

CAPITULO I

UNAMUNO: EL SER HUMANO COMO SER AGÓNICO JOSÉ MARÍA MARTÍNEZ

1. Unamuno: “El hombre de carne y hueso”

“Este hombre, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quicranlo o no ciertos sedicentes filósofos”¹.

Se suele decir que Unamuno es una de las personalidades más atrayentes del mundo de la cultura española. Esto es cierto, pero no lo es menos que su persona resulta un tanto contradictoria. Su persona atraca por su extraño magnetismo y originalidad. Unamuno poseía una personalidad rica, llena de recovecos y de paradojas, a veces buscadas por él mismo. No menos contradictoria resulta su obra por la pluralidad de temas y géneros literarios que aparecen en ella. Sus juicios disparatados o brillantes nos hablan de un personaje de múltiples caras. En consecuencia, resulta harto difícil encasillar a este autor en una línea de pensamiento determinada. Su estilo, poco filosófico, supone una dificultad añadida. Esto ha hecho, precisamente, que algunos autores no lo hayan considerado como un filósofo, sino, más bien, como un literato con cierta profundidad. Podríamos decir, pues, que la obra de Unamuno viene a ser una mezcla de filosofía y de literatura. Mejor aún, su modo de hacer filosofía es a través de la literatura: su modo extra-ordinario de filosofar. No obstante, a pesar del desorden y de la asistematicidad, se puede afirmar que la obra unamuniana está presidida por una unidad fundamental, centrada en la cuestión humana. “La cuestión -decía-

¹ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 261. [Citado a partir de ahora como *STV*. Ver referencias completas en la bibliografía final].

es saber qué habrá de ser de nuestra conciencia después de que cada uno se muera”². Ésta es la temática central de toda su obra, que también aparece como «ansia de Dios» o «deseo de inmortalidad». Profundizando un poco más, se podrían descubrir cuatro vertientes en esta cuestión fundamental: 1º) El ansia de inmortalidad, 2º) el ansia de fama³, de perdurar, 3º) el problema de la personalidad (quién soy y qué va a ser de mí) y 4º) el ansia de Dios o el deseo de serlo todo. Y es, precisamente, en la cuestión del hombre donde autor y obra se confunden inextricablemente. El hombre es el tema de Unamuno porque Unamuno, “el hombre, de carne y hueso”, es el tema.

1.1 Biografía⁴

Hacemos nuestras las palabras de Ferrater Mora: “La biografía... se confina a los aspectos más relevantes de su vida pública. Una verdadera biografía de Unamuno debería tener así mismo en cuenta, y aun subrayar, su vida privada, incluyendo, en la medida en que se conocieran, algunas de sus más íntimas experiencias... la vida pública y exterior contaba para él menos que su vida interior y privada”⁵. Quizá, porque el personaje público --contradictorio, polémico, intempestivo, narcisista, atormentado...- no fuera sino el reflejo de la persona apasionada, vital y dramática que sentía (y por eso pensaba) la vida como lucha (sentimiento agónico) sin redención ni reconciliación posibles.

Unamuno nace el 29 de Septiembre de 1864, en la calle Ronda de Bilbao. Muy niño aún, seis años, perdió a su padre, modesto comerciante que había emigrado a América en busca de fortuna y que de allí había vuelto con algún dinero y más libros. Nada tiene de extraño que algunas de sus

² Cf. Artículo *Soledad I*, p. 1253, cit. por J. Sarasa, *El problema de Dios en Unamuno*, Dip. Foral de Bizkaia, Bilbao, 1989, p. 106.

³ Lo llama también erostratismo. Erostrato quemó el templo de Diana en Éfeso con el fin de perdurar en el recuerdo. Éste -dice Unamuno- es el ideal del quijotismo.

⁴ Cf. J. Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una Filosofía*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 19-34.

