo que vaya a *hacer*, por lo que va a *ser* (con mucha frecuencia se olvida que algunas de nuestras acciones nos hacen *ser otros*, y por eso nos sentimos sobrecogidos de terror ante ellas)¹⁷¹.

La decisión de Gertrudis es conservar su maternidad espiritual, porque no se atreve a ser la mujer del esposo de su hermana, lo ama pero con amor maternal, lo ve como un hijo más, tanto, que le busca mujer porque Ramiro tiene hambre sexual, lo que ella misma se niega por terror. Por lo que Ramiro cae en los brazos de Manuela, una joven provinciana que realiza las labores domésticas, se casan y procrean dos hijos. Cuando no había nacido el segundo, Ramiro enferma y muere al lado de

¹⁶⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 123.

¹⁶⁸ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, pp. 182-184.

Poncela hace una observación de Tula en este sentido, pues el personaje no puede decidir libremente por la imposición de una falsa e hipócrita moral sexual. Por lo que Tula no es un personaje libre, decisivo, sino reprimido y siempre alineado a la moral religiosa. La compara con otros personajes de otros relatos unamunianos, los cuales transgreden la moralidad para lograr satisfacer el sentido de la maternidad, como Raquel de *Dos madres* y en Carolina, la primogénita de *El Marqués de Lumbría*, que logran vencer la convención moral.

¹⁶⁹ Miguel de Unamuno, *La tía Tula*, Alianza editorial, biblioteca Unamuno, Madrid, 2002, p. 79.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 87.

¹⁷¹ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p.118.

Gertrudis y cuando Manuela da a luz a una niña, muere. Tula se queda sola¹⁷² con los cinco hijos de Ramiro, Rosa y Manuela, recordando a sus antepasados, sigue al frente de la convivencia familiar y se entrega a sus hijos, pese a esta convivencia siente su soledad “aquella soledad de la que extrae la intimidad necesaria para la vida común de los demás”.¹⁷³

Y el amor carnal que toma por fin el goce, que no es sino medio, y no la perpetuación, que es el fin, ¿qué es sino avaricia? Y es posible que haya quien para mejor perpetuarse guarde su virginidad. Y para perpetuar algo mejor que la carne [...]

[...]Esta otra forma del amor, este amor espiritual, nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal; nace también del compasivo sentimiento de protección que los padres experimentan ante los hijos desvalidos [...]¹⁷⁴

Estas citas manifiestan la personalidad de Tula, la abnegación, pero como decisión propia, decisión de amar maternalmente, porque el amor maternal siempre es puro, auténtico y verdadero por venir del dolor y la compasión por el más débil, en un acto *egotista*, es un sentimiento en el cual Tula se hacía participe en la vida de sus hijos, por lo que la tomarán como madre espiritual y se sentirán amados, protegidos, parte del grupo y de la familia.

En este sentido de darse en amor espiritual, Unamuno escribe otra novela que revela su más hondo problema personal, en el que se relaciona su sentimiento trágico de la vida (sobre la inmortalidad del alma) y la vida cotidiana (pero desde la intimidad), sale del escenario familiar y relaciona a la persona con el mundo, por única vez hay un escenario propiamente dicho. ***San Manuel bueno, mártir***, relato publicado en 1931 y luego con otras tres historias en 1933¹⁷⁵, narra la historia de un sacerdote en su función pública que marca la relación entre él y la aldea de Valverde de Lucerna. Ángela, la narradora del relato, comienza por describir a don Manuel de manera externa y física, posteriormente la descripción es íntima o personal como “el varón matriarcal”¹⁷⁶. También describe un paisaje montañoso, con un lago que hace entrar en un ambiente de intimidad por estar escondido del bullicio de la ciudad, de aquí sigue la descripción de la gente que vive ahí, gente pobre e ignorante, por no decir inocente o ingenua, en quienes don Manuel encuentra una verdad vital, descubre al ver morir a sus fieles la necesidad que tienen de creer en Dios y la promesa en una mejor vida después de la muerte, mejor de la que tienen en su villa.

¹⁷² Ibid., p.120.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 123.

¹⁷⁵ Miguel de Unamuno, *San Manuel bueno, mártir y tres historias más*, Porrúa, México, 2000.

¹⁷⁶ Ibid., p. 121.

La descripción del escenario y del pueblo de Velarde de Lucerna queda estática, los que actúan son don Manuel, Ángela y su hermano Lázaro. Se presenta la historia como una vida cotidiana, el día a día del trabajo, de problemas, pero que supera lo trivial porque el sacerdocio de don Manuel no es una mera profesión, sino su vida; a pesar de esto, Ángela va sospechando de su guía espiritual: en cada una de sus confesiones en las que platican sobre las tristezas y las dudas de Ángela, se da cuenta que don Manuel no le teme al demonio y aquí comienza a descubrir el secreto que oculta con tanto celo el sacerdote de Velarde. Aparece entonces Lázaro, que llega de América y se da cuenta del poder y la autoridad del padre sobre su madre, su hermana y en toda la aldea, entonces se empieza a gestar una rivalidad entre el sacerdote y Lázaro, este último reniega de la religión y aún más de Dios, mientras don Manuel se propone convertirlo sin tener resultados prontos.

En su lecho de muerte, la madre de Lázaro le hace prometer que rezará por ella y esta situación hace que los rivales comiencen una relación íntimamente espiritual. Don Manuel convierte a Lázaro a la fe, pero no desde la catequesis o probándole que existe Dios, sino al contrario, le pide fingir que cree.

¡Y tan posible, hermana, y tan posible! Y cuando yo le decía: “¿Pero es usted, usted, el sacerdote, el que me aconseja que finja?”, él, balbuciente: “¿Fingir?, ¡fingir no!, ¡eso no es fingir! Toma agua bendita, que dijo alguien, y acabarás creyendo.” Y como yo, mirándole a los ojos, le dijese: “¿Y usted celebrando misa ha acabado por creer?”, él bajó la mirada al lago y se le llenaron los ojos de lágrimas. Y así es como le arranqué su secreto [...]
– ¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella”. “¿Y por qué me la deja entrever ahora aquí, como en confesión?”, le dije. Y él: “Porque si no, me atormentaría tanto, tanto, que acabaría gritándola en medio de la plaza, y eso jamás, jamás, jamás. Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles¹⁷⁷.”

Lázaro queda sorprendido con tal noticia y se siente resucitado por su santo, por su don Manuel y desde entonces este trío se hacen cómplices y entregan su vida para mantener la fe en la gente de la aldea de Velarde de Lucerna. Su religión es consolarse en consolar a los demás. Existe un sentimiento de caridad que comienza en el propio don Manuel y se extiende a Ángela y a Lázaro, pero que tiene más sentido cuando se conmueven, cuando se tiene compasión al prójimo, porque el pueblo de Velarde no se presenta como una multitud, ni como una masa, ni siquiera como una persona colectiva, porque cada uno de los prójimos que ahí viven son insustituibles, desde los más

¹⁷⁷ Ibid., p. 131.

jóvenes y acomodados, hasta el clásico bobo de pueblo, aún más éste, porque en él se impregna más la personalidad, es decir, la finalidad de don Manuel que es dar alivio espiritual de la vida, de la muerte. En este sentido se entiende por qué Ángela bautiza a don Manuel al inicio de su relato como “el varón matriarcal”, por su sentido de protección, de amor compasivo, por la caridad y la misericordia con la que vive hacia los demás. Fingir significa hacer soñar al prójimo, es una mentira que vale la pena porque da esperanza y es preferible a la verdad que los entregaría al suicidio personal.

Al morir don Manuel, la gente de Valverde lo convierte en santo, aunque para Ángela y Lázaro es un mártir por haber dado su vida por algo que ni él mismo podía creer, pero se sacrifica por los demás por amor, esconde una verdad que le quema y le contradice y aún con la verdad que revela a su resucitado, éste encuentra la fe, gracias al ejemplo de vida, de sacrificio que realiza el varón matriarcal.

Ambas novelas que se presentan en este apartado son las más entrañables porque hablan, y de cierta manera justifican, “la doctrina amorosa del conocimiento, de que tanto habló Unamuno¹⁷⁸”, donde *el sentimiento* de amor, de compasión y de caridad son los que posibilitan el conocimiento íntimo y existencial del hombre; pero sobre todo dan personalidad propia y ajena, ya no es el hombre en relación con lo otro, sino la persona que personaliza a su prójimo, que personaliza al mundo, al universo, es decir, lo ama y lo reconoce como propio, como parte de su vida consciente. Aún con esta conclusión sobre la posibilidad de comunicación entre los hombres a través del amor y de personalizar todo, queda siempre un misterio, un secreto que ni los mismos personajes pueden descubrir en sí mismos, es importante mencionar que la revelación que hace aquí nuestro autor es que nunca se termina por descubrir el fondo de la persona, ni siquiera ella misma, pues siempre queda algo indescifrable, inefable. Es entonces cuando Unamuno busca en el tema de Dios, quizá él sepa la verdad de la persona y de la vida.

¹⁷⁸ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 128.

3.2 Consciencia de Dios

3.2.1 Proceso mitopeico o antropomórfico: la noción de divinidad

Dios es el ideal de la humanidad, el hombre proyectado al infinito y eternizado en Él.¹⁷⁹

La postura del pensamiento unamuniano estuvo siempre muy cerca de los límites entre la razón y los sentimientos, aunque más cómodo en la zona volitiva y sentimental, nunca pudo renunciar del todo a la razón, principalmente porque el lenguaje tiene la finalidad de poner orden al mundo, de darle una estructura lógica, donde pueda explicarse y pensarse bajo ese orden. Aunque esta finalidad del lenguaje-pensamiento sea explicar y entender el mundo y el universo, según, repite el vasco, no deja de ser aniquiladora, porque la palabra mata al poner límites a los sentimientos y voluntades del hombre. Es por eso que don Miguel, de manera sutil e inteligente, decide afrontar su postura desde un pensamiento, no irracional, sino contra-racional porque tampoco puede renunciar al lenguaje.

Desde el capítulo VII en *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno declara que su pensamiento es *fantasmagórico* porque la fantasía es la facultad de intuición, de visión interior¹⁸⁰; *mitopeico* porque se inclina a la explicación sentimental, y *antropomórfico* porque el hombre interpreta y posee al mundo y al Universo. Esta determinación epistémica no se realiza a la ligera, pues existe una inclinación hacia la parte volitiva y sentimental, ya vimos a lo largo de este trabajo que la consciencia conoce o posee el mundo por medio de cuatro facultades: el cuerpo, la razón, los sentimientos y la voluntad. En este sentido, y sin desechar por completo las otras facultades de la consciencia, Unamuno se orienta hacia estas dos últimas y trata de mostrar cómo, pese a los esfuerzos de la razón, incluso de la misma filosofía y teología, los sentimientos y la voluntad forman parte esencial de las primeras explicaciones del Universo y cómo la razón trata de divorciarse de todo lo que tenga que ver con la parte sentimental y volitiva del hombre, según ha visto el propio Unamuno en la historia de la filosofía, la cual explica y defiende a través de un proceso que llama “mitopeico” y “antropomórfico”, que no es otra cosa que el proceso de personalización, subjetivación o humanización del Universo.

¹⁷⁹ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, p. 145. [Cito indirectamente a Unamuno en *Vida de Don Quijote y Sancho*, comentario al cap. V, Espasa Calpe, Argentina, C.A., 1943].

¹⁸⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p.129.

Para ayudarse a explicar este proceso de personalización del Universo, don Miguel se apoya en la *Scienza Nuova* de Juan Bautista Vico, en donde éste explica que el espíritu humano de la antigüedad se refugia en el pensamiento poético como primera sabiduría del hombre y que ...

