EL METODO IRRACIONALISTA DE MIGUEL DE UNAMUNO

(Continuación)

II.—BOSQUEJO DE UN METODO DE FILOSOFAR

Quedó patente y claro ya (1) que, según Unamuno, todo intento de hacer una filosofía puramente racional fracasa. Y fracasa en cuanto que el fin a que se ordena, el conocimiento objetivo de la verdadera realidad, se escapa a la razón. Por otra parte, la razón misma reflexionando sobre su propia validez y sobre el concepto de necesidad termina ineludiblemente en el escepticismo y en la negación de toda necesidad racional. En consecuencia, todos los problemas que se plantean en filosofía racional son, en realidad, racionalmente insolubles.

¿Qué hará ante esto Unamuno? ¿Pretenderá hallar otro camino para llegar al conocimiento objetivo y real del Universo, tal como éste es en sí mismo? Nada de esto. En relación con nuestros conocimientos, sean cuales sean, niega la posibilidad de una certeza de que aquellos responden a la realidad exterior, y profesa un agnosticismo de tonos más o menos kantianos. Aunque en varios de sus primeros ensayos parece insinuar la existencia real de un mundo sustancial que "envuelve y sostiene al nuestro" (2), que sería objeto de la filosofía, y al que se llegaría por facultades irracionales, más tarde sin negar la posibilidad de la existencia objetiva de ese mundo, lo considera

(1) Cf. Estudios Filosóficos, 13 (1964), pp. 547-585.
(2) Cf. *La locura del Doctor Montarco* (*Ensayos,* ed. c. t., I, pág. 516; *Vida de Don Quijote y Sancho,* I Parte, c. 49, pág. 205).

más bien como producto de nuestras facultades y necesidades afectivas.

Para comprender en todo su significado lo que vamos a decir en este capítulo, hemos de adelantar que Unamuno no pretende llegar al objeto de la filosofía tal como la concibe el racionalismo, sino que cambia el mismo concepto de filosofía. La filosofía no será más el conocimiento del Universo por las últimas causas, ordenado a la contemplación teorética de la realidad, sino una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, que satisfaga nuestro irresistible anhelo de inmortalidad. No será un conocimiento basado en las leyes del raciocinio y de la evidencia, sino una teoría basada en las necesidades afectivas.

En este capítulo vamos a ver los medios que Unamuno propone y preconiza más que analiza, para esta filosofía. Constará de dos partes: La primera será un examen de los medios que él propone para esa concepción propiamente tal, y la segunda, mucho más breve, un estudio de los medios especiales que él propugna para la transmisión de esas sus concepciones.

1.—LA CONGOJA COMO MEDIO PARA LLEGAR A LA CONCIENCIA DE NUESTRA EXISTENCIA Y DE NUESTRA PERSONALIDAD.

Para Unamuno nosotros sólo poseemos una certeza que no deja lugar a duda; y es la certeza de nuestra existencia. Y si bien la razón nos lleva al escepticismo en cuanto al conocimiento de las cosas exteriores a nosotros, no nos puede llevar a la duda de nuestra propia existencia (3). La existencia es algo que sentimos inmediatamente y de una manera pudiéramos decir vital. Y llegamos a tener conciencia inmediata y viva de nuestra existencia por el dolor, o mejor dicho por la *congoja* (4). "Toda conciencia —nos dice— lo es de muerte y de dolor" (5). Aunque lo creamos por autoridad no experimentamos

(3) Cf. *Del sent. trág.* VI, pág. 836.
Esto recuerda la duda universal de Descartes que excluye no obstante la de la propia existencia. La diferencia será que para Unamuno tenemos conciencia de nuestra existencia por la congoja, mientras que para Descartes es algo que se incluye en nuestro pensamiento, pues pensar es ser pensante (Cf. *Discours de la Méthode.* IVe Partie, ed. Gilson, Paris, Vrin, 1938, págs. 83-96).
(4) Cf. *Del sent. trág.* IX, pág. 916.
(5) *Op. cit.*, VII, pág. 854.

tener pulmones, corazón y demás entrañas hasta que por un dolor desgarrador nos duelen y angustian. Y así como el dolor o la molestia física nos pone en contacto inmediato con los órganos doloridos, así la congoja o el dolor espiritual nos pone en comunicación inmediata con nuestra existencia y con nuestra personalidad. Por el placer el hombre se enajena, pierde la conciencia y la posesión de sí mismo, mientras que por la congoja, llega a tener plena posesión de sí mismo. El no acongojado piensa pero no "piensa que piensa, y sus pensamientos son como si no fueran suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano" (6). Y este adueñamiento es para Unamuno el sentirse existiendo, es decir, la conciencia refleja. El dolor nos hace sentir de bulto y tomo nuestro espíritu, es sentir la carne de nuestra realidad, es tocarnos a nosotros mismos, es en fin "la realidad inmediata" (7). Y por eso nos dirá Unamuno, y con razón desde su perspectiva "que la conciencia, aún antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad, y como voluntad de no morir" (8).

El dolor es lo que da conciencia a los vivientes. Es por dolor como los seres vivos tienen conciencia de sí. Y es que tener conciencia de sí mismo es saber y sentirse distintos de los demás. Y llegamos a esta sensación por el choque doloroso con los demás, por el que experimentamos nuestros límites. La conciencia refleja no es para Unamuno sino la conciencia de la propia limitación. Nos sentimos nosotros cuando sabemos desde dónde no somos (9). De ahí que la congoja viene determinada en último análisis por la limitación.

Así, pues, como para Unamuno el sentirse, o la conciencia refleja, se identifica con el *serse*, la congoja, al conducirnos a la conciencia de nosotros mismos nos lleva al mismo tiempo a la sensación de nuestra propia existencia. "El dolor nos dice que existimos..." (10).

Consecuencia de esta autoexperimentación por la congoja, es el descubrimiento de nuestra propia nada, el sentir que no somos todo lo que queremos ser, y la fugacidad de nuestra existencia terrena,

(6) *Op. cit.*, IX, pág. 920.
(7) *Del sent. trág.*, IX, pag. 913.
(8) *Op. cit.*, VII, pág. 859.
(9) *Ibid.*, pág. 855.
(10) *Del sent. trág.*, IX, pág. 916.

de nuestro yo caduco y deleznable, y posteriormente de nuestro yo eterno.

Pero ¿qué clase de dolor hace que entremos dentro de nosotros mismos, nos poseamos, seamos conscientes de nuestra limitación y de nuestra existencia? No se trata de un dolor meramente físico, sino de un dolor espiritual o congoja. Porque el dolor "tiene sus grados, según se adentra; desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias hasta la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida, que va a posarse en lo hondo de lo eterno, y allí despierta al consuelo; desde aquel dolor físico que nos hace retorcer el cuerpo hasta la congoja religiosa que nos hace acostarnos en el mismo seno de Dios y recibir allí el riego de sus lágrimas divinas" (11).

La congoja unamuniana es algo mucho más hondo, íntimo y espiritual que el dolor. Y muchas veces sentimos su invasión en los momentos de felicidad y por la felicidad misma, a la que no nos resignamos y a la que hasta a veces tememos (12). "Hay algo más congojoso que el sufrir" (13).

Y esta suprema congoja que "nos hace descubrir nuestras entrañas" y por la que se "adueña de sí mismo un espíritu humano" (14), viene causada por la pasión fundamental del ser de universalizarse, de serlo todo, sin perder sus propios límites, como único medio de huir a la nada, sin conseguirlo y por el choque entre la razón y la voluntad. Y se concretiza en el hombre en la pasión más sensible de universalizarse en el tiempo, en la sed insaciable de inmortalidad:

> "El dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es, y siéndolo por siempre. La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad y de infinitud. Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlo todo en tierra llana, comunal, indefensa, confundiéndose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado a abarcarlo todo dentro de ellos. Quiere el má-

(11) *Ibid.*, pág. 855.
(12) Cf. *Ibid.*
(13) Cf. *Ibid.*, pág. 915.
(14) *Ibid.*, pág. 920.

> ximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el universo sea él, a Dios" (15).

Una de las características de la congoja de Unamuno o de la angustia es su universalidad. La congoja es para Unamuno como una propiedad transcendental del ser, si se nos permite emplear la expresión escolástica. Es algo que se encuentra en todo y que afecta a Dios mismo (16).

Otra de las características de esta angustia o congoja es que es causa de la concientización y al mismo tiempo y paradójicamente viene causada por ella en su grado supremo de intensidad. La angustia crecerá a la medida de la concientización que nos revela nuestra propia inanidad. Y es que esta congoja tiene sus grados desde el dolor puramente fisiológico hasta el supremo dolor de la amenaza de la pérdida de la conciencia que es algo todavía peor que la misma muerte. Cada uno de estos grados es principio de un grado correspondiente de concientización y de auto-posesión, y un grado superior de concienciación una forma todavía más potenciada de acongojamiento.

De lo dicho queda en claro que, puesto que, conciencia refleja y serse o poseerse se identifican, resulta que la angustia y congoja no es solamente el medio para llegar a la existencia sino que además es algo que constituye e integra esa misma existencia. Igualmente queda claro que el mismo dolor es la base y el constitutivo de la persona. Efectivamente persona es lo que tiene conciencia de sí mismo, la conciencia refleja o el conocer sus propios límites, saber lo que se es y lo que no se es, es el constitutivo de la personalidad. Por eso, como a sentir esta limitación se llega por el dolor, es manifiesto que el dolor es la base de la personalidad: "Pero el mundo sufre, y el sentimiento es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto el espíritu, tocarse a sí mismo, es la verdad inmediata.

El dolor es la ausencia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona" (17).

De aquí es fácil adivinar cuán problemática es la opinión de Pierre Mesnard y Robert Ricard según la cual la teoría de la angustia ha sido tomada por Unamuno de Kierkegaard. "En Kierkegaard, la angustia es el vértigo espiritual ante la alternativa y la elección; es

(15) *Ibid.*, pág. 916.
(16) Cf. *Ibid.*, pág. 914.
(17) *Del sent. trág.* IX, pág. 913.

el síncope de la libertad. Es el vértigo infinito, de la infinita cuestión, del posible infinito; es la suspensión del ser por el posible. En ella se encuentra también mezclada la injustificación, el temor y el temblor. La congoja unamuniana es muy diferente y traduce una intuición totalmente diversa. Es toda entera, no la revelación transcendental del ser en *cuestión* en la dimención de una libertad pura, sino la experiencia, inmanente y masiva del ser *en peligro*. Mi ser no está suspendido al momento de la decisión que le perderá o le salvará, sino que está atenazado por una contradicción permanente que le ahoga: la contradicción de la vida y la razón, contradicción de serse y de serlo todo, contradicción de la pasión de la limitación y la infinitud, las dos igualmente imprescriptibles, y de una necesidad ontológica absoluta. Así, pues, el clima de *la congoja* unamuniana es la agonía de una víctima atormentada por una especie de *asechanza*, de *sadismo ontológico*. El existente está condenado a un desgarramiento íntimo como a una guerra exterior, a una lucha a muerte, más allá de sus fuerzas, injustamente y sin esperanza. Nada que se parezca al vértigo dialéctico: son las convulsiones desesperadas de una agonía permanente, una lucha casi biótica contra la muerte. La situación de Kierkegaard es la de un equilibrista sobre el vacío; la de Unamuno evoca una lucha desmesurada y el sofoco del bestiario o del hombre que se hunde en el arenal" (18).

Ciñéndonos más a las palabras del danés, la angustia en su primer grado tiene su determinante o razón de ser en la nada puramente psicológica de la ignorancia y la inocencia, en el estado de indeterminación y posibilidad de la libertad. "La angustia —dice textualmente Kierkegaard— es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad" (19). Esa nada tiene una cierta posibilidad negativa. La nada de la angustia es complejo de presentimientos sin un contenido determinado. Lo que sobrecoge angustiosamente al hombre es una posibilidad cuyas dimensiones y contornos se desconocen. Por tanto en este primer momento la angustia se da en un estado de "paz y de reposo" en el que no hay "guerra ni agitación alguna pues no hay nada con que guerrear" (20).

---

(18) FRANCOIS MEYER: *Kierkegaard et Unamuno*. Rév. de Litt. comp., 29 (1955), págs. 490-491.

(19) *El concepto de la Angustia*, c. I, V. (Madrid, Espasa-Calpe, 1959), pág. 43.

(20) *Ibid.*, pág. 42.

Posteriormente, una vez cometido el primer pecado, la angustia es "el efecto del pecado original o la existencia del mismo en el individuo" (21). Por tanto, la angustia que en el primer estadio de inocencia era causada por la simple posibilidad, después del pecado tiene ya como causa el pecado (22). "La angustia significa, pues, dos cosas: la angustia en medio de la cual pone el individuo el pecado, por medio del salto cualitativo; y la angustia que ha sobrevivido y sobrevive con el pecado, y que por ende entra también determinada cualitativamente en el mundo cuantas veces pone el pecado un individuo" (23).

Por el contrario la congoja unamuniana tiene su razón de ser en la misma estructura polémica del ser. En sus fundamentos no es algo psíquico-ético, como en Kierkegaard, sino ontológico, aunque posteriormente en un grado ulterior de desarrollo revista ya un carácter de lucha agónica entre la razón y la voluntad o sentimiento.

2.—EL PASO DE LA CONGOJA AL AMOR.