⁵ Id., p. 19.

criaturas literarias más famosas, hijos en realidad de su espíritu, sean huérfanos tempranos de padre, tales como el protagonista de *Niebla* o los hermanos Carballino de *San Manuel Bueno y Mártir*. Creció en un hogar marcado por la preponderante presencia femenina, en un clima de matriarcado, bastante común en la sociedad vasca. Fue educado en un ámbito de religiosidad tradicional. El niño Unamuno vivió de cerca la llamada «tercera guerra civil», carlista, y el sitio de Bilbao (Febrero-Mayo 1874) y se muestra, por entonces muy aferrado a la tradición vasca; tanto que al decretar Cánovas la abolición de los Fueros (1876), escribe al rey una terrible carta amenazadora. Al final de sus estudios de bachillerato, en Bilbao, pasa por una intensa experiencia religiosa, que va a hacer crisis cuando, estudiante ya de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid (a partir de 1880), lee todo cuanto cae en sus manos y conecta con las corrientes racionalistas y positivistas que, junto con el krausismo, dominaban los medios intelectuales vivos de Madrid. Era él entonces, según recuerda más tarde, «un muchacho melancólico» que, mientras otros jóvenes rimaban ternezas a la novia, se «llenaba de ideas eternas». Algo así como el Pachico de su novela *Paz en la guerra*⁶. En 1884 presentó su tesis doctoral que versa sobre *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. Este mismo año regresa a Bilbao. En seguida comienza el calvario de preparación de oposiciones a cátedra: Psicología, Lógica y Ética; Metafísica; Latín; Griego⁷. A la par que colabora en distintos periódicos. En esta primera época, Unamuno estuvo adscrito a la corriente del fuerismo, un antecedente del Partido Nacionalista Vasco (PNV). En su estancia en Madrid entrarán en crisis su cristianismo y su fuerismo. En Bilbao se presenta a varias oposiciones de instituto -entre ellas a la primera de euskera, creada por la Diputación Foral de Bizkaia⁸- y fracasa, hasta que consigue la cátedra de griego

⁶ Lo recojo de una cita hecha por J. Sarasa, *o.c.*, p. 36. Aquí remite a *Cartas a Onís*, p. 57, citado por J.M. Barrera, *Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán*, Caracas, 1982, p. 22 nota 35.

⁷ Cf. J. Sarasa, *o.c.*, pp. 44-45, donde explica el porqué de los «fracasos» de Unamuno, «a causa de la independencia de sus juicios»; ya que después de citar a cuantos del tema habían hablado, añadía él «Y yo digo...» que parece asustaba a sus examinadores.

⁸ Fracaso que no se debe a su incompetencia ni a trapicheos político-nacionalistas, sino a un hábil y trabajoso «tráfico de influencias» llevado a cabo por el diputado lequeitiano Pascual Larrazábal, en favor del sacerdote Resurrección María de Azkue, lequeitiano también. Trabajo le debió costar, cuando los informes precedentes y los méritos objetivos eran abrumadoramente favorables a Unamuno. Cf. J. J. Granja Pascual, «¿Por qué perdió Unamuno la cátedra de euskera en 1888?», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* (1994), p. 337-345.