“debió comenzar por una metafísica no razonada y abstracta [...] sino sentida e imaginada, la cual debió ser la de los primeros hombres [...] Ésta fue su propia poesía, que les era una facultad connatural, porque estaban naturalmente provistos de tales sentidos y tales fantasías, nacida de ignorancia de las causas, que fue para ellos madre de maravillas en todo, pues ignorantes de todo, admiraban fuertemente. Tal poesía comenzó divina en ellos, porque al mismo tiempo que imaginaban las causas de las cosas, que sentían y admiraban ser dioses [...] De tal manera, los primeros dioses de las naciones gentiles, como niños del naciente género humano, creaban de sus ideas las cosas [...]”¹⁸¹.

Con esta observación, Vico cae en la cuenta de que “el hombre se hace regla del Universo”, guiado por su instinto de animación, el cual tiene la capacidad de dar un sentido humano a las cosas que están fuera de él, es decir, las impregna de su espíritu, les da una interpretación propia, más que pensada, sentida y querida, que surge de la capacidad de fantasía y de imaginación, de magia, de mito y poesía.

Unamuno coincide con Vico al afirmar que el lenguaje se gesta bajo estas capacidades del alma, ambos coinciden también que en la era de la razón, el espíritu se aleja y, podríamos añadir aquí, que hasta se avergüenza de los sentidos, pues sólo acepta las abstracciones, las pruebas y las demostraciones lógicas¹⁸², se niega a mirar hacía la imaginación, que para los primeros hombres fue un manantial de sabiduría. Pero hay otro detalle en el que hace hincapié el vasco, y es que si bien afirma Vico: “Ahora nos está naturalmente negado poder entrar en la vasta imaginación de aquellos primeros hombres”, Unamuno pregunta: “Más ¿esto es cierto? ¿No seguimos viviendo de las creaciones de su fantasía, encarnadas para siempre en el lenguaje, con el que pensamos, o más bien el que en nosotros piensa?”¹⁸³. Esta justificación del pensamiento mitopéico, fantasmagórico y antropomórfico, nos hace ver a la razón como una trampa, porque un lenguaje que se encarna en la parte sentimental y para servicio de la vida no puede servir a la razón.

¹⁸¹ Ibid., p. 130.

¹⁸² Ramón Xirau, *Introducción a la historia de...*, p. 281 y 282.

“En particular le parecen falsas a Vico dos nociones cartesianas: la del *cogito* y la de las ideas claras y distintas. El *cogito* es para Descartes, la fuente del conocimiento y de la certidumbre. Pero Vico ve claramente que el *cogito* no puede ser la base de la ciencia porque antes de pensar *somos*; antes de saber que somos sentimos que somos”.

¹⁸³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 130.

Y este proceso de personalización y subjetivación de todo lo externo, fenoménico u objetivo, constituye el proceso mismo vital de la filosofía en la lucha contra la razón y de ésta contra aquella¹⁸⁴.

La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base de mítica y antropomórfica¹⁸⁵.

Es entonces cuando Unamuno presenta al pensamiento racional, sobre todo el filosófico, el teológico y el metafísico que parten de la lógica, como un absurdo por tener como fundamento, como forma de expresión, un lenguaje que viene de lo sentimental y volitivo, al querer explicar los misterios de la vida. Esta idea será utilizada por Unamuno para explicar que la intuición de un Ser Supremo no puede ser sometida como una noción lógica sino vital, es decir, sentimental y volitiva.

Esta consideración de Vico sobre la era de la fantasía en la historia, de un pensamiento cuyo horizonte estaba guiado por la imaginación, tiene para Unamuno otra utilidad, pues de ésta se desprende la explicación de cómo el ser humano de la antigüedad interpretaba a la naturaleza, con esto continúa con la idea del napolitano respecto a que “el hombre se hace regla del Universo” guiado por el “instinto de animación”¹⁸⁶, de aquí que el vasco toma este juicio como el “proceso antropomórfico” en el que gracias a la imaginación, los sentimientos y la voluntad surge esa primera sabiduría en la relación consciente que tiene el hombre con el Universo.

La primera percepción consciente que tiene el hombre del Universo es a través de la voluntad y el dolor (sentimientos), percibimos de él una Voluntad, una fuerza que sobrepasa la nuestra. Hay que resaltar aquí que el proceso antropomórfico se debió dar hasta que el hombre se concibió como persona, es decir, hasta conocer sus límites físicos, sentimentales y volitivos que pudo tomar al Universo con una afección propia. El cuerpo vio caer la tempestad, sintió el frío y la humedad, la razón le dijo a dónde podía refugiarse, mientras que la voluntad interpretó que había “alguien *quien* llovía” al saber que no podía controlar la lluvia, además tomó a los fenómenos de la naturaleza como una respuesta a sus propios actos, los vio como estados de ánimo que manifestaban la existencia de esa otra gran voluntad.

La personalización del Universo viene de la voluntad, porque voluntad es “el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos”¹⁸⁷. La voluntad es la fuerza de la consciencia

¹⁸⁴ Ibid., p. 129.

¹⁸⁵ Ibid., p. 131 y 132.

¹⁸⁶ Ibid., p. 129.

¹⁸⁷ Ibid., p. 134.

por penetrar en todo lo demás y quiere “impregnar” de su aroma a todo, sin ser confundido y luchando por su propia individualidad. Así como la consciencia percibe al mundo desde la voluntad y los sentimientos, el Universo a su vez es percibido como una Voluntad, como una Consciencia. Es entonces por la voluntad que animamos al mundo con nuestro espíritu, es por ese “deseo de animación” que le damos personalidad a lo animado e inanimado de la naturaleza y creemos que también nos percibe, creemos que ese Universo es también una Consciencia, Consciencia Universal y Consciencia Personal. “No sólo tiene él [el hombre] conciencia del mundo, sino que se imagina que el mundo tiene también conciencia como él. Lo mismo que un niño habla a su perro o a su muñeco, cual si le entendiesen, cree el salvaje que le oye su fetiche o que la nube tormentosa se acuerda de él y le persigue”¹⁸⁸.

Surge en el hombre la necesidad existencial de ser percibido por el Universo, porque para el vasco existir de veras es actuar sobre lo exterior, de aquí que existir es obrar, la existencia se completa cuando se percibe lo que está fuera y en ser percibido: “ser es ser percibido a lo que hay que añadir: y hacer que otro perciba al que es [y] hay que modificarlo diciendo que ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra”¹⁸⁹. De esta manera, Unamuno justifica que Dios es una necesidad existencial y vital para el hombre, porque no basta percibir el Universo sino que Él nos perciba, que existamos *para* él.

Crear en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere, es creer que el Universo existe *para* el hombre.¹⁹⁰

En resumen: el proceso antropomórfico consiste en dar un sentido de animación a las cosas de la naturaleza y a sus fenómenos, pero esta humanización no sólo se queda en una interpretación de lo externo, sino que se vuelve una necesidad para el hombre como existente, porque quiere ser para la naturaleza y en este aspecto la personalización del Universo trasciende sus senderos para convertirse en divinización del mundo; argumenta Unamuno que los primeros hombres otorgaron al mundo un sentido de divinidad a las cosas y buscaron su razón de ser y de actuar no como objetos o fenómenos, sino como consciencias mayores al hombre, porque éste encuentra sus límites físicos y volitivos cuando se ve rodeado de situaciones que no puede manejar y entonces halla a la muerte, a su propia finalidad a la que no se resigna y entonces busca a Dios para vivir en él.

¹⁸⁸ Ibid., p. 142.

¹⁸⁹ Ibid., p. 133.

¹⁹⁰ Ibid., p. 162.

Así, el proceso antropomórfico que plantea Unamuno viene a explicar el deseo y la necesidad de que haya Dios, esa humanización del Universo no es otra cosa que divinización, porque Dios es *nuestra proyección hacía el infinito*, pero cabría preguntar si no se cae en un “panteísmo”¹⁹¹. Nuestro autor se encuentra consciente de este desvío que puede tener su pensamiento y postura, por lo que dice: “por panteísmo se entiende la doctrina no de que todo y cada cosa es Dios [...] sino de que todo es divino”¹⁹²; es decir, que el hombre lo personaliza todo, lo diviniza todo, le da un sentido propio, pero no que cada cosa, que la montaña, que la lluvia sean Dios, sino que les da, a través de la animación, un sentido de fuerza y voluntad divina, que viene de la necesidad, de la urgencia de Dios.

A lo que se puede concluir que para Unamuno el punto de partida es el hombre mismo y su afán de perduración, por lo que “no es Dios el fundamento inmediato de la religiosidad, sino el hombre mismo; es éste el que nos lleva a postular a Dios”¹⁹³.

3.2.2 La idea de Dios y el sentimiento de divinidad

“Dijo el malvado en su corazón: no hay Dios.” Y así es en verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza: “¡Dios no existe!” Pero en el corazón sólo puede decirselo el malvado. No creer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa; resignarse a que no le haya, es otra, aunque inhumana y horrible, pero no querer que le haya, excede a toda otra monstruosidad moral. Aunque de hecho los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarle¹⁹⁴.

Durante el capítulo VII *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno se apoyó en Vico para darle un vistazo y justificar que la percepción de Dios es ante todo sentimental y volitiva, que se alimenta y se mantiene de la imaginación y la fantasía, que por engendrarse ahí en esas fauces, el lenguaje arrastra por siempre ese sentido mágico y fantasmagórico. Nuestro autor sigue en el capítulo VIII con ese hilo conductor a través de la historia, pero sólo como estrategia en que inicia de la noción de divinidad para llegar a la comprensión de Dios y deja establecido que es necesario partir “del sentimiento de divinidad” opuesto al “concepto de divinidad”, con la intención de seguir mostrando

¹⁹¹ Los términos cuando pasan por la mente de don Miguel sufren variaciones, aquí se refiere a un panteísmo, dentro del proceso de humanización del universo, no de que cada cosa sea Dios. En el Capítulo V *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno aborda el término “panteísmo” a la doctrina como tal, en que se considera que todas las cosas son Dios y que la consciencia humana viene de Dios y a ella tiende, fundiéndose, lo cual tiende a la aniquilación espiritual. En este sentido, considera que panteísmo y ateísmo son la misma cosa. Decir que todo es Dios, es decir que nada es Dios.

¹⁹² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 142.

¹⁹³ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 146.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 164.

al lector su convicción acerca de la falta de sentido y el absurdo en el que cayó la filosofía y la teología, porque se quiso pensar a Dios como un ente matemático que se sometía a reglas lógicas.

No fue, pues lo divino, algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia afuera, la personalización del mundo [...] y el sentimiento de divinidad no es sino el mismo oscuro y naciente sentimiento de personalidad vertido hacia afuera¹⁹⁵.

La humanización del mundo viene del sentimiento de dependencia que pasa por distintos momentos y espacios, en los que el vasco se detiene un instante para revisarlos y poder mostrar que el espíritu del hombre entiende, quiere y siente la divinidad del mundo en muchas formas que van del fetiche, al politeísmo (sobre todo con los griegos y romanos) y el monoteísmo (con los hebreos), divinidades que terminan por purificarse en el mundo de las ideas y, por tanto, terminan como una representación, como una noción, como un concepto (la teología cristiana). “El Dios antropomórfico y sentido, al ir purificándose de atributos humanos, y como tales, finitos y relativos y temporales, se evapora en el Dios del deísmo o del panteísmo”¹⁹⁶, esta purificación es llevada a cabo por la razón que extravía “el sentimiento de divinidad”, encontrando en “el concepto de Dios” un Dios Idea, un Dios lógico y con ello entrega las pruebas de la existencia de Dios, probando sólo la existencia de la “idea” de Dios y no la existencia misma de Dios.

Este afán de la filosofía y la teología por encasillar en ley lógica el sentimiento de Dios, trajo con ello una consecuencia fatal, porque cuando la ciencia trató de explicar el orden del mundo desechando a la filosofía y a la teología, y el hombre se topó con descubrimientos, leyes y teorías, simultáneamente descubrió que Dios no le hacía falta, entonces lo ignoró y, peor aún, lo aniquiló.

“Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira”. Y escribí al margen: “De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera allá, ni con Él ni sin Él; Dios por lo tanto sobra”¹⁹⁷.