Pero esa congoja, de que nos habla Unamuno no reduce su acción a darnos conciencia y posesión de nosotros mismos. La congoja unamuniana pone en juego otros resortes espirituales y excita otras pasiones en el hombre de carne y hueso que la sufre, que le van a poner en comunicación con nuestro yo eterno y con el mundo sustancial. Más bien se lo van a crear (24). Después que el hombre, bajo la acción de la angustia, ha penetrado y ahondado en sí mismo descubriendo su propia nonada, al tocar la propia inanidad, al no sentir su propio fondo permanente, al no llegar a su propia infinidad, ni aún menos a su propia eternidad, surge en su interior una profundísima compasión de sí mismo, un encendido y doloroso amor de sí mismo, que lejos de ser un egoísmo es precisamente su muerte en nosotros (25). En efecto, amarse es compadecerse. El amor, el amor verdadero, el amor humano, no tiene como objeto el bien sino más bien el mal, la propia miseria (26). Ese amor espiritual, esa compa-

(21) *El concepto de la Angustia,* c. II, ed. c., pág. 53.
(22) Cf. *Ibid.*, pág. 54.
(23) Cf. *Ibid.*, pág. 55.
(24) Cf. *Vida de Don Quijote y Sancho,* Parte IIa, c. LVII, pág. 298-299.
(25) Cf. *Del sent. trág.,* VII, pág. 853.
(26) Cf. *Sobre el rango y el mérito,* (Ensayos, t. I, pág. 779).

sión a sí mismo, lejos de encerrar al hombre dentro de sí, le hace verterse a los demás para amarlos y compadecerlos, viéndolos también compañeros en su miseria, semejantes en aparencialidad, chispas de conciencia que brillan sólo momentáneamente en la eternidad, sombras inconsistentes que caminan de la nada a la nada (27).

Ese amor hacia los otros seres es en cierto modo efecto y causa del descubrimiento de la semejanza de las cosas a nosotros mismos. Es efecto en cuanto que sólo amamos aquello que es semejante a nosotros, y causa porque es el amor el que por su natural tendencia a desarrollarse, nos descubre esa semejanza. Si llegamos a compadecer, es decir, si llegamos a amar esa pobre estrella que ahora es y que después no será, es porque el amor nos hace descubrir en ella una conciencia más o menos confusa, que le hace sufrir porque no es más que estrella y porque algún día dejará de serlo (28).

Por eso el amor personaliza cuanto ama. Y sólo podemos amar una idea personalizándola. Y esa personalización no consiste más que en dar conciencia agónica a las cosas. Pero esta personalización no parece ser inmediata del amor, sino mediante la fantasía, como veremos después. Antes debemos tratar de determinar bien la naturaleza de este amor tal como parece concebirlo Unamuno.

En primer lugar hemos de tener presente que para Unamuno la compasión es lo que constituye la esencia del amor propiamente humano; es decir: del amor consciente, espiritual que se contrapone al amor carnal, aunque a veces este amor carnal pueda dar origen al amor espiritual, como acontece en los padres que pierden el hijo de sus entrañas, y entonces comienzan a compadecerse en la común desgracia. "La compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional. El amor compadece y compadece más cuanto ama más" (29). Así lo que por ejemplo constituye el amor de la madre hacia el hijo es la compasión de su debilidad y necesidad que tiene de la leche y regazo maternos. Y en general los hombres que se sienten encendidos de amor hacia sus prójimos, es porque habiendo penetrado en su miseria y en su inanidad, dirigen después sus ojos espirituales hacia los demás, y

(27) Cf. *Del sent. trág.*, VII, pág. 853-854.
(28) Cf. *Ibid.*, pág. 854.
(29) *L. c.*, pág. 853.

abiertos como los tienen, descubren también en ellos la común miseria.

De esta derivación del amor espiritual de la miseria propia y ajena resulta la dificultad en distinguirlo del dolor o la congoja. Por eso no es difícil encontrar en las obras de Unamuno frases idénticas aplicadas indistintamente al dolor y al amor espirituales. Así en una de sus novelas más características, dice que el amor es lo que nos hace sentir la existencia, lo que nos hace sentir y tocar el bulto de nuestra alma (30), lo que en el *Del sentimiento trágico de la vida* es atribuido al dolor. En esta misma obra nos dice expresamente que el amor y el dolor humano se engendran mutuamente (31). Y es que para Unamuno el amor propiamente humano no es sino una elevación o evolución del dolor espiritual o congoja. Ahora bien ese amor engendra a su vez un grado más intenso de congoja. No obstante el dolor aparece siempre en el modo de hablar de Unamuno como algo más radical y primerizo. Es la primera determinación de la conciencia. Pero después se desdobla en forma de amor, compadeciendo (32). "El sufrimiento que es la conciencia, no es sólo sentir, sino que es consentir. El desdoblamiento característico de lo conciencial en el "yo-sujeto" o senciente o considerante, y en el "yo-objeto" o sentido hace así que esta experiencia metafísica del dolor se dé en ambos "yos", y por eso mismo compadezcan. No sólo siente el dolor, sino que consiente en él; entre los dos hay una consonancia perfecta, una compenetración o fusión tan íntima en el ámbito de un mismo sufrimiento que el "yo-sujeto" y el "yo-objeto" no pueden menos de sentirse transportados por un afecto mutuo, amándose tierna y estrechísimamente. Es así como el dolor que determina el surgir de la conciencia se transforma en amor, pasando por el estadio de la compasión" (33).

(30) "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 el cogollo mismo el alma, gracias al amor, Orfeo. Y el alma misma ¿qué es sino amor?" (*Niebla* c, VII, [Madrid, Renacimiento, 1928], págs. 73-74).

(31) Cf. *Del sent. trág.*, IX, pág. 915.

(32) Cf. *Ibid.*, pág. 914.

(33) JOSE MARIA SANCHEZ-RUIZ: *El irracionalismo gnoseológico de Unamuno* (Estudios Filosóficos, 11 [1962], p. 244).

3.—PASO DEL AMOR ESPIRITUAL AL MUNDO SUSTANCIAL, A LA EXISTENCIA DE DIOS Y A LA PROPIA INMORTALIDAD.

Unamuno tampoco se queda en la angustiosa compasión de sí mismo y de las cosas que le rodean, motivada por el descubrimiento de la miseria del hombre cara al problema inmediato de la inmortalidad. El deseo incoercible de vivir y de la prolongación de la propia conciencia más allá de la muerte le impide aceptar estoicamente a ésta como una posibilidad más de nuestro ser, a la que éste está abocado, y que constituye su culminación y acabamiento (34). "El rodar a la nada le parece a Heidegger la cosa más filosófica y más natural del mundo. A Unamuno, en cambio, lo más angustioso y antifilosófico. Y con todas las fuerzas de su alma se resiste a hacerse a tales pensamientos; mejor dicho desde tales pensamientos, y con ellos, quiere elaborar una visión de la vida en la que tenga parte principal la esperanza" (35).

Si bien siguiendo la línea de la razón tendríamos que rendirnos ante el hecho inevitable de perder la conciencia para siempre, la necesidad basada en el apetito de eternidad va a permitirnos alcanzar un mundo sustancial, que pueda satisfacer nuestro apetito de más allá. La congoja y el amor se proyectan más allá de la simple concientización del que los sufre empujándoles hacia ese mundo sustancial, y hacia la transcendencia, hasta un Dios que nos libre de la muerte de nuestra conciencia. Pero no podemos recurrir a la razón para llegar a ese mundo sustancial y a la existencia de ese Dios inmortalizador, pues ésta nos llevaría sin lugar a duda a su negación, sino a la fantasía, que es la facultad más sustancial, la facultad de visión interior, de intuimiento (36). Esta es la facultad más alta y provechosa de cuantas el hombre posee (37), incluida la razón, pues estimulada por el dolor espiritual y la religiosidad puede alcanzar verdades profundas, totalmente vedadas a la razón lógica (38). Ahora bien esta superioridad de la fantasía sobre las demás facultades

(34) Cf. MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, § 46 (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953), págs. 236-237.
(35) J. IRIARTE-AG.: *En torno a la filosofía existencial* (Razón y Fe, 112 [1937], p. 337).
(36) Cf. *Del sent. trág.*, VII, pág. 856.
(37) Cf. *Intelectualidad y Espiritualidad* (Ensayos, t. I, pág. 525).
(38) Cf. *Nicodemo el Fariseo* (Obr. comp. t. III, pág. 137).

humanas radica en su función creadora, no en su función puramente imaginativa, reproductora de imágenes percibidas por los sentidos (39). Tal fantasía es la que nos va a crear una metafísica sentimental e imaginativa (40). Y de esa metafísica resultará después una ética correspondiente, una psicología, una estética y una teología. Por eso la imaginación es la facultad verdadera maestra del espíritu. Ella es la que ha producido y produce no sólo las artes y la filosofía, en la que encuentra el hombre consuelo de haber nacido, sino que ha tenido parte y no pequeña en la elaboración de la misma ciencia, que facilita la vida material (41).

¿Pero cómo se efectúa la concepción de ese mundo sustancial? Aunque Unamuno habla muy confusamente con respecto a esto, de su obra *Del sentimiento trágico* parece deducirse lo siguiente:

1.°) La congoja nos hace descubrir nuestra limitación, dándonos la primera determinación de la conciencia.

2.°) Del descubrimiento de esa limitación, surge el amor espiritual, que no es más que una compasión profunda de nosotros mismos. Y cuando el dolor alcanza un elevado grado de tensión, el amor, que es su efecto, se desborda a todos los demás seres. Y entonces el amor que comenzaba siendo una compasión a la propia miseria se transforma en un amor cósmico, por el que se compadece a todo cuanto existe, a todos nuestros hermanos en la común miseria.

3.°) Por otra parte, el hombre no se resigna a desaparecer para siempre. Si nuestra conciencia ha de desaparecer un día, entonces nada más execrable que nuestra existencia.

4.°) Esa congoja y ese amor de compasión son excitantes de la fantasía para que ésta nos revele o nos cree vitalmente a Dios, garantizador de nuestra inmortalidad (41), y nos personalice el mundo dándole finalidad humana; esto es, lo ponga al servicio del hombre (42). ¿Y cómo se le da finalidad humana al mundo? Dándole conciencia. Suponiendo y creyendo que todo cuanto existe es animado, y está dotado de conciencia en mayor o menor grado (43).

Pero más que una revelación de algo para nosotros oculto, la fantasía nos crea a Dios, la sustancialidad del mundo y la inmortalidad

(39) Cf. *El peor comunismo* (Obr. comp., t. V, págs. 142-143).
(40) *Sobre la tumba de Costa.* (*Ensayos*, t. I, pág. 930).
(41) Cf. *Del sent. trág.*, II, pág. 754.
(42) Cf. *Op. cit.*, VIII, pág. 895.
(43) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, pág. 895.

del alma. Sin embargo el hecho de esta creación no debe escandalizarnos y considerar ese Universo así creado menos real que el mundo de los sentidos y la razón, porque también éste es creación de esas facultades (44).

5.°) Ahora bien, para que esas creaciones de la fantasía sean verdaderamente reales es necesario que sean corroboradas por un tercer elemento: la fe viva (45). Es la fe, tal como Unamuno la concibe, la que hace que esos sueños fantásticos tengan realidad en nuestra conciencia. Para Unamuno verdadero es lo que intensifica y acrecienta la vida, y real lo que obra (46). Y la fe es precisamente lo que comunica a las creaciones de la fantasía esas dos propiedades: el ser verdaderas y reales.

Esta misión de la fe hace de ella algo de importancia capital en la filosofía de Unamuno. Por eso vamos a detenernos a estudiar los aspectos más característicos y originales de esa fe unamuniana. Tarea ésta sumamente difícil, porque Unamuno en el tema de la fe como en tantos otros se deja llevar del vuelo de su fantasía presentando los diversos aspectos que ésta le sugiere, sin preocuparse de precisar y concatenar bien las diversas ideas. Como muy bien dice Jesús-Antonio Collado: "Reconstruir la noción unamuniana de fe... exige ir espigando por sus obras un manejo de afirmaciones para recomponerlas después con suma atención, igual que se compone un rompecabezas" (47). Efectivamente, aunque el tema de la fe es objeto de la pluma de Unamuno con insistencia machacona desde la crisis religiosa de 1897, es sumamente difícil penetrar profundamente sus enigmáticas fórmulas sobre la fe. A pesar de todo hay una idea acerca de la naturaleza de la fe, que se repite desde sus primeros ensayos después de esa crisis religiosa hasta los últimos días de su vida; es, pues, una idea definitiva. Según esta idea la fe crea su objeto (48).

Aquí Unamuno cambia la definición del catecismo popular español del P. Astete, que dice que "fe es creer lo que no vimos", por la de "fe es crear lo que no vemos" (49). Pero ¿qué sentido tiene esta

(44) Cf. *Op. cit.*, IX, pág. 906.
(45) Cf. *Vida de Don Quijote y Sancho*, Parte I, c. XLV (ed. c., pág. 194).
(46) Cf. *Op. cit.*, Parte II, c. XXXI (ed. c., pág. 206).
(47) *Kierkegaard y Unamuno* (Madrid, Gredos, 1962), pág. 410.
(48) Cf. *Del sent. trág.* IX, pág. 903.
(49) Cf. *La fe* (*Ensayos*, t. I, pág. 259); *El caballero de la triste figura* (Ensayos, t. I, pág. 206); *Del sent. trág.* (IX, pág. 897); *Nicodemo el fariseo* (Obr. comp. t. III, pág. 136).

creación en Unamuno? ¿Se trata de la misma creación que atribuye a la fantasía? Creemos que no. Si nos atenemos a su modo de hablar, la fe es la que realmente crea su objeto. La fantasía crea también, pero sólo en el sentido de que construye idealmente una teoría del mundo y de las cosas que satisfaga nuestas necesidades apetitivas, mientras que la fe hace real y verdadero ese mundo ideal (50). Lo que es manifiesto en la definición unamuniana de verdad que "es lo que se cree con todo el corazón y con toda el alma" (51). Y por eso "las cosas son tanto más verdaderas cuanto más creídas, y no es la inteligencia, sino la voluntad la que las impone" (52). Los actos creativos de la fantasía y la fe son comparables a los de un artista en la creación de una obra de arte. El artista en primer lugar crea un ejemplar y después lo ejecuta. En este segundo momento es cuando la obra viene a la existencia. Pues, bien, en el caso del hombre que quiere persistir siempre, la fantasía, espoleada por ese anhelo de persisitencia, crea un mundo ideal que garantice esa persistencia; y después la fe le da realidad subjetiva. Para Unamuno existe y es real lo que obra, y ese mundo ideal obra verdaderamente en nosotros cuando es creído con todo el corazón y con toda el alma. Por tanto la fe es la que da existencia all mundo de la fantasía en la conciencia, y de ahí su acción creativa.