de la universidad de Salamanca. En 1891 casa con Concha Lizárraga y, poco más tarde, obtiene la cátedra de Griego en la Universidad de Salamanca. Multiplica entonces su creatividad periodística, a la par que su producción ensayística y novelística se va adensando (“Salamanca fue más que un destino administrativo: fue un incesante descubrimiento de sí mismo y de todo lo 'íntimo' en el hombre y en las cosas”⁹). A partir de 1894 vemos a Unamuno en las filas del Partido Socialista. En 1895 publica los ensayos que integrarían su libro *En torno al casticismo*, donde perfila su teoría de la intrahistoria (“En plena batalla contra el tradicionalismo al uso, contra lo convencional y lo hueco... nada mejor que abrirse a lo de fuera para emerger del pantano en que los españoles se hallan encenagados”¹⁰). El 1897 fue un año importante para él, marcado por el abandono del partido socialista, poco antes de una gran crisis de conciencia, aparejada a otra psicológica de obsesión por una angina de pecho. En el *Diario íntimo*, escrito por entonces, encontramos su dramático relato. A partir de esta fecha se nota un cambio de tono en sus escritos. En este año aparece su primera novela, *Paz en la guerra*, en la que aplica la teoría de la intrahistoria al tratamiento del recuerdo vivo de la guerra carlista (El joven protagonista de la novela piensa consagrar su vida a despertar al pueblo español: exactamente lo que se ha propuesto Unamuno). En 1900 es nombrado Rector de la universidad de Salamanca, puesto en el que permanece hasta 1914. Son años fecundos de creación y actividad pública. De esta época es su novela *Amor y pedagogía* (1902). Seguirán el gran ensayo sobre *La vida de Don Quijote y Sancho* (1905), su primer libro de poesías (1907), *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908), *Mi religión y otros ensayos breves* (1910), *Soliloquios y conversaciones* (1911), el *Rosario de sonetos líricos* (1911), *Por tierras de Portugal y España* (1911)... En 1913 escribe *Del sentimiento trágico de la vida*, un libro en el que venía trabajando desde 1897, y al año siguiente, en 1914 llega su destitución del rectorado por hablar en contra de la Monarquía. Por oposición a la postura germanófila de la Monarquía, se posiciona de parte de los aliados en la Gran Guerra. Sus ataques al rey, por los que sufrirá varios procesamientos, se hacen cada vez más duros, en relación con el problema de las colonias africanas y, en general, por el mal gobierno del país¹¹.

⁹ J. Ferrater Mora, *o.c.*, p. 23.

¹⁰ *Id.*, p. 24.

¹¹ Al respecto nos dice Ferrater Mora que Unamuno “no combatió la monarquía en general ni la función real en general; se opuso a un determinado monarca. Monárquicos y republicanos se equivocaron a este respecto: los primeros, por ver en Unamuno un enemigo de cierta estructura política tradicional; los segundos, por considerar que abogaba por determinada forma de gobierno. Para Unamuno, actuar políticamente consistía en colocarse frente a -o 'dentro de'- una persona. Por eso se podía ser a la vez disidente e incitador”, *o.c.*, p. 27

No decrece entre tanto su actividad específicamente “literaria”, filosófica. Así, van apareciendo *Niebla* (1914), aunque escrita en 1907, *Abel Sánchez* (1917) y *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1920); el gran poema nacional, *El Cristo de Velázquez* (1920), en el que viene trabajando desde 1912; *La tía Tula* (1921), *Andanzas y visiones españolas* (1922), *Rimas de dentro* (1923) y *Teresa. Rimas de Amor* (1924). En 1922 se implanta en España la Dictadura de Primo de Rivera. Unamuno se posiciona en contra del dictador, y es desterrado a Fuerteventura, a donde llega el 10 de Marzo de 1924. Desde Fuerteventura siguió hablando y escribiendo contra el dictador y contra el monarca. Pudo evadirse de allí -cuando por coincidencia o cálculo político llegaba un indulto, del que no se aprovechó-, y se trasladó a París. Era el 25 de Junio. Y en París siguió combatiendo la dictadura, siguió gritando y protestando. De esta época son *De Fuerteventura a París* y *La agonía del cristianismo* (1925), *Cómo se hace una novela* (1927), *el Romancero del destierro* (1928) y ese diario del alma que es el *Cancionero*. En 1930, con la caída de la Dictadura vuelve en olor de multitudes y recupera el rectorado al año siguiente. En 1931, se presentó como independiente por el Partido Socialista, y mantuvo una postura crítica respecto de la República. Este año aparece sola *San Manuel Bueno y Mártir*, en 1933 junto con *Tres Historias más*. En 1934 muere su mujer Concha y poco más tarde su hija Salomé. Se jubila y deja su cátedra y el rectorado, pero fue nombrado Rector Vitalicio de la Universidad de Salamanca. Critica la represión de la Revolución de Asturias (1934). En 1935 es proclamado ciudadano de honor de la República. En 1935 recibe a José Antonio Primo de Rivera, fundador de la Falange, y asiste a un mitin suyo -lo que pudo contribuir a que no le concedieran el Nobel-. Firma un manifiesto para evitar la guerra civil en España, pero ataca a la República del Frente Popular. Cuando en 1936 se produce el alzamiento militar, en un primer momento, Unamuno lo apoya como remedio necesario de rectificación de la República. El gobierno de ésta lo destituye de sus cargos, en los que le reponc Franco. Con el correr de los meses se desengañó de «los hunos y los hotros»¹², como los llamaba él. En una conferencia pronunciada por Unamuno en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca, al inicio del curso (12 de Octubre 1936), se enfrenta a Millán Astray que, según dicen las crónicas, gritó “¡muerte a la inteligencia!”¹³. Unamuno lanza fuertes críticas contra el levantamiento militar. Las crónicas le atribuyen la frase: “Venceréis, pero no convenceréis”¹⁴. El gobierno franquista le destituye y confina en su domi-