Y así todos los intentos por demostrar la existencia de Dios por medio de la razón tendrán como resultado el absurdo, la ruina de la idea de Dios confundida con su propia existencia, pues todas las explicaciones sobre Dios sirvieron para advertir el origen del universo y el funcionamiento de la naturaleza, encubriendo la ignorancia del hombre. El intento de la teología por someter a Dios en el cajón de la lógica y de explicar ahí su origen: “equivale a retirarle de nuestro corazón limitándole a nuestra mente; es decir, equivale a matarle. En cuanto tratamos de definirlo aparece, en su lugar, la

¹⁹⁵ Ibid., p. 142.

¹⁹⁶ Ibid., p. 144.

¹⁹⁷ Ibid., p.145.

nada”¹⁹⁸. La teología la toma don Miguel más bien como una Teodicea que tiene una idea de Dios y de la cual se pretende sacar la prueba de su existencia, y resulta que esto es tan grotesco como decir que la Biología hace la vida o que la Filología hace el lenguaje, de esta misma manera no se puede decir que la filosofía o la teología hacen a Dios y que Éste tenga que someterse a los principios de la lógica; como también es absurdo decir que Dios mismo sea la razón del Universo, porque este Dios lógico, este Dios filosófico es en sí mismo contradictorio, porque la necesidad de conocer a Dios aún más que racional (en el sentido que se toma a Dios como justificación por “conocer” a la naturaleza en el terreno meramente intelectual), es sentimental y volitiva, es una necesidad vital.

Unamuno toma su idea acerca del Dios vital o biótico de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, en concreto de la prueba moral, “que no es una prueba estrictamente racional, sino vital, que no se aplica al Dios lógico”¹⁹⁹, la cual nuestro autor interpreta como un supuesto, un “consentimiento unánime de los pueblos”, es decir, “el universal anhelo de las almas todas humanas que llegaron a la conciencia de su humanidad que quieren ser fin y sentido del Universo, ese anhelo, que no es sino aquella esencia misma del alma, que consiste en su conato por persistir eternamente”²⁰⁰. Es decir, que la personalización del Universo tiene su origen en la voluntad, sigue su mismo rumbo, pues es gracias a esta misma voluntad, a ese “querer ser siempre indefinidamente” y no en el conocimiento mismo del Universo, que el hombre encuentra “el sentimiento de divinidad”, la oportunidad en que la voluntad halla su finalidad y su utilidad: sólo en Dios el hombre espera y ve realizado su deseo por vivir siempre, en la Consciencia Universal.

De este argumento sobre el consentimiento unánime de los pueblos, Unamuno tiene más que decir, pues no tiene mayor trascendencia el que un individuo hubiera imaginado y sentido la necesidad de personalizar al mundo, era necesario que la colectividad aprobara esa misma necesidad por perseverar en su ser, para no ser olvidados. Aunque presente algunos riesgos²⁰¹, esta noción está fundamentando la relación no del hombre como ser individual, sino de la humanidad como una colectividad que se une personalmente al sentimiento de divinidad que le invade como esperanza ante la angustia vital. “Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de

¹⁹⁸ Ibid., p. 150.

¹⁹⁹ Ibid., p. 149.

²⁰⁰ *Idem*.

²⁰¹ Ibid., p.148.

Esta prueba no está a favor del Dios racional, sino del Dios “cordial”, “Sólo podríamos llamarla racional en el caso de que creyésemos que la razón es el consentimiento, más o menos unánime, de los pueblos, [...] en el caso que hiciésemos razón a la *vox populi*, que se dice ser *vox Dei*”.

divinidad, se imagina a Dios a su medida, y a su medida se hace Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad”²⁰².

Serrano Poncela advierte, en su texto *El pensamiento de Unamuno*, que la tesis del vasco no es en sí una Teología, sino una *Egología*²⁰³, pues el sentido de proyección que tiene el hombre al afirmarse en el Universo es siempre a medida de su Yo, no un Yo ególatra, ni egoísta (satánico, presuntuoso o insoportable), sino *egotista*, el que pone su yo delante de todo, para mostrar el yo de cada uno de nosotros a manera de espejo, porque la persona se proyecta a todo lo que está fuera, haciéndolo humano y, mediante “el sentimiento de dependencia”, lo hace divino.

La doctrina de Schleiermacher, que pone el origen, o más bien la esencia del sentimiento religioso, en el inmediato y sencillo sentimiento de dependencia, parece ser la explicación más profunda y exacta. El hombre primitivo, viviendo en sociedad, se siente depender de misteriosas potencias que invisiblemente le rodean; se siente en comunión social, no sólo con sus semejantes, los demás hombres, sino con la Naturaleza toda, animada e inanimada, lo que no quiere decir otra cosa sino que lo personaliza todo²⁰⁴.

Don Miguel defiende no tanto la idea sino la convicción de que Dios tiene existencia como una auténtica realidad espiritual sentida y querida por la persona, pero que trasciende al ámbito social, al ser parte esencial de la humanidad. Y por ser social tiene más valor, porque resulta ser un consentimiento, en el sentido de aprobación social y de la capacidad del hombre por compartir ese sentimiento de eternidad que se despliega en amor a la consciencia humana. La existencia de Dios, pongámoslo así: es un *producto social*, como lo es también la razón, el lenguaje, la religión, el mismo hombre y por supuesto la persona.

Es en el sentido de aprobación y de valoración que “el sentimiento de divinidad” es un producto social, sin embargo, durante los primeros capítulos *Del sentimiento trágico de la vida*, don Miguel defiende a la par el sentimiento de necesidad individual, porque la principal preocupación de su filosofía es saber si la consciencia, propia, individual y personal podrá seguir siendo cuando la muerte le llegue, porque si esa consciencia se va a unir, a mezclar o confundir con la Consciencia infinita, entonces perdería su individualidad y personalidad, dejaría de ser, sería su aniquilación, su

²⁰² Ibid., p. 152.

²⁰³ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Miguel de Unamuno*, p. 146.

Cito indirectamente en “Egologías y consistiduras”, artículo recogido en *Cuenca Ibérica*, p. 152; Edit. Séneca, México, 1943. Neologismo, del cual se entiende que el yo, que la consciencia fundamenta la existencia de Dios.

²⁰⁴ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 141 y 142.

muerte total; ya en varios textos como en *Recuerdos de niñez y mocedad*, en el *Diario íntimo*, *La agonía del cristianismo*, manifiesta que no le es tan espantoso imaginar el infierno, como imaginar que su propia, individual y personal consciencia desaparezca en la nada o en el todo del Universo. El sentimiento de divinidad es un producto social, pero tiene una finalidad individual y personal, porque garantiza la persistencia de la consciencia propia del hombre.

3.2.2.1 Dios cordial y biótico

La concepción sentida de Dios en la obra de Miguel de Unamuno, es necesario advertir, tiene un principio fundamental, y más que fundamental, vital, existencial, concreto, individual y personal, a saber: la consciencia del hombre. Todos los esfuerzos que realiza por explicar, mostrar y motivar cierta empatía con sus lectores tiene la finalidad de impregnar su “sentimiento trágico de la vida”, que no es otra cosa que el conato, ese anhelo por conservar la consciencia, sin embargo, este deseo peligra al tratar de dar respuestas sólo desde la razón o sólo desde el sentimiento, en este sentido don Miguel entra en un escepticismo²⁰⁵ del cual no busca una salida, más bien pretende vivir ahí, porque sólo en la desesperación, en el “ahogo espiritual” puede encontrar a Dios. Unamuno busca el deleite de la propia lucha, de la agonía, a sabiendas que su lucha no será victoriosa, por lo menos en esta vida; en su ensayo *Mi religión*, de 1907, dice: “mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper el alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob [...] Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aún sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo [...] Me he acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma”²⁰⁶.

Esta lucha del conocimiento de Dios de la que habla nuestro autor se manifiesta en su pensamiento de manera permanente, pero ya vimos que el camino de la razón, principalmente de la ontología, de la filosofía y de la teología, en su sentido estricto, es rechazado en su obra. Nuestro autor apuesta por la vía cordial: “Y si creo en Dios, o por lo menos creo creer en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la historia. Es cosa de corazón”²⁰⁷. En esta cita tenemos dos aspectos importantes que resaltar, el primero, que el conocimiento de Dios es por la vía de la “fe” y, segundo, que nuestro autor toma

²⁰⁵ Unamuno en su ensayo *Mi religión* se nombra escéptico, no sólo como el que duda sino como el que investiga.

²⁰⁶ Miguel de Unamuno, *Mi religión y otros ensayos breves*, p. 10 y 11.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 11.

al Evangelio y a la historia como la referencia de la relación hombre-Dios. Ambos aspectos serán desarrollados en este trabajo en páginas posteriores.

Este conocimiento y acercamiento del hombre con Dios, que Unamuno llamó “*cordial*, cosa de corazón, en el doble sentido de querer y sentimiento”²⁰⁸, la necesidad volitiva (del querer que haya Dios) y la sentimental (sentir que hay Dios) dan lugar al sentimiento de fe, el cual, paradójicamente, se apoya en la filosofía o en la razón para poder explicar su sentido y su finalidad. Es importante recordar que el mismo Unamuno acepta la imposibilidad de renunciar a la razón, a pesar de la falta de confianza, de fe que siente y tiene por ella “la fe, dice con frecuencia [don Miguel], no se contenta, sino que busca apoyo de la razón”²⁰⁹. Pero no se fundamenta en ella.

Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, no es nada más que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia. Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla, no para saber para qué y cómo es, sino para sentir para qué es. El amor es un contrasentido si no hay Dios.²¹⁰

Para el vasco lo único “verdaderamente real es la consciencia,” la cual encierra en sí misma, en su integridad, las contradicciones más radicales que en el hombre hay. Esta noción sobre la consciencia se deja ver claramente en su poema *Para después de mi muerte*, en el que compara a la consciencia con una mazorca cuyos elementos son contradictorios entre sí, pues lo más trágico en el hombre, y por lo cual se apoya en la filosofía, es querer conciliar las necesidades sentimentales y volitivas con las necesidades de la razón. Ya desde entonces, Unamuno apuesta por un pensamiento contradictorio y paradójico, al asumir que si pretende hablar del hombre de carne y hueso, del real y concreto, debe anticipar la dificultad con la que trata el tema.

Gracias al proceso antropomórfico el hombre crea a Dios, dándole atribuciones que van desde características físicas y psicológicas, hasta las necesidades existenciales, ontológicas y por supuesto religiosas, en esta proyección además de verlo como una fuerza superior, lo concibe, lo siente como una Consciencia y le atribuye su propia sustancialidad, viendo en el Universo otra subjetividad, la cual tiene sentimientos, voluntad y razón –al igual que el hombre–. Cabe añadir que para Unamuno el elemento que percibe a Dios es la voluntad y ésta sólo intuye la existencia de otra consciencia

²⁰⁸ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 150.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 147.

²¹⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 140.

como una Voluntad Universal²¹¹. A pesar de las atribuciones “sustanciales” que Unamuno otorga a Dios –a través del proceso antropomórfico– no le da gran importancia a la característica racional que Dios debe tener, por ser una proyección del hombre, el cual es también razón. Sólo agrega que ni se puede llegar a Dios por medio de razón, de lo cual ya se habló lo suficiente en este trabajo, y tampoco quiere reducirlo a una característica esencial, como lo es del hombre, de ser “racional”, don Miguel argumenta que un Dios racional sería contemplativo y quietista: “Y es que Dios no puede ser Dios porque piensa, sino porque obra, porque crea; no es un Dios contemplativo sino activo”²¹².