Unamuno se da perfectamente cuenta de que ese modo de existir no es objetivo, es decir, no es algo fuera del sujeto; algo cuya existencia objetiva en el sentido racional de la palabra no es demostrable (53.) Ahora bien, ninguna de nuestras percepciones son objetivas en ese sentido, ya que todo cuanto conocemos o podemos conocer está en la conciencia (54), y por tanto es igualmente subjetivo.

Si miramos la definición unamuniana de fe a la luz de lo dicho y en parangón con la definición del catecismo que le dio origen, veremos que es una acomodación y tergiversación de esta última definición en dos sentidos: uno en el sentido de que la fe ya no es más el asentamiento intelectual a una verdad revelada, impuesta por lo

(50) Por eso nos dice que "la fe se alimenta del ideal, y solamente del ideal, pero de un ideal concreto, vivo, encarnado, y al mismo tiempo inasequible" (*La fe, Ensayos.* t. I, pág. 260). Y en *Del sentimiento trágico* se dice que la imaginación es la "carne de la fe" (IX, pág. 908).
(51) *¿Qué es verdad?* (t. I, pág. 812).
(52) *Vida de Don Quijote y Sancho,* I parte, cap. XLV, (ed. c. pág. 194).
(53) Cf. *Del sent trág.,* IX, pág. 904.
(54) Cf. *L. c.,* pág. 906.

tanto desde el exterior, sino una creación subjetiva, una incorporación en nuestro espíritu del ideal creado por la fantasía ; y que se expresa por el cambio del verbo *creer* en *crear* ; y otra cambiando el tiempo de la forma verbal "no vimos" en "no vemos". Según esto para Unamuno la fe es algo que se proyecta hacia el futuro : "Creer lo que no vimos es creer lo que veremos" (55). Y esta proyección se da sobre todo en la fe formada por su vinculación a la esperanza. Porque hay una fe informe, caótica, potencial, simple posibilidad o anhelo de creer (46). Este anhelo o deseo de creer es el inicio de la fe, y se origina inmediatamente en el amor o compasión hacia nosotros mismos (57).

Impulsada por esa compasión y ese anhelo nos crea la fantasía ese ideal en nuestra conciencia. Y una vez que está este ideal creado, surge inmediatamente la esperanza. Por eso nos dice expresamente que "nos fragua la imaginación esperanzas" (58). En este momento lo que antes era un simple anhelo, un simple querer creer, ya tiene un objeto concreto en que creer : esas esperanzas. Entonces esa fe inicial ha tomado ya un cuerpo concreto en el espíritu ; esa fe está ya formada. Y sobre ese cuerpo recae ulteriormente el acto creativo de la fe. Y dado este acto último de la fe, ya tiene una base fuerte en que reposar la esperanza : La fe es "la sustancia o más bien el sustento a base de la esperanza, la garantía de ella" (59).

Sólo ante este proceso dialéctico en el desarrollo de la fe informe en fe formada, mediante la esperanza, aparece el sentido de los diversos modos de hablar de Unamuno en varios lugares *Del sentimiento trágico de la vida,* sobre todo en el c. IX. Efectivamente, por un lado nos dice que del "anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza ; de ésta la fe, y de la fe y la esperanza la caridad" (60). Por otro, nos dice muy repetidas veces que creer es en primer lugar querer creer, para después decirnos : "Adviértase, sin embargo, cómo querer creer, querer crear, no es precisamente creer o crear, aunque sí comienzo de ello" (61).

(55) *Del sent. trág.,* IX, pág. 908.
(56) Cf. *Ibid.*
(57) Cf. *Ibid.*
(58) Cf. *Ibid.*
(59) *Del sent. trág.,* IX, pág. 897.
(60) *Del sent. trág.,* VIII, pág. 896.
(61) *Op. cit.,* pág. 903.

Este proceso dialéctico en el desarrollo de la fe está indicado con toda claridad en el siguiente texto: "Y si es la fe la sustancia de la esperanza, ésta es a su vez la forma de la fe. La fe antes de darnos esperanza es una fe informe, 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... La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza, creemos lo que esperamos" (62).

Estando la fe formada vinculada a la esperanza y ésta a la fantasía, no es extraño que esté proyectada hacia el futuro, único dominio de la fantasía. Sólo cabe imaginar lo venidero, pues el pasado y el presente están totalmente determinados. Unicamente en el porvenir existe la libertad y sobre él proyecta la fantasía sus creaciones de esperanza. Por eso recayendo el acto de la fe sobre la esperanza, también ese acto de fe se referirá hacia el futuro (63).

Desde el punto de vista psicológico Unamuno plantea la cuestión de si la fe es una potencia especial distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tal parece indicar el hecho de que propio de la fe es crear, y ninguna de las potencias anímicas indicadas crean sino que se ejercen sobre una materia dada. Ahora bien, como quiera que la fe guarda más estrecha relación con la voluntad que con las demás potencias, por eso se la presenta bajo forma volitiva: "Mas aunque decimos que la fe es una 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 crear. Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la volluntad crean, sino que se ejercen sobre materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre. Pero como tiene más íntima relación con la voluntad que con cualquiera otra de las potencias, las presentamos en forma volitiva...

La fe no es, pues, sino potencia creativa, flor de la voluntad, y su oficio es crear, la fe crea en cierto modo su objeto" (64).

---

(62) *Op. cit.*, pág. 909.

(63) "Cuanto ha sido no puede ya ser sino como fué, y cuanto es no puede ser sino como es; lo posible queda siempre relegado a lo venidero, único reino de la libertad y en que la imaginación, potencia creadora y libertadora, carne de la fe, se mueve a sus anchas" (*Del sent. trág.*, IX, pág. 908).

(64) *Del sent. trág.*, IX, págs. 902-3.

Aunque en los primeros ensayos en que Unamuno se ocupa del tema de la fe negaba a ésta todo elemento cognoscitivo, despojándola de todo dogma y haciéndola recaer en sí misma (65), posteriormente se convenció de la imposibilidad de una tal fe. Esta, al menos después de haber sido informada por la esperanza, tiene, además del elemento afectivo-biótico o sentimental, un elemento cognoscitivo-lógico o racional, como materia sobre que recae. "Pero la fe, que es al fin y al cabo algo compuesto, en que entra un elemento conocitivo, lógico o racional, con uno afectivo, biótico o sentimental, y en rigor irracional, se nos presenta en forma de conocimiento. Y de aquí la insuperable dificultad de separarla de un dogma cualquiera. La fe pura, libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma. Ni con inventar aquello de la fe en la fe misma se salía del paso. La fe necesita una materia en que ejercitarse" (66).

Creer es un cierto conocimiento, al menos del propio anhelo vital, y su formulación (67).

Sin embargo, la fe más robusta, contra lo que pudiera creerse de lo dicho, más que el asentimiento a una verdad teórica es una suerte de confianza. Es decir, que el acto propiamente *pístico* está constituído esencialmente por el elemento biótico, afectivo. El elemento conocitivo es más bien una condición de esa confianza. Y es que más bien que creer algo creemos a alguien, que nos promete o asegura esto o aquello. De ahí que la fe requiere también "un elemento personal objetivo" (68), porque sólo se fía uno en las personas (69). Eso mismo nos lo indica la etimología de la *pistis* griega, que proviene del verbo *peitho*, que en su voz activa significa persuadir, y en la media confiarse de él, obedecerle. Otro tanto nos indica la palabra latina *fides*, de la que proviene fe, que juntamente con *fidare se*, proviene del tema *fid*, que implica confianza (70).

Así, pues, la fe es ante todo y sobre todo una cierta confianza, que recae sobre cosas distintas según los diversos aspecto de la fe.

(65) Cf. *Paz en la Guerra* (Madrid, Espasa-Calpe, 1960, pág. 209); *La fe (Ensayos*, t. I. pág., 272); *Discurso pronunciado en el banquete ofrecido por la "Reunión de Artesanos" de La Coruña, el día 20 de Junio de* 1903 (Obr. comp., t. VII, pág. 564).
(66) Cf. *Del sent. trág.*, IX, pág. 898.
(67) Cf. *Ibid.*
(68) Cf. *Ibid.*
(69) Cf. *Del sent. trág.*, IX, pág. 899.
(70) Cf. *Del sent. trág.*, IX, pág. 899.

Puede uno confiar en sí mismo, en Dios, y en los demás. En el primero de los casos la fe tiene como base la misma vida ; y la tiene quien en sí mismo confía, en sí y no en sus ideas, quien siente que la vida le desborda, le empuja y le guía (71). La fe es algo que procede de las necesidades vitales como veremos luego, para recaer después sobre la vida. Pero inmediatamente unida a esta fe confidencial en la propia vida sigue la fe en Dios inmortalizador, y para los cristianos la "confianza en Cristo", "en la persona histórica y en la histórica revelación de su vida" (72).

A este carácter afectivo de la fe, según Unamuno, se debe su identificación real con la esperanza y la caridad, dentro de su racional distinción, si se nos permite la expresión escolástica (73).

Pues bien, fe es la sustancia de la esperanza (74), o si se quiere lo que da la realidad vital a los sueños de la fantasía, lo que da sentido y consistencia a lo racionalmente absurdo, como es trasladar las montañas, predicar en el desierto y sentir que todo el universo nos escucha. Pero para esto es necesario una fe viva, robusta. Y la fe será verdaderamente viva y robusta cuando se base en incertidumbre. Unamuno, partiendo de los consabidos presupuestos agónicos del ser, enfrenta también la razón y la fe. Pero de tal forma, que la lucha entre ellas lejos de conducir a su mutua destrucción, conduce a la mutua revalorización. Así como un atleta necesita la lucha con un ser contrario para desarrollar y vigorizar sus fuerzas, así la fe y la razón se necesitan mutuamente, para alcanzar un pleno desarrollo. Sin las embestidas de la razón mediante la duda, la fe sería algo muerto, algo que ni siquiera puede llamarse fe. Nada extraña esta afirmación, si se tiene en cuenta la noción unamuniana de vida, que es eminentemente lucha. Por tanto, todo lo vital tendrá que serlo forzosamente (75). Y la fe está en lucha inacabable con la razón, porque la fe no es

(71) *L. c.*, pág. 264.
(72) Cf. *L. c.*, pág. 264.
(73) Cf. *Del sent. trág.*, IX, pág. 909.
(74) "La fe misma no es, según San Pablo, sino sustancia de las cosas que se esperan, y lo que se espera es sueño. Y la fe es la fuente de la realidad, porque es la vida" (*Tres novelas ejemplares y un Prólogo. Prólogo,* Obr. comp., t. IX, pág. 418).
(75) "La fe de Sancho en Don Quijote no fue una fe muerta, es decir engañosa de esas que descansan en ignorancia ; no fue nunca fe de carbonero, ni menos fe de barbero, descansadora en ocho reales. Era, por el contrario, fe verdadera y viva, fe que se alimenta de dudas. Porque sólo los que dudan creen de verdad, y los que no dudan ni sienten tentaciones contra su fe, no creen de verdad. La verdadera fe se mantiene de la duda ; de dudas, que con su pábulo, se

algo irracional, supra o infrarracional, sino contra-racional. No sólo no se cree con la razón, sino que se cree contra la razón (76).

Pero además de que la fe necesita de la razón su enemiga para mantenerse viva y vigorosa, la necesita para ser plenamente consciente y transmisible; y transmisible en primer lugar a nosotros mismos (77). Y es que lo contra-racional pide ser racionalizado para manifestarse de algún modo. Si bien lo irracional como tal es inexplicable e intransmisible no así lo contra-racional. De hecho lo irracional está condenado a ser intransmisible en cuanto que carece de sentido. Mas lo contra-racional puede ser transmitido, y por tanto en cierto sentido es ya racional, es cuando menos contrario a lo racional (78). Quiere esto decir que lo irracional puro no tiene sentido ni es inteligible; sin embargo lo contra-racional, aun cuando desde el punto de vista objetivo es absurdo para la razón (79), lógicamente es inteligible. La razón puede formular y entender perfectamente dos proposiciones contradictorias. Una de estas dos proposiciones contradictorias será falsa para la razón, pero en el fondo inteligible. La fe será la que sustenta esta proposición racionalmente falsa.

Para terminar recordemos que, según Unamuno, la filosofía tiene un carácter eminentemente práctico, lo mismo que la verdad. El filósofo filosofa para vivir y viviendo filosofa (80). Por lo tanto la fe viva, la que se alimenta de la duda y se robustece en su lucha perdurable con la razón, es al mismo tiempo principio de filosofía y de vida. De vida dándonos una esperanza "desesperanzada" de que nuestra vida se ha de prolongar felizmente más allá de la tumba. Si pudiéramos alcanzar una certeza absoluta de nuestra total mortalidad o de nuestra inmortalidad ultraterrena, la vida se nos haría igualmente imposible (81).

---

nutre y se conquista instante a instante lo mismo que la verdadera vida se mantiene de la muerte y se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua" (*Vida de Don Quijote y Sancho*, parte II, c. X, pág. 224; Cf. *Del sent. trág.*, VI, pág. 838; *Agonía*, IV, pág. 966).

(76) *Del sent. trág.*, pág. 907. Unamuno ha dejado plasmada esta doctrina en un hermoso soneto titulado *Razón y fe* (Cf. *Antología poética de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1959, pág. 62).

(77) *Del sent. trág.*, VI, pág. 831.

(78) Cf. *Del sent. trág.*, IX, pág. 843.

(79) Cf. *Pistis y no gnosis* (Obr. comp. t. IV, pág. 1025).