¹² Cf. Unamuno, *Del resentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 21; 25; 33; 35.

¹³ *Id.*, pp. 53; 143.

¹⁴ *Id.*, p. 145.

cilio, donde desolado, va agonizando, hasta fallecer el 31 de Diciembre de ese mismo año. Al parecer, fue la mujer de Franco, Doña Carmen Polo, la que evitó su linchamiento.

1.2 Vida pública y política

Unamuno no se contentó con ser catedrático de Griego y de Literatura Española ni con ser Rector de una universidad, sino que intervino comprometidamente en la vida pública. Tal vez fueron dos las causas de esta actitud: por un lado, su deseo ético de compromiso; y, por otro, un deseo moderado de fama y de notoriedad.

Sus intérpretes hablan de varias etapas en su vida:

1. Hasta finales del siglo XIX. En esta época, Unamuno aparece adscrito al fuerismo, como ya hemos dicho. El fuerismo era una corriente continuadora del pensamiento carlista, previo al Partido Nacionalista Vasco (PNV). Se trataba de un movimiento político liderado por liberales que habían sido perjudicados por la abolición de los fueros. Unamuno aprendió a hablar cusquera, e incluso escribió algunos artículos en esta lengua. Hay que señalar que desde su llegada a Madrid, el influjo del fuerismo se va deteriorando, hasta el punto de que en su tesis doctoral se posiciona claramente en su contra. En su estancia en la capital de España estuvo influido por el regeneracionismo de Joaquín Costa y por el krausismo. Con todo, hay que decir que Unamuno creyó siempre que el remedio a los males de España estaba en las reformas educativas, y no en las de tipo económico. Pero nuestro autor fue influido también por autores extranjeros, especialmente a través de sus lecturas. Aunque, tal vez, más que de influencias, habría que hablar de un Unamuno inserto en las inquietudes de su tiempo, hijo (pre)ocupado por su época: A Unamuno le duele el hombre, le duele España. Entre los muchos autores leídos, se pueden destacar, en concreto, Marx, Hegel y Spengler como los filósofos que más le impactaron. Quizás por ello mismo, Unamuno se adscribe en este momento al Partido Socialista. Sus intérpretes, sin embargo, distinguen dos etapas en su socialismo: una primera, caracterizada por un socialismo marxista, y otra segunda, en la que Unamuno defiende un socialismo utópico. Por esta época, nuestro pensador escribe sin firma en la revista *La lucha de clases*. Lo que más admiraba del marxismo eran