Y esta insistencia en mostrar a Dios como Voluntad tiene la intención de descubrir que Dios es una Consciencia sufriente y doliente, es decir, una Consciencia Personal, que antes de pensar, quiere y ama al hombre, así como el hombre anhela y ama a Dios: “Y el Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos, es el Universo mismo personalizado, es la consciencia del Universo”²¹³. Del Dios cordial Unamuno dice que es “Biótico” por satisfacer la necesidad vital de la consciencia, que no se queda en el ámbito físico o mortal, sino implica el anhelo por la inmortalidad de la consciencia humana y de la consciencia personal y social del hombre: “el vitalismo deísta siente e imagina a Dios como Conciencia, y, por lo tanto, como persona, más bien como sociedad de personas”²¹⁴.

3.2.3 Dios: fundamento de la existencia personal

3.2.3.1 De la consciencia como sustancia a la necesidad del Dios Personal

A Julián Marías, en su texto *Miguel de Unamuno*, le parece que el pensamiento de nuestro autor posee una *comprensión* del ser, aunque esto no indica de ninguna manera su intención por realizar una ontología suficiente, aunque sí tiene una inclinación, quizá por su formación filosófica, en ahondar –aunque no tan profundamente– sobre el problema de la existencia, que ya hemos venido trabajando y que es necesario recordar y ampliar.

²¹¹ En la proyección del hombre hacia Dios, no le atribuye el elemento racional, no se detiene mucho en explicar o justificar a un Dios que piense, porque en principio dice que no se puede acceder a Dios desde la razón, ni Él mismo como razón, porque la razón es aniquiladora y contemplativa.

²¹² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 147.

²¹³ *Ibid.*, p. 152.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 157.

“Existir, en la fuerza etimológica de su significado, es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, *ex-sistere*”²¹⁵, es ser para lo que está fuera de nuestra consciencia, que tiende al “ser percibido” de Berkeley. Ya con anterioridad había pregonado Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* que “Ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo y en cuanto obra”²¹⁶. Con un tinte empírico en la primera referencia y en la segunda pragmático, nuestro autor hace de ambas nociones su comprensión del ser, del ser consciente, pues la única consciencia conocida es la del hombre. Las nociones de consciencia y existencia están unidas íntimamente y se encuentran reunidas en el hombre, pues la consciencia es sentirse existente, es decir, en acto, afectando lo que está fuera, por medio de la voluntad y los sentimientos, que son fuerzas que accionan el acto de existir. Esto es, que la consciencia es la “sustancia” de la existencia, del ser del hombre.

Frecuentemente los conceptos y nociones tradicionales sufren en manos del vasco una transformación personal, y es que la sustancia, de la cual normalmente se entiende que es una realidad permanente, inalterable, sólida, inmutable de una cosa, para don Miguel es “más bien el repertorio de *posibilidades*, a las capacidades o energías ínsitas en una cosa: el poder nutritivo del caldo, las internas capacidades de una persona, la riqueza y capacidad de un escrito”²¹⁷; en este mismo sentido, nuestro autor encuentra en el cap. VII *Del sentimiento trágico de la vida* que la sustancia del hombre es la consciencia, dándole un sentido práctico y real. “Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia”²¹⁸. Como era de esperarse, la noción de sustancia tiene un sentido vital, mejor dicho existencial, por lo tanto, cambiante y activo, que “se hace” en el tiempo y que no se conforma con estar. Esta noción de la sustancialidad tiene un enlace con el tema de la realidad como una dimensión espiritual, verdadera y auténtica, en la que se encuentra el hombre como persona, la sociedad como prójimo, el Universo como Dios personal y hasta tiene como huéspedes a esos entes ficticios llamados “personajes”.

Ya en su relato *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Unamuno se propone explicar eso de la realidad sustancial, que al modo kantiano llama realidad nouménica, para oponerlo a la realidad

²¹⁵ Ibid., p. 162.

²¹⁶ Ibid., p.133.

²¹⁷ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 172.

²¹⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 140.

fenoménica o aparential²¹⁹, y llama verdaderamente *sustancial* y real al ser dinámico e íntimo de la vida humana y la vida personal. Insiste aún más en ahondar en el tema sobre el ser de la persona o de la sustancialidad personal, pero como “sentido”, como capacidad en la que se abren las posibilidades, más que de ser, de hacerse, en sentido activo y creativo. En su ensayo “¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!”²²⁰, Unamuno tiene como propósito explicar ese poder de intuición que tiene el hombre de su propia existencia, que llama *intuición de la propia sustancialidad* o *tacto espiritual*, en donde se apoya de la teoría psicológica de la “cenestesia” que se encarga de sensibilizar al cuerpo de todas sus funciones vitales, don Miguel la toma como recurso de comparación en el sentido existencial, pues así cómo el cuerpo se percibe a sí mismo, la consciencia a través del dolor y el amor, a través del “tacto espiritual”, puede abrazarse a sí misma, puede llegar a su propio fondo y a esto le llama la “total plenitud de la existencia”, que es poseerse a sí misma, gracias a la capacidad de intuición de mi propia sustancialidad, que conducen a la de los demás y lo demás. “Ya decía el padre Gratry, y Unamuno parece adivinarlo, que al prójimo lo siento con el mismo sentido con el que me siento a mí, con *el sentido íntimo*, no con el sentido externo, con el que entro en contacto con mi propio cuerpo y con el mundo”²²¹. El espíritu del hombre puede intuir no sólo su propia sustancialidad, sino que es capaz de intuir la consciencia de otros. Y es en esta misma realidad espiritual en que percibe o intuye la existencia de Dios, pero de Dios como Consciencia y, más fundamental, como Persona.

Porque quedarse con el proceso antropomórfico del Universo hubiera valido para caer en un panteísmo o un ateísmo, que son la misma cosa, por lo que el vasco necesitó tomar a Dios no sólo como el Universo humanizado o divinizado, sino en sentirlo como una Persona, como una Consciencia, como una Sustancia que respalda la del hombre. Lo que le interesa a don Miguel es salvar la propia e individual consciencia de la muerte, de la nada, a la que se llega a través del panteísmo y del ateísmo. Por lo que el vasco sustenta su pensamiento en el cristianismo, del cual está fuertemente influenciado, al creer en un Dios personal que salve de la muerte espiritual y fundamentar así la relación filial entre el hombre-Dios.

Se desprende la necesidad de que Dios sea tomado y sentido como Persona, porque sólo de persona a Persona se puede abrir un vínculo íntimo, una posibilidad de relación, de comunicación y de

²¹⁹ Miguel de Unamuno, “Prólogo” *Tres novelas ejemplares...*, p. 19.

²²⁰ Miguel de Unamuno, “¡plenitud de plenitudes y todo plenitud!”, *Obras selectas de Miguel de Unamuno*.

²²¹ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 195.

conocimiento a través de los sentimientos de amor y de congoja, y de la voluntad, pues dice nuestro autor: “Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia”. Así, el Dios que anhela y desea Unamuno debe ser un Dios Personal, un Dios que sufra, que ame, que anhele y no un Dios “sin pena, ni gloria”, es decir, indiferente, no un Dios ideal, sino personal y activo. Unamuno quiere ser amado y anhelado por Dios, porque esto supone el conocimiento de la persona individual y concreta por Dios y al anhelar Dios al hombre, al desearlo, lo crea, así como el hombre al “querer que haya Dios”, le da existencia, existencia sustancial. Se le podrá preguntar a don Miguel: ¿entonces la existencia de Dios depende de la voluntad del hombre? A lo que hay que responder, sí, porque en el pensamiento del vasco el hombre es el fundamento de la religiosidad, es quién nos lleva a postular a Dios. “La fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial”²²², de donde se deriva de la necesidad de conocer a Dios como Persona, la garantía de inmortalizar la conciencia individual. La necesidad que tenemos de Dios es para fundamentar la propia existencia sustancial.

Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos.²²³

Unamuno distingue entre la noción de *existir* con el neologismo: *sobre-existir*, el cual, según Julián Marías, es una aplicación del método de la *vía de excelencia*: en donde “Unamuno niega a Dios la existencia, pero no porque carezca de ella, sino porque no le corresponde en el [mismo] sentido que a las cosas o a los hombres, sino en otro más superior y excelente, al que llama sobre-existir”²²⁴. Aunque don Miguel insista en poner en el mismo nivel a Dios y al hombre, ya sea en una relación de co-creación y en el sentido cristiano de colocar a Dios-hombre con relación al hombre, hay en la noción unamuniana de Dios, una idea de superioridad, que es necesaria, porque Dios sobre-existe, es decir, tiene un nivel superior de existencia en comparación al hombre. Pero Dios no sólo sobre-existe, sino *nos existe* y mejor podríamos decir que *nos hace existir*, lo cual tiene un sentido mucho más profundo, pues no se refiere a las cosas del mundo, sino a la vida humana; por lo que se remite al tema de la historia, en *Cómo se hace una novela*, de la cual tiene una concepción viva por ser producto de la conciencia de la humanidad, porque sólo a través del hombre y no de las cosas de la naturaleza se puede acceder a Dios.

²²² Miguel de Unamuno, “¡plenitud de plenitudes y todo plenitud!”, p. 228.

²²³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 151.

²²⁴ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 215.

Aquí tienen presencia dos místicos, primero San Agustín, que *se ha hecho cuestión de sí mismo*, es decir, punto de partida, y luego Hugo de san Víctor, para quién el hombre, para llegar a Dios, debe trascender de sí, pasar de la propia intimidad: “Subir a Dios era entrarse en sí mismo y no sólo entrar en sí, sino pasarse de sí mismo, en lo demás adentro, [...] de cierto inefable modo, y que lo más íntimo es lo más cercano, lo supremo y eterno”²²⁵. Es decir, que en la total intimidad o si se quiere en la total desnudez, desligándose de la propia circunstancia vital, el hombre descubre la realidad de Dios, aunque no se puede acceder a Él en su total conocimiento, aquí se remite a las *Escrituras* en que dice que “nadie ha visto a Dios y nadie verá a Dios y vivirá”, porque el conocimiento de Dios es indirecto y reflejo, pero nunca directo mientras el hombre tenga vida material, sólo hasta la muerte, en la vida perdurable, el hombre podrá ver la cara de Dios. Y aquí se refiere otra vez nuestro autor a conocer a Dios como a una Persona, no como a una noción lógica, porque de ella se derivan sólo conocimientos indirectos. Por el contrario, en sus *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, el vasco afirma que sólo Dios puede conocer la verdad de nosotros mismos, nuestra auténtica realidad que hasta para nosotros es un misterio, pero no al contrario. Por todo esto sólo el hombre tomado como persona puede sentir y tener cierto conocimiento, no directo, sino reflejo de Dios, que es también Persona.

Con esto Unamuno da entrada a una relación de creación entre el hombre y Dios que tiene como punto de partida la fe, pero no una fe dada, sino de lucha, de agonía para conocer a Dios, es decir, de creer, de anhelar, de querer que nuestra propia consciencia personal sea eternamente. Y de aquí que Julián Marías argumente que la relación hombre-Dios es unilateral, por ser una relación inmortalizadora, de garantía de la perduración de la consciencia²²⁶. Si seguimos esta última interpretación, tenemos que el tema de Dios se dirige a un propósito que se fundamenta en el ámbito ontológico, aunque sea una ontología ligeramente esbozada: sustentar la existencia de la consciencia del hombre en la Consciencia Universal.

3.2.4 La fe unamuniana: la relación personal hombre-Dios

El tema de la fe fue intensamente vivido y explicado por nuestro autor en su obra medular *Del sentimiento trágico de la vida* y recurre constantemente a él en otros ensayos como *La agonía del*

²²⁵ Miguel de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, p. 29.

²²⁶ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 147. También observa que Unamuno no se detiene a explicar la relación actual hombre-Dios.

cristianismo, Mi religión, Plenitud de plenitudes y en un sinfín de poemas, sobre todo de su madurez. Y es que cobra importancia porque viene a sellar toda esta doctrina que comienza por comprender el sentimiento de divinidad y que atraviesa hasta llegar a la necesidad sentimental y volitiva de que haya Dios, un Dios personal que sustente nuestra propia existencia sustancial, que tiene como finalidad la comprensión de la relación entre Dios y la persona.