(80) Cf. *Del sent. trág.*, II, pág. 759. "Este es el secreto de comprender la vida y la filosofía de Unamuno, vida y filosofía que se identifican, porque su filosofía es esencialmente filosofía de la vida". (MIGUEL DE OROMI: *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, c. VI (Madrid, Espasa-Calpe, 1943), pág 142).

(81) Cf. *Del sent. trág.*, VI, pág. 836.

"La fe nos hace vivir, mostrándonos que la vida aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso. Un espíritu singularmente equilibrado y muy nutrido de ciencia, el del matemático Cournot, dijo ya que es la tendencia a lo sobrenatural y maravilloso lo que da vida, y que a falta de eso todas las especulaciones de la razón no vienen a parar sino a la aflicción de espíritu" (82).

Igualmente la fe nos permite filosofar en cuanto sostiene en contra de la razón el valor de las visiones de la imaginación relativas a nuestro futuro, acerca de la existencia y atributos de Dios y de la finalidad humana del Universo, y finalmente acerca de nuestra inmortalidad y significación de nuestra vida de ultratumba.

4.—LA CONQUISTA DE DIOS Y DE LA INMORTALIDAD.

Veamos ahora brevemente cómo Unamuno procede mediante la congoja, la fantasía y la fe en la conquista de su inmortalidad y en la elaboración de toda la concepción del mundo que para él es una misma cosa (83). Ya hemos visto en el artículo precedente cómo Unamuno desbarató las fuerzas de la razón llevándola a negar su propia validez (84). Ahora libre de su yugo se entrega a la fantasía que le permitirá forjarse un mundo que satisfaga sus anhelos vitales (85).

Lo primero que nos manifiesta las facultades irracionales es la sustancialidad de nuestra conciencia. Pero la sustancia así descubierta, no es una sustancia cualitativa que nos dan los sentidos, ni tampoco el número de Kant, sino "que se trata de una sustancia individual, concreta, existente y vital, casi diríamos espiritual" (86). Esa

(82) *Del sent. trág.*, IX, pág. 902. La obra de A. Cournot a que se refiere Unamuno en ese texto es *Traité de l'enchainement des Idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*. La frase se encuentra en el lib. IV, ch. I, n. 329. (Paris, Hachette, 1911, pág. 373).

(83) No es preciso advertir que aquí pretendemos ilustrar solamente lo dicho anteriormente acerca del método, no hacer una exposición completa de la doctrina del autor sobre esos problemas. Una exposición tal de la doctrina de Unamuno basada en el método expuesto sería algo que excedería los límites de un trabajo sobre el método. Tratamos, pues, de ver siquiera someramente el método irracionalista de Unamuno *in actu exercitu*.

(84) Cf. *Est. Fil.* 13 (1964), pág. 559.

(85) Cf. *Del sent. trág.*, VI, pág. 840.

(86) MIGUEL CROMI: *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, c. VI (Madrid, Espasa-Calpe, 1943), pág. 143.

sustancia debe su origen al deseo de inmortalidad y no tiene fin racional, sino satisfacer ese deseo. El hombre de carne y hueso, a través de todos los cambios que experimenta a lo largo de su vida, siente y quiere constantemente la permanencia de su propio ser, no obstante la otra tendencia a serlo todo. Y bajo la influencia de este sentimiento y querer el hombre ve mediante la fantasía y la fe la permanencia de nuestra conciencia. Esta permanencia no es otra cosa que la sustancia. No se trata, pues, de un producto de una inducción racional, de algo subyacente a los accidentes que los sustenta, a lo que compete existir en sí mismo y no en otro, sino de una creencia basada en un motivo irracional, pero profundamente vital. La inducción sentimental que nos da nuestra propia sustancia podría traducirse en lenguaje racional del modo siguiente: Siento en mí un deseo irrefrenable y contínuo de permanecer siempre en mi ser; y por otra parte necesito esa permanencia para vivir; pues bien, ese deseo y esa necesidad me hacen afirmarla y creer en ella, y obrar como si así fuese. Luego soy *para mi conciencia* algo permanente, soy sustancia (87). Y decimos para mi conciencia, porque fuera de ella nada podemos saber, lo mismo tratándose de su contenido racional que de su contenido irracional como es este último (88).

Después que el hombre ha tomado contacto con su sustancia pasa a atribuir conciencia y sustancialidad o permanencia a todos los seres que le rodean. A través de los movimientos de las cosas, el hombre que tiene una fantasía despierta, ve en esas cosas un esfuerzo en adquirir y permanecer en su conciencia para siempre. ¿Pero qué necesidad tenemos de atribuir a las cosas sustancialidad, conciencia, y personalidad? Esa necesidad se funda en tres razones vitales: 1.ª) porque el hombre no se resigna a estar sólo como conciencia en el Universo. "El pensamiento le debe servir al hombre para ser él, a mí para ser yo, a cada uno para ser yo, para ser su yo. Y como yo me siento yo, y quiero vivir entre semejantes, entre hermanos, por eso quiero que sean yos los demás" (89); 2.ª) porque quiere salvar su objetividad vital, que sale afirmada haciendo vivo y personal al Uni-

(87) Notemos que para Unamuno se introduce la sustancia para poder salvar la inmortalidad. La necesidad de ser sustancia es la misma de ser inmortales (Cf. *Del sent. trág.*, V, pág. 856). Notemos también la influencia de Kant en este concepto de sustancia como permanencia (*Beharrlichkeit*) (*Crítica de la Razón pura*, A 349-350).

(88) Cf. *Del sent. trág.*, IX, pág. 906.

(89) *Sobre mí mismo* (Obr. comp., t. X. pág. 247).

verso (90); 3.ª) porque tiene necesidad de atribuir finalidad humana al Universo, tomado éste como totalidad y como multiplicidad. Tal finalidad es posible solamente dando sustancialidad y conciencia a las cosas.

Por fin y dando un paso más el hombre pasa a sustancializar, concientizar y personalizar al Universo en cuanto que es un todo. Y este todo sustancializado ,concientizado y personalizado es el Dios vivo, el Dios sentido, el Dios realísimo (91). El hombre espoleado por la angustia de verse limitado y por el amor, que lo compadece y personaliza todo, en todos los fenómenos del Universo tomado como totalidad ve mediante la fantasía y cree mediante la fe que todos esos fenómenos son un esfuerzo por alcanzar plenitud de conciencia y por perseverar en ella. Esa conciencia del Universo como totalidad no es otra cosa que Dios (92). "El amor, la compasión, lo personaliza todo, dijimos; al descubrir el sufrimiento en todo y personalizándolo todo, personaliza también al Universo mismo, que también sufre, y nos descubre a Dios. Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos" (93). Según esto Dios es "Sustanciación del eternal anhelo. Sueño de la Congoja" (94). Y un "vasto yo, dentro del cual quiere cada yo meter el Universo" (95).

Conforme al modo procedente de llegar a Dios, Unamuno es consecuente afirmando que Dios es la proyección de nuestro yo al infinito (96), puesto que nuestra situación interior de angustia y de compasión nos hace suponer al Universo como nosotros mismos, infinitud aparte: porque nosotros sufrimos y compadecemos nuestra miseria compadecemos también la miseria universal, y suponemos, al compadecer, que ese Universo tiene su conciencia, conciencia de sufrimiento que compadece su miseria y la nuestra.

De ahí que Dios es semejante a nosotros, en cuanto que es una suerte de otro yo, y muy diverso: tanto como lo finito lo es de lo infinito (97). Por tanto a Dios habrá que asignarle todos los atributos

(90) Cf. *Del sent. trág.*, VII, págs. 860-861).
(91) "Y el Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos, es el Universo mismo personalizado, es la Conciencia del Universo" (*Del sent. trág.*, VIII, pág. 882).
(92) *Del sent. trág.*, VIII, pág. 895.
(93) *Obr. cit.*, IX, págs. 912-913.
(94) *Poesías* (Bilbao, 1907), pág. 109.
(95) *Del sent. trág.*, IX, pág. 917.
(96) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, pág. 886; *Sobre el fulanismo* (*Ensayos*, t. I. pág. 460); ¡*El español... conquistador*! (Obr. comp., t. I, pág. 1123).
(97) Cf. *Sobre el fulanismo* (*Ensayos*, t. I, pág. 460).

concretos del hombre de carne y hueso, aunque proyectados al infinito. Así Dios es persona porque "sufre" (98), pues sólo sufriendo se es persona (99). Además es pluripersonal, porque ama. Si no amase no sería persona. Y para amar tiene que haber diversidad entre el amante y el amado. Por otra parte, dado que Dios es la proyección del yo al infinito, y siendo mi yo vivo y personal una sociedad de yos, ya que en él viven los yos de mis antepasados y en cierto modo también los yos de aquellos con quienes convivo, ya que mi yo aislado es una abstracción, llevado del sentimiento vital, tengo que concebir a Dios con una cierta multiplicidad interna, es decir: como una sociedad de personas (100). De ahí la revelación vital de la Trinidad. Y siendo Dios concebido como sociedad, no es extraño que se le represente como Padre, padre de la sociedad; y como el Padre es varón, también es considerado imaginativamente Dios Padre como varón. Y de ahí, para completar el concepto imaginativo de Dios, como ser familiar perfecto, el culto a la Stma. Virgen y al Niño Jesús. Esa elevación constante del culto a la Virgen hasta casi ser deificada es, según Unamuno, debido a la necesidad sentimental de concebir a Dios como hombre perfecto, aunque infinito, y de que entre por eso mismo la feminidad en Dios. Desde la simple condición de Madre de Dios hasta las últimas prerrogativas de Inmaculada, Corredentora, y Auxiliadora la piedad católica ha ido exaltando a María hasta acercarla más a la Divinidad que a la humanidad.

Quizá evolucionando más esta piedad, la Virgen Madre se convierta, según Unamuno, en una persona divina más. De todos modos el culto a la Virgen, a lo eterno femenino, a la maternidad divina, viene a completar la concepción de Dios como sociedad de personas, como familia (101).

El principal de los atributos divinos será el de eternizador, o el de inmortalizador. Y se comprende, porque si creemos en Dios, es decir si le creamos (102), es por el ardiente anhelo de que "haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia" (103). Y por tanto su verdadero nombre será el de Salvador, Jesús" (104).

(98) Cf. *Del sent. trág.*, IX, pág. 913 y 916.
(99) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, pág. 913.
(100) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, págs. 886-888.
(101) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, págs. 883-884.
(102) Cf. *Del sent. trág.*, IX, pág. 903.
(103) Cf. *Del sent. trág.*, IX, pág. 898.
(104) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, pág. 892.

Y es afirmando con fe robusta la existencia de Dios inmortalizador como Unamuno llega a la propia inmortalidad. La angustia vital es lo que nos lleva a creer en Dios (105). Y esta angustia vital procede de nuestro deseo de eternidad, de salvarnos nosotros y el Universo de la nada (106), de darle finalidad humana, es decir, que el Universo exista *para el hombre* (107).

Así es como Unamuno en alas de la angustia, la fantasía y la fe, llega a una cierta "transcendencia intramundana" (108). Pero, como la expresión indica, tal transcendencia no es perfecta: Unamuno afirma expresamente la existencia de un Dios personal y rechaza el panteismo en una carta a su amigo Jiménez Fundain: "Lo más cómodo para mí sería remitirle a mi *Tratado del amor de Dios*, que estoy escribiendo ahora; pero prefiero decirle lisa y llanamente que por Dios entiendo lo mismo que entienden la mayoría de los cristianos: un Ser personal, consciente, infinito y eterno, que rige el Universo... No soy ateo ni panteísta. Me parecen superficialidades las cosas de un Büchner o de un Haeckel. Creo que el Universo tiene una finalidad y una finalidad espiritual y ética" (109). Y la razón principal de rechazar el panteísmo aparte de la necesidad de la perfecta transcendencia como condición de la infinitud, es que si no se admite un Dios perfectamente personal y distinto del mundo difícilmente salvaría la inmortalidad, cuya ansia es el resorte y la garantía de toda la filosofía de Unamuno. No obstante el modo de hablar de Unamuno en muchos lugares de sus obras y el mismo camino seguido en la conquista de Dios, nos hace dudar mucho de la profesión de fe anterior. Muy repetidas veces habla de Dios como de la Conciencia del Universo (110). Y esta conciencia no aparece como algo separado del mundo, como tal vez a primera vista pudiera pensarse. Hay muy frecuentemente en sus obras expresiones que en modo alguno pueden armonizarse con tal concepción. Ciñéndonos solamente a su obra filosófica capital *Del sentimiento trágico de la vida*, donde trata especial-

(105) *Del sent. trág.*, VIII, pág. 895.
(106) Cf. *Obr. cit.*, VII, pág. 868; VIII, pág. 895.
(107) *Del sent. trág.*, VIII, pág. 894.
(108) MIGUEL DE OROMI: *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, c. VI (ed. cit.), pág. 146.
(109) HERNAN BENITEZ: *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno y de Pedro Jiménez Ilundain*. Rev. Universidad de Buenos Aires, 4 (1949), págs. 171-172.
(110) Bástenos confrontar los pasajes siguientes para confirmarlo: *Del sent. trág.*, VII, págs. 855, 863, 866; VIII, pág. 893; IX, pág. 916, etc.

mente este problema, encontramos en ella que la Conciencia del Universo es "presa de la materia" y está "luchando por libertarse de ella" (111). Precisamente el sufrimiento que antes atribuíamos a Dios es debido a su encarcelamiento en la materia y a su limitación por ella: "Acaso parezca blasfemia esto de que Dios sufre, pues el sufrimiento es limitación. Y, sin embargo, Dios, la Conciencia del Universo, está limitado por la materia bruta en que vive, de que trata de libertarse y libertarnos" (112).

De modo parecido afirma Unamuno que la Vía láctea, de la que nuestro sistema solar es una simple molécula, es a su vez una "célula del Universo, Cuerpo de Dios" (113); "que Dios es el *Alma Universal* (114), "el alma del mundo" (115).