La noción de fe tiene diversas vertientes que se contraponen y que a la vez se entrelazan: la primera se refiere a la intuición gracias al sentimiento y voluntad de anhelar a Dios y querer que exista, es decir, de la personalización del universo, de ésta se deriva la segunda que toma a la fe como la posibilidad de conocer a Dios: “la fe, que es al fin y al cabo algo compuesto en que entra un elemento *conocitivo*²²⁷, lógico o racional juntamente con uno afectivo, biótico o sentimental, y en rigor irracional, se nos presenta en forma de conocimiento”²²⁸. La fe, aunque se engendra en la parte afectiva de la consciencia, pretende explicar el anhelo vital por medio del pensamiento –de lo cual Unamuno habló en los primeros capítulos *Del sentimiento trágico de la vida*, pero ahí no salió bien librado, no consiguió más que escepticismo en la razón y pérdida de fe–. En este primer bloque, cabe decir que la imaginación es la constante para explicar la fe en el sentido afectivo en cuanto logramos humanizar las cosas del universo, en ver todo a nuestra imagen y semejanza, también por medio de la imaginación la fe se esfuerza en conocer a Dios, aunque de manera indirecta y refleja, como ya vimos.

En la tercera vertiente Unamuno se esfuerza por ir a las raíces etimológicas junto a la definición de Pablo de Tarso, donde fe, en el griego *pistis*, es “confianza” y del latino *fid* que es “fiar”: “la voz misma fe lleva implícito el sentido de confianza, de rendimiento a una voluntad ajena, a una persona”²²⁹, y le da a la noción de fe el sentido personal, porque la confianza, la credibilidad se da a una persona y no a una cosa o a un concepto. “Y así se cree en quien nos dice la verdad, en quien nos da esperanza; no en la verdad misma, no en la esperanza misma”²³⁰.

Sin embargo, aunque la fe es fiar, Unamuno opone, aunque no en el mismo sentido, la noción de “fe como incertidumbre”, pues no concibe a la fe como algo dado, como “la fe ciega” o “fe de

²²⁷ Unamuno utiliza “conocitivo” como “cognocitivo”.

²²⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 166.

²²⁹ *Ibid.*, p. 167.

²³⁰ *Idem.*

carbonero”²³¹, este tipo de fe es una fe muerta y aniquiladora: “fe que no duda es fe muerta”²³². Para nuestro autor, la fe debe ser creadora y para ser creadora y viva debe dudar. “Creo Señor, socorre mi incredulidad” (Marcos IX, 24), con insistencia y cada que puede repite esta jaculatoria, que es la fe propiamente unamuniana, la fe en duda, en lucha, en agonía. Una fe irracional, sentida y querida contra una fe racional y pensada que pretende dogmatizar.

La quinta vertiente sobre la fe trae consigo las anteriores: lo afectivo, lo cognoscitivo, la imaginación, la confianza y la lucha, a saber, el binomio creer-creación. “Más, aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir, o más bien otra potencia anímica, distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tendríamos pues, el sentir, el conocer, el querer y el creer, o sea, el crear. Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad, crean sino que se ejercen en materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre”²³³.

El poder creador de la fe constituye la posibilidad de que haya Dios a través del sentimiento de amor y de dolor, más aún, de congoja, porque el dolor es propio del cuerpo, pero la congoja viene del fondo del alma. Y de esta constitución de la fe viene el punto central de este tema sobre Dios y su relación con el hombre en tres sentidos: **el existencial o sustancial, el religioso y el práctico o moral.**

Hasta aquí tenemos los elementos que Unamuno designó a la fe, mismos que dirige a partir de obras como *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, y es que la fe por sí sola como creencia “es una fe informe, vaga, caótica, potencial, no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer. Más hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. Se recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en el porvenir. Creer lo que no vimos es creer lo que veremos. La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza; creemos lo que esperamos”²³⁴. De aquí viene el sentido personal y social de los hombres en la fe, pues para creer se necesita creer en “alguien” a quien no vemos y del cual tenemos esperanza en verlo gracias al amor, que es todo anhelo y deseo de quien esperamos la eternidad del alma. Y más en concreto, Unamuno al igual que

²³¹ En el capítulo I *Del sentimiento trágico de la vida*, desdeña la fe que se enseña y de la cual jamás se duda.

²³² Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, p. 32.

²³³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 170.

²³⁴ *Ibid.*, p. 176.

Pablo de Tarso en el *Evangelio*, espera en Cristo resucitado, el que venció a la muerte, no sólo en espíritu sino en cuerpo, porque “si Cristo no resucitó entre los muertos somos los más miserables de los hombres”. Si no creemos en el Cristo, quien nos hace inmortales, vana es la fe y entonces viene el suicido espiritual. Hay que esperar en Cristo, creer en él, porque él nos garantiza la inmortalidad.

En el sentido **existencial, o si se quiere personal**, la fe es creer en la esperanza, creer en lo que no hemos visto, y de aquí viene el poder creador de la fe, a través de la imaginación y gracias a los sentimientos de amor y de congoja. Y es que la fe unamuniana –que se vierte hacia un “quien”, hacia una persona para poder mantener al hombre en la relación social, con el prójimo y en su relación con Dios, quienes se encuentran en una misma realidad, la íntima y sustancial–, lleva consigo la esperanza y la caridad, esta última es el acceso a esa única realidad verdadera y auténtica. Ya vimos en el primer apartado de este capítulo que gracias a la compasión podemos sentir a “los otros” como personas, como “prójimos” y que esta compasión es el amor y el dolor que se extiende hacia los demás, que en estos sentimientos se fundamenta la posibilidad de conocimiento, de comunicación entre los hombres y que no son las palabras las que nos llevan a conocernos y conocer a los otros, sino estos sentimientos en un acto de empatía, porque el que no se ama y siente dolor de sí mismo, de sus propios límites, no podrá sentir por los demás ni amor, ni dolor, es decir, compasión. Esta compasión, que yo llamo “empatía”, es compartir el amor y el dolor, hacerse partícipes en el dolor del otro. De aquí que estos sentimientos conduzcan a un conocimiento participativo del hombre, que el hombre no vea al otro como un objeto, sino a un sujeto, a una persona.

Así mismo, la compasión de amor y de dolor que tenemos a nosotros mismos vertida hacia afuera es la caridad. Y es necesario retomar lo que es el amor, pues de él se engendra el dolor, mejor dicho la congoja, porque ésta es más espiritual que el dolor. El amor verdadero no es el que encuentra la dicha, pues en los momentos de mayor felicidad apariencial se puede sentir congoja; el amor verdadero no se conforma con la dicha, pues ésta mata el amor al dejar de anhelar, sólo el amor que no culmina y se convierte en congoja puede llegar a ser verdadero amor. Aquí otra vez esa lucha constante, esa tensión dialéctica sin culminación, tal es la doctrina amorosa unamuniana. “Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface; ya no desea y ya no es amor”²³⁵.

²³⁵ Ibid., p. 181.

“Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre y exige nuestro amor y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra congoja con la congoja eterna e infinita”²³⁶. Tal es la necesidad de tomar a Dios de manera personal, pues la vía de conectarse con Él sentimentalmente es a través del amor y del dolor. La concepción de la persona es una consciencia sufriente, que siente el palpar del universo sobre ella y, al mismo tiempo, Dios debe ser concebido como una consciencia sufriente. Y aunque Unamuno sabe de esta blasfemia ante la teología, no se detiene en afirmar que conocemos a Dios por la congoja, Dios sufre con nosotros, sufre por traspasar la materia, lo racional y poseernos espiritualmente, liberarse de la materia y liberarnos hacia la vida en su plenitud espiritual²³⁷. Y es que es necesario que Dios sufra, porque si no sufre entonces sólo es una categoría que ni vive, ni existe, ni es persona. Y para amarle realmente es necesario compadecerlo, como él nos compadece. La caridad tiene la finalidad de liberar al hombre del dolor, aunque se viva en él: “Es, pues, la caridad el impulso a libertarme y a liberar a todos mis prójimos del dolor y libertar de él a Dios, que nos abarca a todos”²³⁸.

La relación hombre-Dios que implica su conocimiento y su comunicación debe ser dirigida por el camino de la fe, es una relación activa y participativa, porque Unamuno no se imagina a un Dios inmóvil como el aristotélico, sino un Dios en movimiento que obra y que lucha por liberarse y liberarnos de la materia, que lucha para llegar a nosotros, demostrando así su amor, su dolor rico, como el que sentía Santa Teresa de Jesús; de manera recíproca, el hombre, al desear a Dios con todo su amor y su dolor por ser ilimitadamente, lo crea y siente en su corazón su existencia. Esta doctrina personal de la existencia del hombre, del prójimo y de Dios, más que ser acertada y razonable, es bella, es poética, de donde según Unamuno no debió salir la filosofía.

El sentimiento de divinidad y de Dios, y la fe, la esperanza y la caridad en Él fundadas, fundan a su vez la religión. De la fe en Dios nace la fe en los hombres; de la esperanza en Él, la esperanza en éstos, y de la caridad o piedad hacia Dios [...], la caridad para con los hombres²³⁹.

Así comienza el capítulo X *Del sentimiento trágico de la vida* en el que aborda el tema de la **religión** que se funda en el sentimiento de divinidad, de Dios y de fe; como ya vimos, Unamuno coloca el horizonte de la existencia del hombre en este sentimiento, pues le da una finalidad, aunque incierta, pero deseada: la de vivir eternamente. El sentido de la religión es llegar a Dios, individual y

²³⁶ Ibid., p. 179.

²³⁷ Ibid., p. 182.

²³⁸ Ibid., p. 185.

²³⁹ Ibid., p. 189.

personalmente; pero también en tener fe, esperanza y caridad por la humanidad, porque en Dios cabe la persona, el prójimo y todo el Universo.

“Y a la relación con Dios, a la unión más o menos íntima con Él, es a lo que llamamos religión”²⁴⁰. Para Unamuno la religión es una relación afectiva entre el hombre y Dios, fundada bajo los principios de lo afectivo; primero vimos con Schleiermacher que dicha relación nace con “el sentimiento de dependencia”: el deseo de entablar una relación, si bien no directa, sí íntima; nuestro autor menciona que W. Hermann dice que el anhelo del hombre por conocer a Dios es fundar en Él su propia existencia; retoma a Cournot respecto a que la religión es la inclinación del hombre por creer en el mundo sobrenatural, ya sea como recuerdo del mundo anterior o como visión futura del destino de éste. Con estas posturas, el vasco construye su propia noción y comprensión sobre la religión. La primera responde a la necesidad emocional, la segunda a la necesidad existencial y la tercera a la necesidad de *representación* del mundo divino. Nuestro autor ha tocado los dos primeros puntos en capítulos anteriores, que se relacionan con el tema de Dios, pero es desde la imaginación que explica a la religión como una “representación” del mundo sobrenatural, invisible y maravilloso en el que vive Dios y al que todas las religiones han pretendido conocer y sobre todo creer. No es la intención de este apartado dar a conocer todas las explicaciones que nuestro autor realiza, sobre todo porque se da cuenta que las “representaciones” que realizan los místicos caen en contradicción, por lo cual se le escapa una lista interminable de cuestionamientos sin respuestas, pues tales representaciones muestran incongruencia por pretender resolver cuestiones éticas, morales, ontológicas y metafísicas; más bien lo que hace don Miguel en este capítulo es poner en crisis a místicos como Miguel Molinos, Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, a teólogos como Santo Tomás, a pensadores como a Descartes, Kant y fundadores de religiones como Lutero, por mencionar algunos.

Y a pesar de ello, como es costumbre en Unamuno, pregunta “¿Hemos de aceptar la pura y desnuda fe en una vida eterna sin dejar de representárnosla?”²⁴¹. A lo que responde no, no es posible porque siempre se busca una representación que nos haga imaginar y tener una “visión beatífica” del mundo divino, porque esto nos lleva a conocer de alguna manera a Dios, porque la fe necesita ser arropada y no desnuda.