Estas diversas expresiones están muy a tono con el camino seguido por Unamuno para llegar a Dios. Ya vimos que este camino no es otro que el de la personalización del Universo, suponiéndolo y creyéndolo dotado de conciencia, conciencia que no es otra cosa que Dios. Esto y las afirmaciones tan tajantes que acabamos de indicar, nos tienta a ver en esas expresiones algo más que unos "desahogos líricos donde poetizado y dejándose llevar de una exagerada sensibilidad, habla del Universo como del cuerpo de Dios e identifica casi con El a todas las conciencias humanas que en su ámbito se mueven" y que esto sólo sea para "encajar la frase paulina de que en Dios nos movemos, vivimos y somos", como cree Sevilla Benito (116). Ateniéndonos al tono de las frases arriba indicadas, así como a todo el contexto del pensamiento de Unamuno nos vemos obligados a creer que de hecho, al menos en cuanto filósofo, se mueve en un cierto panteísmo, sin que por otra parte lo pretendiera. Es ésta una de tantas contradicciones en que cayó el pensador vasco: Por un lado necesita la existencia de un Dios transcendente para salvar su inmortalidad; por otro, dado el camino seguido no llega sino a un Dios, alma del mundo. Para Unamuno no puede haber espíritu sin

(111) *Del sent. trág.*, VII, pág. 855.
(112) *O. cit.*, IX, pág. 916.
(113) *O. cit.*, VIII, pág. 894
(114) *Ibid.*
(115) *O. cit.*, IX, pág. 901.
(116) Cf. *La Idea de Dios en Miguel de Unamuno*. Rev. de Fil. 11 (1952), pág. 84. Por su parte Isabel Mercedes Cid Martí cree igualmente que Unamuno sostiene la existencia de un Dios personal plenamente separado del mundo. Cf. *Existencia de Dios en Unamuno* (Atti del XII Congresso Intern. di Fil. [Venezia 12-18 Septembre 1958], Vol. XII, págs. 96-97).

materia en que tiene que vivir y cobrar conciencia. Y la materia hace sufrir al espíritu limitándolo (117).

El mismo debió ver la dificultad en coordinar su teología con la doctrina cristiana de la perfecta transcendencia de Dios con respecto al mundo. Esa dificultad fue seguramente la que hizo cambiar el rumbo de su obra *Tratado del amor de Dios* y darle la forma actual *Del sentimiento trágico de la vida*. Unamuno alude a este cambio en otra carta que al mismo Pedro Jiménez Ilundain escribía seis años después de la anteriormente citada: "A la vez he enviado a La España moderna el primero de mis ensayos, bajo el título común de Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Serán siete u ocho ensayos que luego constituirán un libro. En ellos he refundido mi Tratado del amor de Dios, que, en la forma en que lo planeé primero, me iba resultando irrealizable" (118).

Pero hay más todavía. Ese camino que él tomó en la búsqueda de Dios, que tanto anhelaba, no le pudo llevar siquiera a un Dios, Alma del mundo, cuya existencia objetiva fuera de la propia conciencia pudiera ser probada suficientemente. Dios es una creación de la fantasía y la fe, dentro de nuestra conciencia. Ese Dios es algo real y existente únicamente en sentido subjetivista; es decir, en cuanto que está presente en nuestra conciencia y obra de un modo puramente intencional ya que al creer en El con todas nuestras fuerzas tendremos que actuar como si realmente existiera.

El mismo Unamuno se plantea el problema de la objetividad de su Dios. La primera vez que se lo propone trata de resolverlo diciendo con Kant que todo cuanto conocemos es producto de nuestra conciencia. Ahora bien, la materia del conocimiento viene de fuera, aunque nosotros no podamos saber cómo es esa materia, ya que conocer es informar una materia. Según esto Dios existe, aunque nosotros no podamos saber cómo es en sí (119). Sin embargo, esta solución

(117) Cf. *Del sent. trág.*, IX, págs. 917-918.

(118) HERNAN BENITEZ: *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno y Pedro Jiménez Ilundain*. (Rev. de la Universidad de Buenos Aires 4 [1949], pág. 493).

(119) "Pero este Dios que nos cubre, este Dios personal, Conciencia del Universo que envuelve y sostiene nuestras conciencias, este Dios que da finalidad humana a la creación toda, ¿existe? ¿Tenemos pruebas de su existencia?

Lo primero que aquí se nos presenta es el sentido de la noción esta de existencia. ¿Qué es existir y cómo son las cosas de que decimos que no existen?

Existir, en la fuerza etimológica de su significado, es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, *existere*. Pero ¿es que hay algo fuera de nuestra mente,

no tiene valor en el caso del Dios de Unamuno. Este es producto espntáneo de la fantasía y la fe, potencias creativas del hombre. La materia supuesta en esas facultades son los conceptos de la inteligencia y los datos de los sentidos, algo dado por las facultades representativas, no algo de fuera, exterior al hombre. De ahí que muy poco después de la precedente solución, exactamente dos páginas más adelante, Unamuno niega la posibilidad de saber si Dios existe realmente fuera de la conciencia (120).

Finalmente da, en un tercer intento, la única solución posible desde el punto de vista de su filosofía, que en el fondo no es solución sino una agravación del problema, negando toda posibilidad de saber si algo existe fuera de la conciencia. Todo el contenido de ésta, bien se nos presente como algo producido por un objeto externo, bien producto de nuestras facultades creativas, es algo puramente subjetivo. No tiene, pues, ni siquiera sentido preguntarse por la realidad objetiva :

> "Aún esto se dirá, es moverse en un cerco de hierro, y tal Dios no es objetivo. Y aquí convendría darle a la razón su parte y examinar que sea eso de que algo existe, es objetivo.
>
> ¿Qué es, en efecto, existir, y cuando decimos que una cosa existe? Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros, que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuera cuando desaparezcamos. Y ¿estoy acaso seguro de que algo me precediera o de que algo me ha de sobrevivir? ¿puede mi conciencia saber si hay algo fuera de ella? Cuanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia. No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones, sino que existe cuanto obra, y existir es obrar" (121).

En todo caso para Unamuno vale más que no haya posibilidad de probar con certeza la existencia de su Dios. Si tuviéramos esa certeza, se terminaría la zozobra que constituye la esencia misma de la

---

fuera de nuestra conciencia que abarca lo conocido todo? Sin duda que lo hay. La materia del conocimiento nos viene de fuera. ¿Y cómo es esa materia? Imposible saberlo, porque conocer es informar la materia, y no cabe, por tanto, conocer lo informe como informe. Valdría tanto como tener ordenado el caos" (*Del sent. trág.*, VIII, pág. 893).

(120) "Esa persona eterna y eternizadora que da sentido —y no añadiré humano, porque no hay otro— al Universo ¿es algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo? He aquí algo insoluble y vale más que así sea. Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia" (*Del sent. trág.*, VIII, pág. 895).

(121) *Del sent. trág.*, IX pág. 906.

vida y el motor de toda nuestra actividad humana. La razón no podrá nunca probar la no existencia de ese Dios cordial y eso es suficiente para poder creer en El con todo el ardor del corazón y comportarse como si realmente existiera. La necesidad íntima de su existencia es de por sí algo tan probativo como las razones lógicas más convincentes, como veremos después.

De lo que llevamos dicho se ve que todo lo que Unamuno había abatido con la razón o a lo menos pretendió abatir, ha vuelto a reconstruirlo con el sentimiento. Aquí podemos ver una analogía más de Unamuno con Kant, a quien él mismo considera uno de sus predecesores (122). Pero en realidad en esta segunda parte de reconstrucción Unamuno difiere totalmente de Kant. Para éste la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios están postulados por la Ley universal y necesaria. La primera se origina en la necesidad de un tiempo proporcional y adecuado al cumplimiento de esa Ley (123). Porque una santidad perfecta es imposible en este mundo sensible, donde quedan siempre algunas intenciones egoístas que no están conformes con la Ley moral. La existencia de Dios viene postulada según Kant en la necesidad de un Ser que estabilezca la proporción entre la moralidad y la beatitud correspondiente. Si bien ésta se halla exigida por aquella no está necesariamente vinculada a ella de suerte que puesta la moralidad se siga inmediatamente la beatitud (124). Es, pues, una necesidad moral la que nos lleva a la inmortalidad del alma y a la existencia de Dios. Sólo así se hace posible el hecho moral.

Ahora bien, para Unamuno la necesidad que nos lleva a la inmortalidad del alma y como consecuencia a la existencia de Dios, es, como vimos, una necesidad vital: sin ellas esta vida se nos haría imposible. Además para Unamuno si se llega a la existencia de Dios es solo en cuanto es necesario para garantizar nuestra inmortalidad; por tanto la afirmación de aquella se subordina a ésta (125). Para Kant se trata de dos fundamentos diferentes. Se asemejan Unamuno

(122) Cf. *Del sent. trág.* I. págs. 731-732.
(123) Cf. *Crítica de la Razón práctica,* lib. II cap. II parr. VI, (A 238).
(124) Cf. *L. c.* A 223-238.
(125) "Este problema de la existencia de Dios, problema racionalmente insoluble, no es en el fondo sino el problema de la conciencia de la *existencia* y no de la *insistencia* de la conciencia, el problema mismo de la existencia sustancial del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del Universo" (*Del sent. trág.*, VIII, págs. 893-894).

y Kant en cuanto que la necesidad base de nuestra creencia en Dios y en la inmortalidad del alma es en ambos subjetiva (126).

Notemos que, una vez que hemos llegado a la inmortalidad del alma, eso que podríamos impropiamente llamar metafísica sentimental y fantástica ha terminado. Después Unamuno continúa estableciendo las consecuencias morales, religiosas, etc., que se deducen de esa concepción del mundo que dejamos esbozada. Nosotros le dejamos porque lo que llevamos dicho es suficiente para ver el alcance del método de filosofar que él propone.

5.—LA NECESIDAD APETITIVA DE SUPERVIVENCIA FRENTE A LA EVIDENCIA RACIONAL, BASE DE LA FE Y POR TANTO DE LA FILOSOFIA DE UNAMUNO.

Unamuno se da cuenta de que toda esa concepción del mundo a que lleva su método es algo así como una "fantasmagoría", y en todo caso una "mitología" (127). Y por eso repite constantemente que eso debe ser creído diga lo que diga la razón. Tal vez esto nos lleve a pensar que la filosofía es una pura fantasía sin base real alguna. En este caso todo lo que el hombre pudiera imaginar y sostener tercamente con la fe sería una suerte de filosofía, aunque se tratase de las concepciones más descabelladas. Pero creemos que el pensamiento de Unamuno no es tal. Porque esa fe heroica en lucha perdurable con la razón no es posible sin una suerte de necesidad real como base, que la fundamente. Porque la razón tiene su fuerza y sus exigencias. Y sólo es posible contrarrestrar esa su fuerza, cuando enfrente existe otra fuerza opuesta por lo menos de igual intensidad. Por esto mismo es evidente que la base de la fe y de la filosofía de Unamuno no es algo racional sino algo diametralmente opuesto, contrarracional. Tales son las exigencias de nuestro apetito, sobre todo las del supremo apetito de la inmortalidad.

Cierto que Unamuno habla frecuentemente de su método que él llama de *arbitrariedad* (128). Pero se cuida de explicarnos qué significa tal "arbitrariedad". Esta no se puede confundir en modo alguno

(126) Para Kant cf. *Crítica de la Razón práctica*, Lib. II, cap. II, parr. V, A. 226.
(127) Cf. *Del sent. trág.*, VI, pág. 842.
(128) Cf. *Sobre la europeización* (*Ensayos*, ed. cit., t. I, pág. 919).

con el capricho. Es algo que está basado en la pasión. "Una cosa es ser caprichoso, y otra muy distinta ser arbitrario.

La arbitrariedad, la afirmación cortante porque sí, porque lo quiero, porque lo necesito, la creación de nuestra verdad vital —verdad es algo que nos hace vivir— es el método de pasión. La pasión afirma, y la prueba de su afirmación estriba en la fuerza con que es afirmada. No necesita otras pruebas. Cuando algún pobre intelectual, algún europeo moderno, me viene con raciocinios y argumentos en oposición a alguna de mis afirmaciones, me digo ¡Razones!, ¡y nada más que razones!" (129). Tales razones ni siquiera son verdades (130).

Unamuno tiene un concepto dicotómico y polémico del ser: Es esencialmente contradicción entre dos tendencias opuestas, el anhelo de serlo todo y el de no dejar de ser lo que es. Proporcionalmente el hombre, se constituye también por una contradicoión, concretizada entre otras cosas en la oposición entre las facultades representativas que nos crean el mundo aparencial y las apetitivas que nos crea el mundo sustancial. Ahora bien, cada una de esas dos partes o potencias tiene su método, su procedimiento, su modo de conducirse. "Lo que llamamos lógica es el método de la razón, el modo de buscar conclusiones que a la razón satisfagan. Así se hace la ciencia" (131). Pero, como quiera que las facultades apetitivas tienden a algo no sólo diferente sino contrario a las facultades representativas, de ahí que no se puede discurrir según la lógica cuando se trata de valores afectivos. Caería en un grave error el que pretendiera aplicar un método puramente racional al mundo sustancial creado por la fantasía y la fe. Querer guiarse en ese mundo por la lógica sería condenarse a no ver nada e incapacitarse para dar un solo paso. La razón y su método tienen su oficio en la filosofía de Unamuno, pero sólo en cuanto necesarias para hacer plenamente conscientes y transmisibles afectos de suyo irracionales e ilógicos, como ya vimos en el artículo precedente (132).

El uso exclusivo de la razón es lícito y válido únicamente en la ciencia, que es su propio campo. Las facultades apetitivas tienen su *lógica*; pero esta no es en modo alguno racional. Para evitar confu-

(129) *Ibid.*
(130) *Del sent. trág.*, I, pág. 741.
(131) *Sobre la europeización* (*Ensayos*, t. I, pág 919).
(132) Cf. *Vida de Don Quijote y Sancho*, parte II^a, c. LVII (ed. c., pág 299).

siones Unamuno le da un nombre propio: el de "cardíaca", que es la lógica del corazón (131). Y, como el principio supremo de ese método es la vida, su intensificación y su prolongación después de la muerte, de ahí que la llame también *biótica* (134), o método de la vida. Ese método no se basa, como es fácil advertir, en una necesidad de tipo racional o lógica, con un fundamento ontológico, sino en la "suprema necesidad humana", que "es la de no morir, la de gozar por siempre la plenitud de la propia limitación individual" (135).