²⁴⁰ *Idem.*

²⁴¹ *Ibid.*, p. 194.

La religión es un producto necesario de la fe que tiene como propósito “formarnos una representación concreta de lo que pueda esa otra vida ser [y más adelante afirma] Jamás se avendrá el hombre al renunciamiento de concretar en representación esa otra vida”²⁴². Se puede decir con don Miguel que lo propio de la religión es la mitología, ¡hay que mitologizar!, y así, toda doctrina, es decir, toda visión o representación beatífica desde la del fetiche, hasta la que tiene que ver con los astros, doctrinas que se mueren y renacen gracias a la imaginación, de ellas no se puede prescindir mientras buscan su permanencia. Ya dice también Unamuno en su relato *Don Manuel bueno, mártir*, en boca del sacerdote, “hay que creer aunque sea en supersticiones, lo importante es creer”.

Su comprensión de la religión se basa en la imaginación como poder de “representación”, la cual debe ser dinámica, sentida y reconstructiva, como la del primer teólogo cristiano, Pablo de Tarso, que aún sin conocer a Cristo lo sintió y lo reconstruyó, lo representó en sus obras, en su vida y comprendió, más que los discípulos, la finalidad de su resurrección que consiste en el triunfo de la consciencia. Don Miguel se apega a la religión católica por tradición nacional y continental, y retoma la doctrina pauliniana: la *apocatástasis* (de la reconstrucción de la consciencia al paso de la muerte, al vencerla y triunfar sobre ella, por gracia de Cristo) y la *anacefalosis* (que es recapitulación de todo, para que Dios sea en todo, es decir, todo vuelve a la consciencia). Tanto en este capítulo de la obra central de Unamuno, como en el ensayo *Mi religión*, afirma que tiene cierta preferencia por el cristianismo, a pesar de ello no repara, en *La agonía del cristianismo*, para realizar severas críticas y reclamos, sobre todo porque el cristianismo se concretó en explicar a Dios y no a sentirlo. Don Miguel vivió intensamente su crisis religiosa gracias a la encrucijada entre la razón y la fe, que manifestó en muchas ocasiones, sin embargo, no pudo caer en el ateísmo, porque éste es sólo el grito desesperado por no encontrar respuestas, por ello se inclinó por el sentimiento de esperanza en medio de su desesperación, con lo cual se originó en él un sentimiento de desesperación esperanzadora.

Locura tal vez, y locura muy grande, querer penetrar en el misterio de ultratumba, locura querer sobreponer nuestras imaginaciones, preñadas de contradicción íntima, por encima de lo que una sana razón dicta [...]

Hay que creer en la otra vida, en la vida más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su consciencia [...], hay que creer en esa otra vida para poder vivir esta vida y soportarla y darle sentido y finalidad. Y hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla, para conseguirla.²⁴³

²⁴² Ibid., p. 195.

²⁴³ Ibid., p. 223.

Respecto al problema **práctico o moral**, que plantea Unamuno en el penúltimo capítulo *Del sentimiento trágico de la vida*, comienza por reafirmar su postura intelectual, religiosa y vital que viene de la contradicción, “porque es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida y le da razón práctica de ser”²⁴⁴, es en la lucha entre su cabeza y su corazón donde establece la base moral de su pensamiento y de su acción, es en la incertidumbre creadora donde se origina su personalidad que se ve reflejada en su obra y en su vida, para poner en evidencia a los que se aferran en alinearse en el dogma, porque de la acción surgen los principios: la mejor prueba moral es la propia conducta y ésta ha de ser la que conduzca a salvar el anhelo supremo, el de la inmortalidad del alma.

A pesar de que don Miguel se postula en una constante incertidumbre, niega por completo que tienda al pesimismo, pues el verdadero y sincero pesimismo tendría que ser silencioso e individual, el pesimismo que trata de ser comunicado conserva la esperanza de ser superado, pues al transmitirlo a la colectividad pretende transmitir su dolor y provocar la compasión. “El pesimismo que protesta y se defiende, no puede decirse que sea tal pesimismo. Y, desde luego, no lo es, en rigor, el que reconoce que nada debe hundirse aunque se hunda todo, y lo es el que declara que se debe hundir todo, aunque no se hunda nada”²⁴⁵.

Las consideraciones anteriores del problema práctico en el pensamiento de nuestro autor son sólo respuestas a las críticas a las que se expuso don Miguel y que le sirvieron para reafirmar su postura y su actitud intelectual y vital, con las cuales comienza a mostrar el horizonte sobre este tema. En el capítulo X de la obra central de nuestro autor repite con insistencia dos sentencias que se encarnan en su moral: “hay que creer, diga lo que diga la razón”, y la otra, “actúa de tal forma que te merezcas la vida eterna” o “si no se cree en Dios hay que actuar como si existiera”. La primera muestra la firme actitud de controversia, que no sólo se refiere a creer a pesar de lo que dicta la cabeza, sino a creer aún en medio de la tribulación. La segunda se refiere al fin moral, a “ganarse la vida eterna”: “Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia, peleemos contra el Destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijotesicamente”²⁴⁶. Donde surge la formulación de la moral unamuniana:

²⁴⁴ Ibid., p. 226.

²⁴⁵ Ibid., p. 229.

²⁴⁶ Ibid., p. 232.

Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir.²⁴⁷

En esta sentencia queda resumido el pensamiento del vasco, en su sentido más importante que es el práctico y se dirige al sentido de la perduración espiritual, no hay para él una moral verdadera, sino valedera, que muestre al hombre que su vida, que su persona, tienen un sentido y una finalidad. “Obra como si hubieras de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte”²⁴⁸. Es necesario actuar para tí mismo, para los demás y para Dios, demostrando que eres digno de merecer la vida eterna además de actuar de tal modo que seas insustituible e inolvidable.

La verdadera moral es la que tiene la finalidad de salvar al alma de la muerte, dándole eternidad, de aquí que nuestro autor toma la moralidad católica como la más sólida y la más capaz, pues promete “la felicidad eterna que consiste en la visión y goce de Dios”. Pero a todo esto vale preguntar ¿cuáles son los medios para llegar a ese fin, a esa vida eterna? Para contestar a este cuestionamiento, Unamuno toma como principio a la fe, es decir, que hay que creer en Dios al menos con el corazón, porque es Dios quien garantiza esa felicidad en la eternidad, es Dios la misma felicidad y creer en Él, es al menos creerlo posible. Y también argumenta que “el deber moral” no se puede tomar como fin último, que el hombre tiene un *para* y no es el “deber moral” en sí mismo, sino su medio; pues la finalidad del hombre es la felicidad, que consiste en la garantía de consciencia eterna, en la presencia de Dios.²⁴⁹

El deber moral tiene como medio el oficio o profesión civil, *officium* que es obligación, deber y por tanto, contiene un sentido social, pues contribuye al bienestar de los pueblos, en sentido material, porque el oficio lo toma como la dedicación a una actividad, que lleva consigo la satisfacción de vivir, el colocarse en un lugar dentro del grupo social. Además de este valor social y salarial del trabajo²⁵⁰, le atribuye otro más importante, en el sentido espiritual que tiende a una visión del perfeccionamiento del hombre a través del trabajo. Comienza por defender el derecho de elección de un oficio según habilidades y gustos, esto es, según la propia vocación, siguiendo los ideales que

²⁴⁷ Ibid., p. 228.

²⁴⁸ *Idem.*

²⁴⁹ Se abre un debate en este tema sobre la representación que se hace del alma y la posibilidad de vida eterna en la presencia de Dios, en la absorción de el espíritu de cada hombre en Dios, que representaría la nada, la inconsciencia, Unamuno lo plantea de manera más directa y sin dar una solución, al menos que sea fantasmagórica en los capítulos III, IV, V *Del sentimiento trágico de la vida*.

²⁵⁰ En el capítulo XI *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno realiza una crítica a esta cuestión salarial y de nobleza del trabajo.

logró concretar Lutero en su iglesia separada –al desesclerizar la vocación religiosa sin necesidad de hacer votos perpetuos– y establecer así “el valor religioso del oficio civil”. De donde Unamuno toma al trabajo como un deber, aunque reconoce que el único deber es el de la elección libre y la capacidad de vocación, en otras palabras, dedicarse a lo que nos apasiona, a lo que tengamos habilidades o a lo que amemos. A partir de esta idea sobre la vocación se desarrolla esta pequeña tesis sobre el trabajo, que consiste en encontrar en él un sentido de religiosidad, en tanto se le da un valor, no sólo de obligación, sino de libertad: “es el trabajo el único consuelo práctico de haber nacido”²⁵¹, en el que cabe el sentimiento estético en hacer del trabajo un arte y un sentimiento ético que se deriva de nuestro anhelo de eternidad: “por amor a Dios, por lo que vale decir, por amor a nuestra eternización, es hacer de ese trabajo una obra religiosa”.²⁵²

Por último, don Miguel lleva su problema práctico a los valores que vienen de la fe que son: la caridad y la misericordia, que en un sentido práctico llama “moral de imposición o de dominio”, que nada tiene que ver con una moral de esclavos y señores, sino de “entrega” mediante el amor y la solidaridad que consta en la entrega invasora, agresiva y apasionada: “mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerle mío –que es lo mismo que hacerme suyo–, es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana”²⁵³. Los medios que ofrece esta moral son precisamente la caridad y la misericordia en acción: “La caridad no es rezar y adormecer a nuestros hermanos en la inercia y modorra de la materia, sino despertarlos en la zozobra y el tormento del espíritu”. Y volvemos al tema del egotismo que es derramarme en los demás y poseerlos para redimirlos, como aquellos santos que hambrientos de eternidad encendieron con su fuego el corazón de los demás. A esto es a lo que Unamuno llamó moral religiosa.

3.2.5 El Cristo de Velásquez: una oración poética

En la obra lírica de don Miguel existe una serie de poemas dedicados a imágenes de Cristo –que sus críticos osan llamar la cristología de Unamuno– cuya característica es el dramatismo que de ellos emana, sin embargo, su obra principal fue *El Cristo de Velásquez*, cuadro que no se conoce por su veneración popular, sino por su valor artístico; nos dice Serrano Poncela que: “Todos los cristos españoles se subliman en éste”. Esta pintura de don Diego Velázquez no muestra a Cristo muerto,

²⁵¹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 238.

²⁵² *Idem*. Aquí hace referencia a la valoración individual, de hacerse imprescindible para la sociedad.

²⁵³ *Ibid.*, p. 240.

sino durmiendo: hay ausencia de sangre (en los cristos de culto popular abunda la sangre), los músculos se encuentran en reposo, la cabeza caída sobre el pecho, el rostro parcialmente oculto por la melena y los ojos cerrados, lo cual dota a la obra de una sensación de paz y serenidad. El fondo es oscuro, aunque levemente iluminado del lado izquierdo y por la aureola en la cabeza. Esto fue suficiente para que el vasco creara su obra poética más extensa que consta de cuatro partes y 88 poemas de irregular número de versos blancos, plagados de referencias de las *Escrituras*, de místicos españoles como Santa Teresa de Jesús, Fray Luís de León, Fray Luis de Granada y de vez en cuando hace referencia a la mitología greco-romana.

El Cristo de Velázquez contiene el pensamiento y sentimiento unamuniano hacia Dios, refleja también la exaltación hacia la cultura española, y, más aún, muestra su gran capacidad sentimental, literaria y, porque no, su capacidad mística. Existe también una estrecha relación con su obra medular *Del sentimiento trágico de la vida*, sobre todo en sus últimos capítulos que pregonan “el sentimiento de divinidad” como “el anhelo de que Dios exista” y más aún ver en Dios, en este caso a Cristo, como la garantía de eternidad. En este poema existe continuidad con esas ideas pero en distinto formato, en aquél a través del ensayo y en éste por medio de la poesía²⁵⁴. Aunque es en este último donde recoge más beneficios, por su carácter sentimental.

Si bien no se ha tratado metodológicamente el tema de la comunicación hombre-Dios, sí se ha explicado con bastante extensión y sustancialidad en el inciso anterior (3.2.4 La fe unamuniana: la relación personal hombre-Dios), en donde se explica que la relación de comunicación o de conocimiento es por medio del amor, la congoja y la caridad, y aunque no es una relación directa, sí es imaginativa, viene del anhelo de Dios. Corresponde a este apartado mostrar la relación imaginativa, creativa, religiosa, esto es, sentimental que Unamuno tiene con Dios, del cual tiene como representación al Cristo de los católicos. Por medio de este poema el vasco realiza un diálogo que es una alabanza, una exaltación a la Persona de Cristo, pero también ofrece una multitud de preguntas y de peticiones. Veamos:

En la primera parte (39 poemas), comienza por elogiar la capacidad artística que tuvo Velázquez y a describir e interpretar, según su conocimiento sobre las *Escrituras*, la significación de Cristo en la

²⁵⁴ El tema de Dios es recurrente en la obra de don Miguel no sólo en estos dos textos, sino en todos, novelas, relatos, cuentos, artículos, ensayos breves, largos; etc.

cruz; en todo el poema sólo existe ese momento y todo hace referencia a él y a la esperanza de la resurrección. Interpreta a Cristo como símbolo y como hombre, por lo que se apoya en los “nombres de Cristo” de Fray Luis de León. (Cristo: León, Arroyo-Fuente, Rosa de zarzal, Alba, Lino, Águila, Toro, etc., todos estos símbolos siempre en color blanco, que significan pureza y sacrificio), pero sobre todo hay una simbología constante que realiza Unamuno en todo el poema, pues no pierde de vista el cuadro, pues ve al Cristo blanco, desangrado, que es “Luna,” como la “Hostia”, como el “Pan”, que sobresale al fondo negro: “las tinieblas: pecado, demonio”, “Muerte”, es decir, el cielo en ausencia de la luz; el “Sol” es Dios Padre, que alumbra por las noches a la Luna, al Hijo y, por último, la Tierra, que es el hombre. Cristo es “pura y blanca luz proyectada sobre un fondo de pura sombra: el ser proyectándose sobre el hombre desde la perspectiva de la nada”²⁵⁵.

[...] Mientras la tierra sueña solitaria,
vela la blanca luna, vela el Hombre
desde su cruz, mientras los hombres sueñan;
vela el Hombre sin sangre, el Hombre blanco
como la Luna de la noche negra; [...]²⁵⁶

Cristo en la noche es también el tránsito al alba, los tres días de su muerte –en que mató a la Muerte del hombre– es para Cristo sólo un sueño, a lo que le pregunta Unamuno: “[...] Y di, ¿soñabas?/ ¿soñaste, Hermano, el reino de tu Padre?/ ¿Tu vida, acaso fue como la nuestra/ sueño? [...]”(primera parte, X). Tema que hace referencia a “la vida como sueño”, como creación, la vida de Cristo fue sueño porque su oficio, su misión fue dar vida eterna, sueño eterno en Dios.

Cuando habla de la “Hostia” como alimento de los hombres, dice algo en lo cual no se detiene por mucho tiempo, y es que si bien la hostia es el alimento espiritual para el hombre que lo une con Dios, es también la unión de Dios con el hombre, a través de ese pedazo de pan vive de los hombres. La comunión no es la que los hombres hacen con Dios, sino la que Dios hace con los hombres. Existe aquí el germen de esa idea de creación participativa que vimos en *Del sentimiento trágico de la vida*.

En la segunda parte (16 poemas), ya que anunció todos los símbolos conocidos del Cristo bíblico y místico que relaciona con el Cristo blanco del cuadro, don Miguel se propone interpretar los sentimientos y palabras que salieron del moribundo en la cruz. El poema I de este es *Soledad*:

²⁵⁵ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, p. 166.

²⁵⁶ Miguel de Unamuno, “El Cristo de Velázquez”, *Antología Poética*.

Primera parte, IV, b, p. 131 y 132. (Para referirme con exactitud a las estrofas que cito, he colocado letras, a,b, c, etc. Pues muchos poemas contienen más de dos estrofas).

[...]¡Duro trono
de soledad! Tú, solo, abandonado
de Dios y de los hombres y de los ángeles,
eslabón entre cielo y tierra, mueres,
¡oh León de Judá, Rey del desierto
y de la soledad! [...] ²⁵⁷

La soledad de Cristo no sólo fue de abandono, sino soledad suprema, es decir, de muerte, como hombre sufrió su propia muerte. Y al morir consumió el combate contra la muerte, combate que empezó con Adán. En el poema VI, *Alma y cuerpo*, habla sobre la separación de éstos gracias a la muerte, para Unamuno el cuerpo no es una cárcel, sino el hogar del alma y hay algo que pregunta nuestro autor al crucificado: “¿Cómo sin él [sin el cuerpo] podrá tomar el Sol?”, es decir, a Dios. Uno de los problemas por los que el vasco, en ciertos momentos, pierde la fe en Dios, es porque no se imagina a su consciencia sin cuerpo, le aterra cambiar tan sustancial y concretamente, es decir, que a la hora de la muerte, a pesar de que anhela la vida eterna no puede imaginarse sin su cuerpo, dice Unamuno, ¡dejaré de ser el que soy! y siguiendo sobre este tema de la consciencia propia y personal, ahora no del hombre sino de Dios, relaciona el monte de Sinaí donde Moisés ve a Dios como una zarza que se quema, pero no se consume, en donde le pregunta: ¿Quién eres? Y Dios le responde “Soy el que Soy” (Éxodo XIX, 16-18), es decir, Soy el principio y fin de las cosas, de todas las consciencias, Soy al que no han creado, Soy el que existe antes que todo, y en el Calvario, donde Cristo dice “Yo soy la vida, vosotros los sarmientos”, “Soy el camino, la verdad y la vida” (Juan XV, 5).

En la tercera parte (27 poemas) descifra cada uno de los símbolos tanto del madero como del cuerpo de Cristo (frente, brazos, melena, rodillas, costado, pecho, rostro, etc.) y hace reminiscencia de milagros, pensamientos y hechos como el de Lázaro, la última cena, etc., por medio del *Evangelio*, del *A. Testamento*, de los profetas que anunciaron la crucifixión y los *Salmos*. El Poema al *Dedo índice de la diestra* dice:

[...]¡Que en el polvo leve
leamos la lección de la conciencia,
la que trazó tu dedo al doblegarte
sobre la tierra, que es tu libro abierto
y vivo y santo! Al escribir en ella
mostraste la humanidad del ministerio
de escritor arengándote. ²⁵⁸

²⁵⁷ Ibid., p. 157.

²⁵⁸ Ibid., p. 182.

La cuarta parte (8 poemas y una oración final) retoma temas como la Muerte de Cristo que es el inicio de la vida eterna; el Cristo como Palabra, como Verdad y muestra una visión de ultratumba, como lo llama en *Del sentimiento trágico de la vida*, acerca del *Reino de Dios*, pero es el poema VII el que contiene la doctrina amorosa de Unamuno, donde suplica a Dios que le conserve el amor, no el que logra culminar, sino el amor anhelante, el amor que desea siempre llegar a su ser amado.

Danos, Señor, acucia tormentosa
de quererte; un anhelo entre combates
del Enemigo, que jamás se rinde
de cercarnos. Suele confiado el hombre
dormirse en el amor, pero en el ansía
de amar no cabe sueño. Que a tu bulto
no logremos tocar ni en puro anhelo; [...]
[...]Sé pan que el hambre
nos azuce; sé vino que enardezca
la sed de nuestra boca. Mientras dure
nuestra vida en la tierra, sea el ansia
de amarte nuestra vida: que se duerme
en el amor logrado, y es el sueño
no vida, sino muerte [...]²⁵⁹

Pide a Dios le conserve la fe anhelante, de combate y de guerra porque lo contemplativo y pasivo son la muerte de la propia fe y la muerte del hombre como persona. La *Oración Final* recapitula los símbolos con los que se nombra al hombre de la cruz, hablándole con piedad, con sumo respeto, clamándole el que algún día llegue a su presencia y verle la cara, le pide llegar a su reino de pie, con los brazos extendidos, poderle hablar y poder escuchar su Palabra.

Llévanos Tú, el espejo, a que veamos
frente a frente tu Sol y a conocerle
tal como Él por su parte nos conoce;
con nuestro ojo-tierra a ver su lumbre
y cual un compañero cara a cara
como a Moisés nos hable, y boca a boca.²⁶⁰

La poesía le permitió a Unamuno acercarse espiritual y existencialmente a Dios, porque trata de comprender lo que sintió en la Cruz y todo lo que significó en el *Antiguo Testamento y Nuevo Testamento*; en este poema se puede percibir ese anhelo por recuperar su fe y acercarse a Dios, se percibe la insistencia por penetrar en su propio fondo espiritual que le exige respuestas sobre su trascendencia.

²⁵⁹ Ibid., p. 192.

²⁶⁰ Ibid., p. 194.

La oposición de Unamuno contra lo racional viene, como ya vimos, de la necesidad de entender al hombre de manera concreta, pero también en su aspecto existencial y vital que se conforma de dos categorías: lo individual y lo social, pero nuestro autor incrementa una más, pues agrega que tiene que ver con el deseo de perpetuidad de la propia consciencia, que es la categoría trascendental y que sólo se explica con el tema de Dios, no como mera idea sino como una Persona. Esta última categoría es la que logra integrar lo individual con lo social (en el sentido moral, religioso y existencial), cada una que se crea al margen de la otra, pues mientras de la colectividad surge el sentimiento y la necesidad de Dios, es en la individualidad dónde encuentra más profundidad y sentimiento.

Conclusiones

De la melancolía española, de su resignación y de su esperanza saldrá quizá la nueva cultura.

Es la cultura que anuncia la España del fracaso, la más noble o quizá la única eternamente noble. Tenía forzosamente que fracasar porque ha ido más allá de su época, más allá de los tiempos y hay un ritmo inexorable de la historia que condena al fracaso a todo aquello que se le adelanta. [...] Fracaso también porque en el fracaso aparece la máxima medida del hombre, su plenitud en su madurez, lo que el hombre tiene tan desprendido de todo mecanismo, de toda fatalidad que nada puede quitárselo. [...]

Y este género de fracaso es la garantía justamente de un renacer más amplio y completo. Del conocimiento poético español puede surgir la nueva ciencia que corresponda a eso tan irrenunciable: la integridad del hombre.²⁶¹

Así, justamente la tarea del escritor, del poeta y, por qué no decirlo, del filósofo español, don Miguel de Unamuno, fue indagar aquí y allá sobre “la integridad del hombre” ante una tradición que fragmentaba y luchaba por mostrar que era sólo la razón o sólo la experiencia lo que podía definir al hombre, así como la posibilidad del conocimiento de sí mismo y del mundo. Y digo filósofo con toda seguridad, porque el quehacer de su vida fue cuestionar y tratar de dar respuesta a los problemas de su tiempo, de su espacio, por tener un pensamiento con la capacidad sentimental de percibir los problemas que tienen que ver con la intimidad del hombre.

La orientación que mantuvo este trabajo fue determinada, en gran medida, por una cuestión que se dirige a preguntar por el hombre; pero no como una cosa, sino como una persona. Ya desde ese horizonte se pudo vislumbrar que la respuesta tendría que abordar la noción ontológico-existencial, es decir, sobre el ser del hombre individual y concreto y la manera en *cómo se hace* persona; con igual importancia, surge a su vez la pregunta sobre su finalidad, su *para qué*, como una propuesta moral y con ello el problema trascendental, el problema sobre la inmortalidad del alma que recogen las dos anteriores preguntas en una relación estrecha e íntima y que tiene una sola intención: la unificación de la consciencia.