Cierto que esa necesidad no tiene la misma fuerza que la necesidad de las relaciones matemáticas, campo propísimo de la razón (136), pero al fin y al cabo se trata de una necesidad de tanto valor por lo menos como la lógica en otros campos. "Lo que el hombre anhela con todas sus fuerzas, tiene para Unamuno tantas garantías de asentimiento como lo racionalmente demostrado" (137).

El verdadero método de la filosofía será, por tanto, según Unamuno la *biótica* o la *cardíaca*. Quiere ello decir que lo que debe guiarnos en la labor filosófica, al modo unamuniano, ha de ser esa irrefrenable pasión de supervivencia. En consonancia, toda visión o concepción del mundo, fraguada por la fantasía, espoleada y guiada por la pasión de no morir, o *biótica* y afirmada por la fe, será filosófica al menos tal como parece desprenderse del pensamiento de nuestro autor. Este método es llamado también por Unamuno con mucha frecuencia método del sentimiento, en el sentido de experiencia íntima (138).

Si queremos resumir todo lo que llevamos dicho en este artículo podemos hacerlo con un famoso texto de Unamuno que condensa con bastante precisión su pensamiento:

(133) *Del sent. trág.*, VI, 827.
(134) *Del sent. trág.*, conclusión, pág. 1013.
(135) Cf. *Mi religión* (Ensayos, t. II, pág. 372).
(136) N. GONZALEZ-CAMINERO: *Unamuno precursor del existencialismo*, Pens. 5 (1949), pág. 459.
(137) "Tampoco Unamuno desestima el pensamiento lógico, pero su más alta lógica es la del corazón y la de las entrañas. La lógica es para Unamuno uno de tiranos del espíritu. Contra la lógico y la ciencia revaloriza los privilegios del sentimiento y de la fantasía. Lógica y ciencia no son para él capaces de resolver los problemas humanos... Como epicureistas y estoicos Unamuno busca la ciencia, pero no por la ciencia misma sino por la vida y para la vida" (J. KESSEL: *Die Grundstimmung in Miguel de Unamuno Lebensphilosophie*, Düsseldorf, G. H. Nolte, 1937, págs. 27-28).
(138) Cf. *Sobre la filosofía española* (Ensayos, t. I, pág. 567); *El juego de los ideas* (Obr. comp., t. IX, pág. 698).

"Y Don Quijote tuvo que decirlo en uno de esos momentos en que sacude al alma un soplo del aletazo del ángel del misterio; en un momento de angustia. Porque hay veces en que sin saber cómo ni dónde, nos sobrecoge de pronto y al menos esperarlo, atrapándonos desprevenidos y en descuido, el sentimiento de nuestra mortalidad. Cuanto más entoñado me encuentro en el tráfago de los cuidados y menesteres de la vida, estando distraído, en fiesta o en agradable charla, de repente parece como si la muerte aleteara sobre mí. No la muerte, sino algo peor: una sensación de anonadamiento, una suprema angustia. Y esta angustia, arrancándonos del conocimiento aparencial, nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas.

La creación toda es algo que hemos de perder un día o que un día ha de perdernos, pues, ¿qué otra cosa es desvanecernos del mundo sino desvanecerse el mundo de nosotros? ¿Te puedes concebir como no existiendo? Inténtalo, concentra tu imaginación en ello y figúrate a tí mismo, sin ver, ni oir, ni tocar, ni recordar nada; inténtallo y acaso llames a tí esa angustia que nos visita cuando menos lo esperamos, y sientas el nudo que le aprieta el gaznate del alma, por donde resuella tu espíritu. Como el arredajo al roble, así la cuita imperecedera nos labra a picotazos el corazón para ahoyar en él su nido.

Y en esa angustia, en esa suprema congoja del ahogo espiritual, cuando se te escurran las ideas, te alzarás de un vuelo congojoso para cobrarlas al conocimiento sustancial. Y verás que el mundo es tu creación, no tu representación, como decía el tudesco. A fuerza de ese supremo trabajo de congoja conquistarás la verdad, que no es, no, el reflejo del Universo en la mente, sino su asiento en el corazón. La congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancial. Sufre para que creas y creyendo vivas. Frente a todas las negaciones de la lógica que rige las relaciones aparenciales de las cosas, se alza la afirmación de la *cardiaca*, que rige los toques sustanciales de ellas. Aunque tu cabeza te diga que se ha de derretir la conciencia un día, tu corazón, despertado y alumbrado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar" (139).

6.—METODOS DE EXPOSICION DE LA FILOSOFIA.

Conforme al método sentimental e irracional que Unamuno propone para la filosofía, tal como él la concibe, nos presenta de hecho varios modos de exposición de sus concepciones filosóficas, unas de

(139) *Vida de Don Quijote y Sancho*, Parte II c. LVIII (edic. cit.), págs. 298-99.

carácter general, encaminadas a presentar o comunicar una concepción general de varios problemas que suscita la vida humana, y otros de carácter particular, encaminados a la comunicación de una idea o sentimiento concreto. En ambos casos más que una transmisión de ideas, pretende excitar en los lectores los sentimientos que ocasionaron sus escritos, y reavivar en ellos las mismas vivencias que los motivaron:

> "Y lo más de mi labor ha sido siempre inquietar a mis prójimos, removerles el poso del corazón, angustiarlos, si puedo. Lo dije ya en mi *vida de Don Quijote y Sancho*, que es mi más extensa confesión a este respecto. Que busquen ellos como yo busco, que luchen como lucho yo, y entre todos algún pelo de secreto arrancaremos a Dios, y, por lo menos esa lucha nos hará más hombres, hombres de más espíritu" (140).

Por eso Unamuno nos advertirá reiteradas veces que si el lector quiere "leer cosas coherentes, y transparentes y claras, y enlazadas lógicamente, y que tengan principio, medio, fin, y que tiren a enseñar algo", debe buscarlas en otra parte, en libros, revistas y periódicos de otro género, que abundan hasta la saciedad (141). Y les advierte además que él no les dará ideas, ni conocimientos, sino pedazos del alma. Porque a él le importa menos lo que exponemos que el modo cómo lo expone (142).

Consecuentemente con su doctrina de la conquista del mundo sustancial y de la verdadera vida, que se efectúa a través de la zozobra, la congoja y la fe, lo que intenta Unamuno es excitar esto mismo en sus lectores, quebrantando todo dogmatismo y fe sin sombras de duda (143). Convencido de que los sentimientos se experimentan, pero no se pueden transmitir (144), Unamuno procura excitarlos, y para ello acude a varias figuras de dicción, que erige en método de exposición.

---

(140) *Mi religión*, (*Ensayos*, t. II, pág. 373).

(141) Cf. *Ramploneria* (*Ensayos*, t. I, pág. 682).

(142) Cf. *A mis lectores* (*Ensayos*, t. II, pág. 566).

(143) Cf. *Obr. cit.*, pág. 570; *Del sent. trág.*, conclusión, pág. 1015.

(144) "Las cosas de experiencia personal e íntima no se transmiten de un hombre a otro hombre. Nos pasamos unos a otros pesetas e ideas, pero no el disfrute de unas ni otras" (*El pórtico del templo*, *Ensayos*, t. II, pág. 494).

a) *La sugerencia.*

Es este uno de los métodos de exposición que emplea Unamuno sobre todo en los primeros ensayos. Así en la *Casta histórica* dice que su labor va a consistir en presentar al lector los distintos puntos de vista para que éste saque las consecuencias que prefiera (145). A cada paso advierte Unamuno a sus lectores que él no intenta instruir a nadie, sino únicamente presentar y sugerir los diversos aspectos del problema; que prefiere ser "un sugeridor que un instructor"; que se da por satisfecho si consigue con sus obras provocar algún pensamiento aunque sea contrario al suyo (146); que el que quiera soluciones a esos problemas que vaya a buscarlas o otro sitio pues él no expende tal mercancía; que lo que él pretende es únicamente hacer que los que le lean piensen y mediten los problemas fundamentales de la vida, y que finalmente más que comunicar pensamiento trata de agitar a sus prójimos y removerles el poso del corazón, suscitando en él la angustia (147), porque, como vimos esto es vida.

En consecuencia con este criterio, muchas veces él mismo toma frases de otros autores como base o trampolín de sus propias reflexiones, interpretándolas libremente, y conforme a las ideas que suscitan en él. Por eso lo interesante para Unamuno cuando cita autores no es lo que diga o quiera decir de hecho el texto según la mente del autor que lo escribió, sino los pensamientos o sentimientos que suscitan en él. Por eso hay que proceder con mucha cautela cuando se trata de afiliar su pensamiento al de otros pensadores. Su espíritu pasional e insubordinado le impedían el estudio reposado de los autores que él mismo cita. Conforme a esto nos dice:

> "Así que Pablo de Tarso dió al mundo sus epístolas, no eran ya suyas, sino patrimonio de la Humanidad, y podía él entenderlas y sentirlas de muy distinto modo que como las había entendido el mismo apóstol de los gentiles... Los textos eran el necesario apoyo para que su mente tomase tierra, pisáse suelo, eran una sugestión de arranque" (148).

(145) Cf. *La casta histórica,* Castilla, II, Ensayos, t. I, pág. 59.
(146) Cf. *A la señora Mab* (*Ensayos,* t. II, pág. 703).
(147) Cf. *Mi religión* (*Ensayos,* t. II, págs. 373-375).
(148) *Intelectualidad y espiritualidad* (*Ensayos,* t. I, pág. 527).

En este mismo sentido las mismas erratas tiene su valor sugestivo de nuevos y fecundos pensamientos. En confirmación de estos aduce la doctrina mariológica que, basada en una traducción errónea de la Vulgata, aplica a la Santísima Virgen el quebranto de la cabeza de la serpiente (149).

La sugerencia es para Unamuno el criterio para enjuiciar el valor de un libro o de una obra cualquiera (150).

En consonancia con ese su método de exposición, muchas veces Unamuno no hace más que airear problemas y proponer soluciones a base de interrogantes (151), que nos hace recordar a veces la mayéutica socrática, sin el vigor dialéctico de ésta al menos tal como se refleja en los primeros Diálogos de Platón. De hecho él mismo escribió varios ensayos en forma de conversaciones, diálogos, monólogos o soliloquios, que son conversaciones de Unamuno consigo mismo, en los que resulta verdaderamente difícil saber su posición real en torno al problema que trata (152).

b) *La metáfora y la filosofía.*

Otro de los medios *necesarios* según Unamuno para la exposición del pensamiento sentimental cualquiera que sea pero en especial el filosófico, es la metáfora. Y de tal modo necesario que los que pretenden evitarlas lo mismo en ciencia que en filosofía caen necesariamente en el vicio que intentan evitar (153). Y esta necesidad procede de la naturaleza misma del lenguaje, "sustancia del pensamiento" que es "un sistema de metáfora a base mítica y antropomórfica" (154).

(149) Cf. *Soliloquios y conversaciones*, conversación 1.ª, (*Ensayos*, t. II, pág. 537); *Prólogo a la versión española de la* ESTETICA *de B. Croce*, Obra comp. t. VII, pág. 245.

(150) Cf. *La Grecia de Carrillo* (*Ensayos*, t. II, pág. 1052).

(151) He aquí un caso típico: "¿Es esto verdad? ¿Y qué es verdad? preguntaré a mi vez, como preguntó Pilato. Pero no para volver a lavarme las manos sin esperar respuesta.

¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá una realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza opuesta a ella? Y ¿cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?" (*Del sent. trág.*, VII, pág. 865-866).

(152) Cf. *Soliloquios y conversaciones* (*Ensayos*, t. II págs. 535-628).

(153) "Cuando los que se tienen por positivistas tratan de barrer las metáforas de la ciencia, bárrenlas con escoba metafórica y vuelven a llenarla de metáforas" (*Intelectualidad y espiritualidad. Ensayos*, t. I, pág. 525).

(154) *Del sent. trág.*, VII, pág. 859.

"Las más de las palabras son metáforas comprimidas a presión de siglos..." (155). Por eso, dado que la ciencia no puede prescindir del lenguaje, no podrá prescindir tampoco de las metáforas. Sólo cabría eliminar las metáforas de la ciencia cuando ésta se formalice hasta el extremo de convertirse en pura álgebra (156). Y es que "el discurrir por metáforas es uno de los más naturales y espontáneos, a la vez que uno de los más filosóficos modos de discurrir" (157), y por consiguiente de transmitir lo discurrido, ya que no debe diferenciarse el método de pensar del de exposición (158). Pero sobre todo donde es indispensable la metáfora es cuando se trata de hablar de cosas para cuya expresión no se ha hecho el lenguaje" (159). Y tales son en general todas las doctrinas basadas en el sentimiento y en la fantasía. La metáfora es una cierta analogía y la analogía es uno de los mejores medios de comprender lo vivo, lo que está en movimiento. Unicamente lo que está definido, lo definitivo, es decir, lo muerto, es definible y sujeto de deducción e inducción (160).Por eso el método metafórico es el mejor modo para llegar a lo vivo, y lo que no es metáfora es cosa muerta (161).

Unamuno de hecho en todos sus escritos lleva a la práctica esta doctrina. Por eso en cada paso saltan de su pluma brillantes metáforas que entre otras cosas llenan de colorido y viveza sus obras, haciéndolas sumamente atrayentes.