El ser del hombre para Unamuno es principalmente volitivo y sentimental, sin embargo, no descarta su lado racional, pues su pensamiento busca la inclusión de sus elementos dialogantes, aunque, claro está, dicha inclusión contenga grandes contradicciones y opuestos. Esta noción ontológico-existencial busca, principalmente, a partir de estos elementos en constante lucha interna, llegar a concebir al hombre como persona íntegra, es donde interviene y comienza el sentido práctico del ser

²⁶¹ María Zambrano, *Pensamiento y poesía...*, p. 78-79.

del hombre. Es decir, que las nociones de consciencia individual tienen una finalidad, un *para qué*, porque no basta ser un hombre, sino que es necesario tomarse y concebirse como una persona, esto es estar conscientes de su propia existencia en sentido individual y concreto.

La noción de consciencia que se tomó en esta investigación no sólo se refiere al sentido y capacidad reflexiva, sino a la capacidad de actuar; la doctrina de la personalidad de Unamuno es ante todo una manera de tomar una actitud, una forma de conducirse en la vida. Por eso, del sentido ontológico se desprende el moral. Ambos se van entretrejiendo al paso de la existencia, pues cuando el hombre manifiesta su personalidad, se va definiendo su ser, por lo que toma una actitud *distinta* frente al otro.

Al mismo tiempo que se define como persona, que define su ser, lo aplica, lo hace práctico. Como el personaje desgarrado de Unamuno: Joaquín Monegro, que a su vez que se define como el odioso, va tomando su sendero moral, es decir, la manera en *cómo ha de actuar*. La propuesta moral de Unamuno, en este sentido, en que el hombre es quién dirige su propia moralidad, hay aquí en gran parte una influencia kantiana, donde la persona es quien dirige la manera de conducir sus actos, por lo que en *Del sentimiento trágico de la vida* dice que “hay que actuar de tal manera que te merezcas el cielo aún a sabiendas de que no existe”.

Y aquí surge entonces otro sentido que motivó la presente investigación, el sentido religioso, el cual brota de una necesidad sustancial, pero sobre todo volitiva, de que exista Dios. Este tema logra entrelazar y unificar la consciencia de existencia, tanto individual (ontológico-existencial) como la social (moral), para culminar con el tema por excelencia unamuniano: la trascendencia del hombre. Siendo Dios la garantía, el pase de acceso a la posibilidad de la vida eterna del alma, el vasco asienta ahí todas sus esperanzas llenas de desesperación y congoja.

La necesidad de Dios, además de ser afectiva y garantía de la vida trascendental, es principalmente ontológica, pues para Unamuno la relación hombre-Dios es de co-creación sustancial o, si se quiere, ontológico-existencial, pues no es que Dios creara al hombre, sino que el hombre crea a Dios sintiéndolo y deseándolo y viceversa, pues se sustenta la consciencia del hombre en la Consciencia universal. La religiosidad incluye este sentido ontológico y, por supuesto, el moral.

La integridad del hombre se realiza en un **triple sentido**: en primer lugar, como una consciencia incluyente y participativa, en tanto reúne a sus elementos en una dialéctica interna; en segundo lugar, en la manera de inclusión social, al hacer partícipe al otro en quien de alguna manera se ve reflejado y, en tercer lugar, la relación que el hombre tiene con el universo, que se fundamenta en el sentimiento y deseo de que Dios exista.

Entonces, la posibilidad de integración de la **consciencia de existencia del hombre** se halla en la inclusión de los elementos de la propia consciencia como son la razón, la voluntad, los sentimientos, las emociones, las pasiones, como el elemento de la temporalidad, de la continuidad, del espacio que contiene la categoría individual, pero al mismo tiempo ésta integración también consiste en la relación del individuo con el otro, es decir, en las relaciones sociales o intersubjetivas necesarias para la vida del hombre (tanto la vida material, como la vida espiritual), por lo que surge a su paso la necesidad de la existencia de Dios. Así pues, el argumento de esta investigación fue mostrar que existe, además de una triple relación del individuo consigo mismo, con el otro como *sentido social* y con la divinidad, una **relación cíclica** que consiste en **hacerse persona y personalizar al otro y a Dios**, por medio de la comunicación existencial, que se basa en la imaginación, en los sentimientos de amor y dolor.

Esta relación cíclica de las categorías de la vida no tienen un principio como tal, realmente no se puede decir que la consciencia comience por ser individual y luego social y termine con el deseo de Dios, simplemente fue una manera de dar orden a las ideas aquí expuestas; estas relaciones, además de cíclicas, avanzan cada una en su caudal, pero se encuentran entre sí, *creándose* a la par que se topan. Digo que son cíclicas porque podemos imaginar, según lo que ya se explicó en el contenido de esta investigación, que si bien es la sociedad quien crea a Dios al personalizar a la naturaleza y se llega a él gracias a la afirmación colectiva de que existe una Voluntad superior, es en soledad, en la intimidad, donde se hace presente con más fuerza, al tratar de salvar cada uno su ser de la muerte, de la inconsciencia, y no sólo me refiero al hombre al pretender tener la garantía creyendo en Dios, también me refiero a que Dios encuentra en el hombre su existencia y, por supuesto, su persistencia, porque Dios vive en el hombre, por lo menos vive en su memoria. Estas relaciones en los tres niveles son ontológicas, es decir, la consciencia individual es y se hace gracias a lo social y divino, lo social es un grupo de individualidades y crea a Dios para explicar al universo y para actuar según

una moral y Dios es creado por la sociedad, se mantiene en la memoria colectiva, pero vive en el individuo.

La forma o estado radical del hombre “de estar consciente” en sentido existencial-ontológico, moral y religioso, tanto en sus elementos internos, como en las categorías de la vida, tienen aún más profundidad, pues las relaciones de las que aquí hablamos que reflejan y manifiestan la consciencia existencial que se logra a partir de un proceso de humanización y sólo se pueden entender a través de la facultad “imaginativa” del hombre, es decir, de la capacidad de poder ver y, sobre todo, sentir lo que el otro vive, quiere y siente. Si por la cenestesia espiritual intuimos de manera inmediata nuestro propio ser, es la imaginación la que nos permite ver y pintar en nuestro corazón la vida espiritual del prójimo, en ver al otro como una persona, con sentimientos, con voluntad, con pensamientos, deseos, pasiones, etc.

Al descubrir imaginativamente que lo otro tiene también un fondo sustancial, que tiene entrañas espirituales, podemos saber y sentir que ese otro es también consciencia y sustancia; así, la intuición del yo individual se proyecta al yo plural, al nosotros; este es el gran paso que el hombre debe dar como un **compromiso espiritual**, concibiéndose como persona, es decir, como un individuo que se ama y se duele por su propia miseria, entonces podrá tomar al “otro” como “prójimo” y al sentido del universo como “Dios”. Porque el proceso de personalización no es algo que se da, es algo por lo que se trabaja, hay un esfuerzo por hacerse persona y personalizar lo que está fuera.

Los esfuerzos que se realizaron por mostrar la posibilidad del conocimiento de la consciencia por medio del lenguaje fueron en vano, ya que para Unamuno la palabra tiene el poder de mentir, sobre todo cuando se trata del secreto inefable de la intimidad del hombre, sin embargo, la comunicación existencial a la que se hace alusión, es por medio de los sentimientos de amor, dolor y de compasión que tienen la capacidad de traspasar los linderos del lenguaje hablado. Si bien la imaginación es el conducto por el cual los hombres nos podemos comunicar afectivamente, son estos sentimientos el contenido de esos conductos, como las venas hacen correr la sangre por todo nuestro cuerpo, ya que la imaginación por sí sola sería un conducto vacío. Este tipo de comunicación logra tocar sentimentalmente un alma con otra, mejor aún, abrazar a un alma con la otra y en este encuentro fortuito y doloroso consigue la co-creación de la consciencia individual, social y divina.

Después de analizar el pensamiento unamuniano nos podemos dar cuenta de que si bien carece de sistema, no carece de estructura, su pensamiento trata de incluir, de dar un lugar y, sobre todo, de dar una función a cada parte, a cada categoría y a cada horizonte, pero estos no funcionan como apartados, sino que se relacionan al mismo tiempo, de aquí que en muchas ocasiones su discurso parezca complejo y confuso. No es que trate de encasillarlo, ¡eso jamás!, quizá no logre entender su rechazo a lo racional, pero sí comprendo sentimentalmente, como humano, lo que trató de hacer y plantear en su pensamiento, ese pensamiento que se tiró al fracaso.

Aún con tantos esfuerzos por explicar sentimentalmente la vida íntima del hombre, sólo pudo encontrar su estructura, la estructura que revisamos en este trabajo, que comienza por la consciencia individual y cómo ésta se entrecruza con lo social y divino, y de aquí, en ver cómo funciona en sus distintos aspectos. El arcano se queda aquí en mi corazón, en el tuyo y en el de Dios, sin poder ser revelado con las palabras que vienen del pensamiento-lenguaje, aunque sí revelado sentimentalmente cuando se alcanza la *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!* Esto es, la capacidad espiritual del hombre de poderse sentir a sí mismo como consciencia, de poder sentir empatía por el prójimo y por el Universo en un total gozo y dolor de la propia vida que se va y se acaba.

Con todo y el fracaso, la plenitud para Unamuno fue la lucha y no tanto la victoria, fue la contradicción y no la verdad, fue el sentimiento, la voluntad, la pasión y no la razón, la plenitud del vasco se encuentra en el fracaso de su propio pensamiento por posarse en la fantasía, en la mitología, en la poesía y no al lado del sistema; la plenitud de Unamuno se encuentra en el secreto de la vida, secreto que quedará posando y cambiando en las entrañas del espíritu del hombre.

Bibliografía

Fuentes:

Miguel de Unamuno...

- ❖ *Abel Sánchez. Una historia de pasión*, Espasa-Calpe, Colección Austral, México, D.F. 1992.
- ❖ *Antología Poética*, Editorial Porrúa, México, D.F., 1987.
- ❖ *Cómo se hace una novela*, Editorial Porrúa, México, 2000.
- ❖ *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2003.
- ❖ *Diario Íntimo*, Ediciones Folio, Colección Grandes Ideas, España, 2007.
- ❖ *La agonía del cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- ❖ *La Tía Tula*, Alianza Editorial, Madrid, 1960.
- ❖ *Mi religión y otros ensayos breves* Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1976.
- ❖ *Monodialogos*, Espasa-Calpe, Madrid, Colección Austral, 1972.
- ❖ *Niebla*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- ❖ *Obras selectas de Miguel de Unamuno*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1986.
- ❖ *Recuerdos de niñez y mocedad*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1958.
- ❖ *San Manuel bueno, mártir y tres historias más*, Editorial Porrúa, México, 2000.
- ❖ *San Manuel, bueno mártir y tres historias más*, Espasa-Calpe, Colección Austral, México, 1983.
- ❖ *Soledad*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1962.
- ❖ *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Espasa-Calpe Mexicana, Colección Austral, México, D.F., 1992.

General:

- ♣ Cerezo, Galán, Pedro, “Introducción” al *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Optima, Colección Odisea, Madrid, 1992.
- ♣ Ferrater, Mora, José, *Unamuno, bosquejo de una filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1985.
- ♣ Freixedo, Salvador, *¿Por qué agoniza el cristianismo?*, Ed. Posada, México, 1984.
- ♣ López, Molina, Antonio, “Introducción” al *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- ♣ Marías, Julián, “Prólogo” *Obras selectas de Miguel de Unamuno*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1986.
- ♣ *Filosofía Actual*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1963.
- ♣ *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1946.
- ♣ Serrano, Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, FCE, México, D.F., 1976.
- ♣ Arancón, Ana María, *Historia de la filosofía en el siglo XX*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1990.
- ♣ Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1943.
- ♣ Hans Küng, “Introducción” a los *Pensamientos*, Porrúa, 1996.
- ♣ *Historia de la filosofía los siglos XVII-XX*, Vol. II, Ed. Tecnos, Madrid, 1998.
- ♣ Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, UNAM, México, 2000.
- ♣ Zambrano, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Ed. Casa de España en México, México, 1939.