El lenguaje es para Unamuno, como hemos dicho, un sistema de metáfora. Es como la sangre del espíritu. En él se encarna toda la tradición de un pueblo juntamente con las contradicciones de esa tradición, su misma religión y mitología ; en una palabra, el modo que cada pueblo tiene de ver, sentir y pensar la vida. Lo cual equivale a decir que en cada lengua va encerrada toda una filosofía potencial (162), y además el punto de arranque de toda filosofía, pues que pen-

(155) *Sobre la filosofía española (Ensayos,* t. I, pág. 557)
(156) Cf. *Amor y Pedagogía, VI* (Madrid, Espasa-Calpe, s. d.), pág. 64.
(157) Cf. *Sobre la filosofía española,* pág. 557.
(158) *L. c.,* pág. 558.
(159) Cf. *L. c.,* pág. 562.
(160) *Aforismos y definiciones,* VII (*Obr. comp.,* t. V, pág. 1217).
(161) Cf. *L. c.,* pág. 1211-1212.
(162) Cf. *La casta histórica,* I *(Ensayos,* t. I, pág. 51).
"Una lengua, en efecto, es una filosofía potencial. El platonismo es la lengua griega que discurre en Platón, desarrollando sus metáforas seculares; la escolástica es la filosofía del latín muerto de la Edad Media en lucha con las lenguas vulgares: en Descartes discurre la lengua francesa; la alemana en Kant y Hegel, y el inglés, en Hume y en Stuart Mill" (*Del sent. trág.,* conclusión, pág. 1005).

samos en la lengua y con la lengua. El cartesianismo es la lengua francesa pensanto el Universo, así como el hegelianismo es otro tanto con respecto a la alemana. De ahí el gran aprecio que Unamuno tiene por la filología, llegando a afirmar hiperbólicamente que toda filosofía es en el fondo filología (163).

Muchas veces en sus obras Unamuno enristra su pluma contra los filólogos. Pero esto lo hace únicamente contra los filólogos de oficio, que se preocupan exclusivamente de desenterrar palabras muertas, de establecer las rlaciones y derivaciones de los diversos vocablos, sin tratar de penetrar en la entraña viva de cada uno de ellos, ni de sentir el palpitar de la realidad encarnada en la palabra. Los que Unamuno combate no son propiamente los filólogos verdaderos tal como él los concibe sino los prefesionales de la filología tradicional. Y es que "ser filólogo —un filólogo de veras— no es para Unamuno meramente cazar palabras para desentrañar sus significados, sus estructuras o sus relaciones: es sumergirse en ellos para vivir — o morir— con ellas" (164).

En todo caso la filología es uno de los medios imprescindibles para llegar a sentir, y penetrar el desarrollo íntimo de los diversos pueblos, que vale tanto como llegar a sentir y penetrar la misma vida humana en sus diversas etapas. Porque "el proceso lingüístico refleja el del pensamiento, la gestación y crecimiento de los vocablos, los de las ideas que expresan, y hasta hay más, y es la parte principalísima que la lengua juega en la formación del pensamiento" (165).

En una de sus poesías nos dice también Unamuno que si queremos desentrañar las cosas hemos de desentrañar las palabras que las representan:

> "¿Pretendes desentrañar
> las cosas? Pues desentraña
> las palabras, que el nombrar
> es del existir la entraña" (166).

Unamuno de hecho consagró una parte notable de su actividad como escritor a los ensayos de filología, en los que procura siempre

(163) *L. c.*, pág. 1006.
(164) J. FERRATER-MORA: *Unamuno, Bosquejo de una filosofía*, c. V (Edit. sudamericana, Buenos Aires, 1957), pág. 101.
(165) *La enseñanza del latín* (*Ensayos*, t. I, págs. 147-148).
(166) *Antología poética*, Madrid, Espasa-Calpe, 1959, pág. 125.

exponer sus doctrinas sobre la filología y desentrañar ese sentido íntimo que motivó la creación de las palabras.

c) *La contradicción y la paradoja.*

Una de las cosas que puede advertir el más desapercibido de los lectores de Miguel de Unamuno es las contradicciones que a renglón seguido o a vuelta de página encontrará en sus escritos, aún los más serios y de carácter más filosófico. Hay autores que achacan este hecho a la falta de elaboración completa de su pensamiento y a la falta de profundidad filosófica (167). Pero otros más avisados y familiarizados con el pensamiento de nuestro ensayista, ven que la contradicción ha sido elevada a rango de principio, y es consecuencia de la intuición del ser como conflicto, que es la base de la Ontología unamuniana (168). De hecho aparece la adopción de la contradicción como método de exposición en los primeros ensayos. Así en el prólogo del primer ensayo publicado por Unamuno, *La tradición eterna,* nos dice:

> "Me conviene también prevenir a todo lector respecto a las afirmaciones cortantes y secas que aquí leerá y a las *contradicciones que le parecerá hallar.* Suele buscarse la verdad completa en el *justo medio* por método de remoción, *via remotionis,* por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método: el de la afirmación alternativa de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha" (169).

Como se ve por el texto, Unamuno recurre a la contradicción precisamente para que el medio, es decir, lo que intenta comunicar cobre verdadera vida en el hombre. Porque la vida es lucha y contradicción, y con contradicción se debe sentir. Más tarde en la plena madurez de su pensamiento, especificará todavía más claramente la razón de sus contradicciones: Es que el hombre es una verdadera

(167) Cf. P. MESNARD, y R. RICARD: *Aspects nouveaux d' Unamuno* (La vie intel., 14 année, n. 2, pág. 122).
(168) Cf. FR. MEYER: *La ontología de Miguel de Unamuno* (ed. c.), páginas 8-9.
(169) *Ensayos,* t. I, pág. 25.

contradicción, de suerte que cuanto más hombre sea estará sujeto a mayores contradicciones (170). Por eso la consecuencia en el pensar es para Unamuno, propio de los hombres simples, es decir, faltos de contenido espiritual y humano. La consecuencia lógica en el pensar sólo cabe en los espíritus dogmáticos y abogacescos, que conservan en su interior un equilibrio total, que vale tanto como estar muertos. Los filósofos dogmáticos son los que más truenan contra los sofistas, que hoy afirman una cosa y mañana la contraria por el dinero. Pero en el fondo tan abogados son unos como los otros. Los dos grupos piensan y escriben como asalariados, no para dar libre cauce al sentimiento y a la pasión que debe ser la única norma directiva en el filosofar. En realidad todo dogmático es un sofista y todo sofista es un dogmático, según Unamuno. Si fuera preciso escoger, el pensador vasco se quedaría con los sofistas. Ellos fueron los que en la antigua Grecia introdujeron la libertad en el pensar y enseñaron a jugar con las ideas, a perderles el respeto, y con ello indicaron ya que las ideas son para el hombre, no el hombre para las ideas. El dogmatismo estanca los espíritus, y con ello conduce a su corrupción, mientras que la contradicción en el pensar los vitaliza y hace progresar el pensamiento (171).

En todo caso la verdadera consecuencia propia de un pensador auténtico y sincero, según la mente de Unamuno, es la simple continuidad en el pensar. Y tal continuidad existe siempre que unos pensamientos engendren otros, por la simple asociación de ideas o sentimientos, aún cuando el pensamiento último de toda una serie continuada esté en abierta oposición con el resto de la serie. Físicamente es posible el tránsito de un color a otro por variaciones insensibles del espectro. Del mismo modo se puede pasar de un pensamiento a otro contrario permaneciendo una continuidad íntima y vital. "Un pensamiento continuo es siempre consecuente. Y no ya continuo con continuidad formal, lógica, con continuidad didáctica externa, de los que van por 1.°, 2.°, 3.°, A, B, C, y a, b, c, sino con continuidad sustancial, psíquica, con continuidad sustantiva e interna..." (172).

En consecuencia, la contradicción en el pensar y en la exposición de lo pensado, no sólo encuentra su justificación en el hecho de que

(170) Cf. *Del sent. trág.*, II, págs. 756-757.
(171) Cf. *Sobre la consecuencia, la sinceridad* (*Ensayos*, t. I, págs. 854-855).
(172) *L. c.*, pág. 856.

el vivir humano es de por sí una contradicción, sino que ese mismo vivir fuerza al hombre a contradecirse. El hombre, como quiera que tiene que filosofar con todo su ser integral, se ve necesariamente constreñido a la contradicción, dada la radical oposición de sus facultades representativas y afectivas, a ninguna de las cuales puede, en rigor, renunciar. Así, según su pensamiento estribe sobre unas o sobre otras facultades, tendrá que decir cosas contradictorias (173). Pero ello no vicia el pensamiento, sino que colabora precisamente a mejor comunicar el estado del alma y los sentimientos íntimos, que es lo que al fin pretende el filósofo del sentimiento trágico. De ahí que Unamuno diga: "combatir una obra filosófica buscando en ella contradicciones, me parece tan pueril como combatir a un hombre por *inconsecuente*" (174).

Por eso mismo profesa un horror extremo a la argumentación silogística y al raciocinio estricto. Unamuno está convencido de que el mejor modo de suscitar en los demás los sentimientos que nos asaltan los más íntimos problemas de nuestra vida, es el dejar correr la pluma a impulsos de la pasión, sin preocuparse de si lo que se dice ahora viene a tono con lo dicho anteriormente. El ensayista debe ponerse a escribir sin plan previo alguno, presto a descubrir el terreno al compás de la marcha, cambiando de rumbo conforme cambian las vistas y nuevas perspectivas que se abren al caminar. Someterse a la lógica rígida y a un orden preestablecido es incapacitarse para comprender y comunicar a los demás el verdadero sentido de la realidad viva, que como viva es algo cambiante, indeterminado, improvisación y puro devenir. La lógica encadena nuestro espíritu, privándolo de la espontaneidad, que caracteriza a todo lo vivo. Por eso juntamente con el espacio y el tiempo constituye otros tantos tiranos del espíritu, porque contradicen y obstaculizan la tendencia de serlo todo. Unamuno en su período de irracionalista tuvo siempre un gran horror a la lógica, la sociología y la pedagogía. Y ello es debido a que estas tres ciencias tratan de someter a cánones preestablecidos la formación del hombre en sus diversas facetas. Pero el hombre de

cha o lee. Pero en ese caso pierde gran parte de su significación y de su fuerza. Y puede presentarse de modo que choque lo más posible con las ideas corrientes y generalmente aceptadas, y de ese modo cobrará mucho mayor relieve y eficacia. Una de las razones de la eficacia de las doctrinas del Evangelio radica en la forma paradójica con que las presentó Cristo. Todo el evangelio está tejido de desconcertantes paradojas, brillantes metáforas y encantadoras parábolas, pero no existe en todo él un solo silogismo. Y es natural que así sea, porque el silogismo es el lenguaje humano más bajo, propio de políticos y abogados; mientras que la metáfora, la parábola y la paradoja son los modos divinos de expresión, puesto en boca del hombre (177).

La eficacia de la paradoja se basa en que causa un verdadero impacto en la mente del lector o del oyente, por el choque del contenido paradójico con los conceptos del sentido corriente y vulgar. Al hombre para enseñarle algo hay que sacarle antes de su modo de pensar vulgar y captar vivamente su atención. Cuando se habla en medio de un profundo silencio no es necesario levantar la voz para ser oídos y escuchados. Pero cuando nos rodea un gran ruido o nuestros oyentes sufren de sordera hay que hablar en voz alta para que se ns entienda. Ahora bien, hay que convenir que todo lector, todo oyente, tiene en su interior algún barullo. El que nos lee o escucha tiene otras ideas, otras preocupaciones distintas de las nuestras que ofrecen resistencia a la penetración de nuestras ideas o sentimientos en él; por eso nuestras palabras para penetrar ese muro tienen que vencer su resistencia, rompiendo o tal vez desviando el curso de los pensamientos del oyente. De ahí la necesidad de darles énfasis y exagerar nuestra expresión. Toda idea de suyo al ser recibida por otro sufre un cierto desgaste. Y ese desgaste es el encargado de reducir las exageraciones a sus justos términos. Pues bien, la misma justificación que el énfasis y la hipérbole, tiene la paradoja. Ella mediante el susodicho violento choque con el común sentir constituye uno de los modos mejores de transmitir la verdad a los distraídos y a los torpes, y sobre todo al pueblo (178).

El pueblo suele pensar juzgar y ver las cosas según los medios ordinarios del conocimiento; es decir, según el sentido común, que

(177) Cf *Diálogos del escritor y del político* V. (Obr. comp., t. IX, pág. 704); *Prosa en román paladino,* (Obr. comp., t. X, pág. 978); *Un filósofo del sentido común* (*Ensayos,* t. II, págs. 1100-1101).

(178) Cf. *Sobre la consecuencia, la sinceridad* (*Ensayos,* t. I, págs. 849-50).

es lo que más antifilosófico que existe. La paradoja, hija de la pasión siendo lo más opuesto al sentido común, es el mejor correctivo contra sus perogrulladas y ramplonerías, y la forma mejor de inculcar y comunicar una verdad íntima y vital.

d) *La novela como método.*

Después de haber visto los principales medios que Unamuno propone y emplea para exponer sus ideas y sentimientos concretos en torno a los problemas de su filosofía, vamos a exponer brevemente los géneros literarios que propone y emplea para exponer su pensamiento filosófico en general.

Antes de nada hemos de notar la intención filosófica de toda la producción literaria de Unamuno. Toda ella está ordenada a resolver o al menos considerar y sentir la única cuestión: la de saber qué será de nuestra conciencia después de la muerte:

> "Sí, tus obras mismas, a pesar de su aparente variedad, y que unas sean novelas, otras comentarios, otras ensayos sueltos, otras poesías, no son, si bien te fijas, más que un sólo y mismo pensamiento fundamental, que va desarrollándose en múltiples formas. Y así, buscando transmitir ese tu pensamiento central, lo vas ciñendo cada vez más y encontrando nuevas formas de expresarlo, hasta que acaso des un día con la más adecuada, con la más precisa" (179).

Por este texto en que Unamuno habla consigo mismo, se ve que, si compone novelas, poesías, etc., el fin que se propone no es al menos primordialmente estético sino filosófico. De hecho el que está familiarizado con sus ensayos, puede descubrir con suma facilidad al autor de sus poesías, y de sus novelas con una lectura, aunque sea superficial, de ellas. Son casi siempre los mismos problemas los que palpitan en sus ensayos, en sus novelas y en sus poemas (180).

(179) *Soliloquio* (*Ensayos,* t. II, pág. 575).

(180) Comparemos estos versos con la doctrina ya expuesta sobre su concepción de Dios, tomada principalmente de los ensayos:

"Fantasma de mi pecho dolorido
proyección de mi espíritu al remoto
más allá de las últimas estrellas
mi yo infinito;
sustanciación del eternal anhelo;
sueño de la congoja;
Padre, hijo del alma".

(*Poesías,* Bilbao, 1907, pág. 109).

Por otra parte, ciñéndonos a la novela, se da con frecuencia el caso de repetir el mismo tema bajo formas literarias más diferentes como es la novela y el teatro. Ello es debido a que para Unamuno lo importante, lo sustancial es la creación y comunicación de una idea o de un sentimiento.

Dado que considera al hombre concreto de carne y hueso como supremo objeto de la filosofía, y el carácter mitológico de ésta, no es extraño que para él la novela constituya uno de los mejores medios de exposición de esa filosofía, o, si se quiere, de transmitir sus sentimientos sobre la realidad de la vida humana. Ahora bien, hay que tener muy presente que no toda novela puede realizar esto. Hay tipos de novela que más bien nos ocultan esa realidad que nos la manifiestan. La novela que nos puede poner en contacto directo con la realidad humana es el tipo de novela personal y existencial que Unamuno creó.

En este tipo de novela, que viene a ser una autobiografía siempre que sea original (181), se nos va presentando, más que descubriendo, a nuestra imaginación la personalidad humana descarnada. En esa novela Unamuno cercena todo aditamento accidental. El lugar, el tiempo, la situación, lo objetivo no tiene cabida en la novela de Unamuno para dar realce al hombre de carne y hueso en su íntima realidad agónica y contradictoria. Por eso mismo se suprime en los personajes todo aquello que no competa a ese hombre agónico. Por eso mismo tampoco se preocupa Unamuno de caracterizar a sus personajes porque esto supondría una construcción definitiva de algo que tiene que ir surgiendo poco a poco con las contradicciones propias de un ser vivo. Cada personaje es simplemente un hombre que surge de improviso, vive, lucha, sufre y por fin desaparece tras la muerte. Si a veces presenta personajes un tanto definidos eso se debe a que cada personaje encarna un aspecto de la inconmensurable riqueza de la personalidad humana. Toda persona, lleva, según opinión de Unamuno, una multiplicidad de yos diversos, que se hacen mutuamente la guerra. Todo hombre lleva "dentro de sí las siete virtudes capitales y sus siete vicios opuestos", todo hombre es conjuntamente un Abel y un Caín. A veces, por la imposibilidad de verter de un modo vivo y palpitante ese contenido múltiple y contradictorio se encarna

(181) Cf. *Leyendo a Dickens* (Obr. comp., t. VIII, pág. 817).

en diversos personajes, que en el fondo todos se refieren al hombre único (182).

La novela de Unamuno no intenta, propiamente hablando, la defensa de una tesis, como doctrina a demostrar, como tal vez pudiera parecer por lo que llevamos dicho. Una doctrina supone un sujeto sobre que recae. Y Unamuno más que defender una doctrina sobre algún aspecto de la personalidad humana quiere más bien crearlo; es decir, hacerlo realidad en el personaje. La vida es creación y consunción continua, por eso la mejor manera de sentirla en sus profundidades es *recreándola*. Por eso el personaje de la novela unamunesca no es algo definitivo, estático, sino algo que se está haciendo en cada momento, algo que va siendo lo que es y sobre todo lo que quiere ser. Y sólo en esta realidad que se va haciendo en un tejido de contradicciones, va indirectamente incluída una doctrina de la realidad humana.

A pesar de que Unamuno suprime en sus novelas todo lo que sea ajeno al hombre en su realidad agónica, él las considera como las novelas más auténticamente realistas. El corrientemente llamado realismo es "cosa puramente externa, aparencial, cortical y anecdótico", pura sombra de lo real, mientras que la realidad creada en sus novelas es "una realidad íntima, creativa de voluntad. Las figuras de los realistas suelen ser maniquíes vestidos, que se mueven por cuerda y que llevan en su pecho un fonógrafo, que repite las frases de su Maese Pedro por las calles y plazas, y que apuntó en su cartera" (183).

En la novela así concebida es como aparece en toda su transparencia la realidad humana, base de toda la filosofía. La novela existencial nos pone en contacto directo con el hombre concreto, dándonos su auténtico significado, sin ninguna clase de deformaciones mediante preconceptos. "La misión de la novela existencial o personal —dice J. Marías— es hacernos patente la historia de la persona, dejándola desarrollar ante nosotros, en la luz, sus íntimos movimientos, para desvelar así su núcleo último. Se propone, simplemente, *mostrar* en su verdad la existencia humana" (184). La novela nos lleva en cierto modo a la *recreación* misma de la vida, que es como de verdad se conoce una realidad. En ella la realidad dramática del hom-

(182) "Resumiendo: todo hombre lleva dentro de sí las siete virtudes capitales y sus vicios opuestos, y con ello es capaz de crear agonistas de todas clases" (*Tres novelas y un Prólogo,* Prólogo, Obr. comp., t. IX, pág. 422).
(183) *Tres novelas y un Prólogo,* Prólogo (Obr. comp., t. IX, pág. 415).
(184) J. MARIAS: *Miguel de Unamuno* (Buenos Aires, Emecé edit. 1953), p. 79.

bre se nos descubre al desnudo y con la máxima inmediatez. Los personajes al ir desfilando ante nosotros nos hacen penetrar, en alas de nuestra imaginación, en "la sustancia de su realidad misma, que adivinamos y vamos poseyendo por una misteriosa vía de afinidad y de afinidad espiritual. La doctrina amorosa del conocimiento tiene su mejor aplicación en los relatos" (185). Es en la novela donde la dicción pierde en mayor grado su abstracción para reflejarnos lo concreto y temporal, puro y descarnado. El que lee una novela de Unamuno asiste en verdad a la constitución o *fieri* de la historia íntima del personaje inmediatamente, sin abstracciones y objetivaciones que la deforman. En su totalidad las novelas de Unamuno nos dibujan con gran viveza las tesis principales de su filosofía de la persona humana, tal como él la siente, aunque, como vimos, esto es accidental para él.

Pero además la novela por su carácter mismo de creación, nos conduce a la intuición muy unamuniana de que la realidad no puede definirse como lo que es, y por el contrario la ficción como lo que no es, ya que ambas se encuentran inseparablemente unidas en el mimso ser, que sólo puede ser entendido bajo el aspecto de creación, del "sueño como creación" (186).

Como quiera que para Unamuno, lo que mejor nos lleva a conocer el sentido de la vida humana es la novela, de ahí que llama también novela a todo lo que de algún modo nos lleva a ello. "Todo, y sobre todo la filosofía, es en rigor novela o leyenda" (187). Y por eso califica de novelas todas sus obras, la *Etica* de Spinoza, *La Crítica de la Razón pura* de Kant, *La Lógica* de Hegel, las *Historias* de Tucídides y de Tácito, y desde luego los *Evangelios* (188).

Lo que hemos dicho sobre la novela, vale igualmente para el teatro, sobre todo el drama. Así considera *La vida es sueño* de Calderón de la Barca como una portentosa revelación de la filosofía española (189).

(185) J. MARIAS: *Obr. cit.*, pág. 79.
(186) J. FERRATER-MORA: *Unamuno, Bosquejo de una filosofía* (Buenos Aires, Edit. Suramericana, 1957), págs. 113-116
(187) *Prólogo-epílogo a la segunda edición de Amor y Pedagogía* (Madrid, Espasa-Calpe, 1959), pág. 16.
(188) Cf. *L. c.*, pág. 17.
(189) Cf. *Sobre la filosofía española* (*Ensayos*, t. I, pág. 562).

e) *La Poesía.*

Dado el concepto unamuniano de filosofía, algo que se acerca más a la poesía que a la ciencia, no es extraño que considere la poesía como uno de los modos más aptos para la expresión de su irracionalismo vital. El mismo nos dice: "El poeta es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el *verdadero mundo*; el filósofo sólo nos da algo de esto en cuanto tiene de poeta, pues fuera de ello no discurre él, sino que discurren en él sus razones, o mejor, sus palabras. Un sistema filosófico, si se le quita lo que tiene de poema, no es más que un desarrollo verbal; lo más de la metafísica no es sino meta'ógica, tomando lógica en el sentido que se deriva de *logos*, palabra" (190). Más tarde en el *Del sentimiento trágico de la vida*, nos dirá expresamente que el oficio del filósofo es precisamente ese de personalizar el mundo todo entero, como ya hemos visto en las páginas precedentes de este mismo artículo.

Por otra parte es en la poesía donde la imaginación, la facultad más sustancial, la que mete nuestra sustancialidad en las cosas, se encuentra más independiente del yugo de la razón. Es sólo entonces cuando ejerce su acción "adivinativa", con la que puede captar mejor la realidad viva y cambiante; realidad en sí inefable, pero en cierto modo comunicable mediante la alusión metafórica a esas vivencias. "La poesía que elude los conceptos, revive esa adivinación, y da así un extraño "saber" de realidades insolubles" (191). La poesía es el modo más irracional y fantástico de comunicar a los demás nuestras aprehensiones sentimentales. Esta comunicación no se realiza, como en la novela, mediante una recreación de la realidad, y su presentación en toda su dinamicidad y temporalidad, pero al mismo tiempo sujeto a una forma racional y lógica necesaria en el relato. Sino que es una suerte de contagio, colocando al lector en un ambiente y situación similar a la del poeta, y en su máximo grado de tensión. Este por una especie de *simpatía* llega a tener conciencia, a vivir tal situación y a sentir los mismos sentimientos del poeta filósofo (192).

(190) ¡*Plenitud de plenitudes y todo plenitud*! (*Ensayos*, t. I, págs. 579-80).
(191) J. MARIAS: *La filosofía española actual* (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948), págs. 69-70.
(192) "Cuando he sentido un dolor he gritado, y he gritado en público. Los salmos que figuran en mi volumen de *Poesías* no son más que gritos del corazón, con los cuales he buscado hacer vibrar las cuerdas dolorosas de los corazones de

Pero es claro que no toda poesía es filosofía. Solamente alcanza este rango la producción de los grandes poetas que han meditado mucho el misterio de la vida y de la existencia, del principio y fin de las cosas, o lo han sentido. Hay otra poesía con un fin exclusivamente estético que no tiene nada que ver con la filosofía. Este género de poesía pictórica, literaria, musical, escultórica y oratoria "tiene su valor, pero Unamuno prefiere la "poesía poética", la revelación del alma de las cosas. Porque para Unamuno ante todo la poesía es una traducción del alma de la Naturaleza en el espíritu" (193).

Unamuno de hecho escribió muchas de esas poesías en las que, preocupado únicamente de hacer vibrar a los demás ante los problemas consabidos de la inmortalidad, la existencia de Dios, la fe, etc., descuida con frecuencia el ropaje externo. El que lee atentamente una poesía de Unamuno descubre a los pocos versos el inquieto y angustiado autor de *Del sentimiento trágico de la vida,* a esa alma profundamente religiosa, que busca ansiosamente a Dios que una razón atea le oculta. Esa intensa vibración interior comunica a la poesía de Unamuno un valor lírico inigualable y hacen de él uno de los más grandes maestros de nuestra poesía contemporánea (194).

Nada diremos de la forma de exposición filosófica llamada ensayo. Se trata de algo sumamente divulgado en nuestros tiempos como medio de expresión del pensamiento filosófico. Unamuno lo usó también, y de ellos hemos tomado todo lo que hasta aquí hemos dicho. En ellos es donde encontramos su pensamiento más racionalizado, y en consecuencia más asequible a nosotros, que no participamos de sus ideas irracionalísticas.

---

los demás. Si no tienen esas cuerdas, o si las tienen tan rígidas que no vibran, mi grito no resonará en ellas y declararán que no es poesía, poniéndose a examinarlo acústicamente. También se puede estudiar acústicamente el grito que lanza un hombre cuando ve caer muerto de repente a su hijo, y el que no tenga ni corazón ni hijos se queda en eso.

Esos salmos de mis *Poesías,* con otras varias composiciones que allí hay, son mi religión, y mi religión cantada y no expuesta lógica y razonadamente. Y la canto, mejor o peor, con la voz y el oído que Dios me ha dado, porque no la puedo razonar. Y el que vea raciocinio y lógica, y método y exégesis, más que vida en esos mis versos, porque no hay en ellos faunos, dríades, silvanos, nenúfares, "absintios" (o sea ajenjos), ojos glaucos y otras garambainas más o menos modernistas, allá se quede con lo suyo, que no voy a tocarle el corazón con arco de violín ni con martillo" (*Mi religión, Ensayos,* t. I, págs. 373-374).

(193) Cf. *Unamuno en sus cartas* (*Ensayos,* t. II, pág. 34).

(194) Cf. A. VALBUENA-PRAT: *Historia de la Literatura española,* t. II (Barcelona, Gustavo Gili, 1937), pág. 841.

Para terminar señalaremos la importancia que adquieren los precedentes métodos de exposición, si se tiene en cuenta que para Unamuno es prácticamente imposible trazar una línea divisoria entre la concepción de una idea y la de su expresión. Ya hemos visto que para él, pensar es hablar uno consigo mismo. Y que es imposible pensar con conceptos sin palabras que los representen (195). Lo mismo creemos que acontece con las concepciones filosóficas. Y de este modo el método de exposición resulta también un método de filosofar.

(*Continuará*)

VICENTE CUDEIRO, O. P.

(195) Cf. Capítulo precedente, par. III; *La selección de los Fulánez* (*Ensayos*, t. I, págs. 488-489).