sus análisis económicos de la realidad. Tuñón de Lara¹⁵, sin embargo, sostiene que Unamuno nunca fue un marxista puro, porque en sus análisis, junto al factor económico, siempre existió para él otro factor: el religioso. Tal vez por esto mismo, Unamuno criticó siempre el excesivo hincapié que se hacía en los aspectos de tipo económico¹⁶. 1896 supone el inicio de su socialismo utópico, concretamente su artículo *La regeneración del teatro español*, en el que se pueden apreciar los dos goznes sobre los que gira su teoría: el religioso y el económico. Sus intérpretes sostienen que de la influencia de Marx pasó a la de Hegel, hasta el punto de interiorizar la dialéctica. Sin embargo, Unamuno mantendrá un tipo de dialéctica, no tanto estructural, sino, más bien, individual, una dialéctica del hombre concreto, precisamente frente a la desencarnación de la dialéctica hegeliana en la que el mundo, la historia y el hombre concretos se sacrifican a la Idea abstracta del desarrollo del Espíritu Absoluto. Lo que en el fondo hará Unamuno es interiorizar en el individuo el problema de la realidad. Nuestro autor pensaba que esos dos goznes no podían nunca ser sintetizados: Aquí nace el misterio agónico y el sentimiento trágico de la vida.

2. *Los primeros veinte años del siglo XX, hasta su destierro.* Es en este momento cuando Unamuno se sitúa en la Generación del 98. En esta época ya era Rector de la Universidad de Salamanca y ya había escrito obras importantes. Es, pues, un intelectual reconocido, y por eso aparece como portavoz del grupo. Unamuno interpreta la historia de España desde su categoría de «intrahistoria», que intenta ver en el alma popular la esencia de lo español: el *quijotismo*, lo llama él. Así pues, la realidad ya no se mueve por parámetros económicos; la interpretación de lo real no debe hacerse desde la «extrahistoria», sino desde la «intrahistoria». Desde su interpretación, Unamuno será un crítico de la «España vieja». En 1906, a petición de la intelectualidad y de sus compañeros de Generación, pronuncia una conferencia en el teatro de la Zarzuela de Madrid en contra de la Ley de jurisdicciones. Esta ley pretendía instituir a los militares como garantes y conservadores del patriotismo. Frente a la cortedad del patriotismo de la clase militar, Unamuno presenta una idea de España marcada por la libertad de los individuos y por la pluralidad de las culturas. Con todo, también ahora, se posiciona en contra del vascuence. Hay que reseñar que sus críticas contra la corrupción política y en defensa de la gente del campo tenían su origen en su voluntad de empalmar con el quijotismo del alma popular.

¹⁵ Cf. M. Tuñón de Lara, *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Edicusa, Madrid, 1977.

¹⁶ Cf. *Nicodemo, el Fariseo* en *Obras Selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1977, p. 925.

3. *Desde el destierro hasta su muerte (1923-36)*. Al instaurarse la Dictadura de Primo de Rivera, Unamuno protesta desde el principio¹⁷, y por ello es desterrado a Fuerteventura. Su prestigio es total, tanto por sus aportaciones intelectuales, como por su coherencia personal. De 1923 a 1930 Unamuno reside exiliado en Francia. Al caer la Dictadura vuelve como un héroe a Salamanca, y se le devuelve el rectorado. Sin embargo, siempre inconformista, Unamuno se irá distanciando poco a poco de la línea marcada por la República. Por una lado, su teoría de la «intrahistoria» le llevaba a pensar que la historia de España debía estar protagonizada por el pueblo; pero, por otro, siempre desconfió de la capacidad del pueblo para semejante tarea. Esto último, le llevaba, por ejemplo, a no ver con buenos ojos que la política fuera liderada por los partidos de obreros. Algunos achacan a Unamuno un desconocimiento y una mala comprensión de lo que sucedía en la España republicana, y piensan que él seguía con sus teorías utópicas y quijotescas, aunque, eso sí, reconocen y valoran sus gestos de ética política. Al principio de la guerra civil Unamuno dio su asentimiento a Franco, pero pronto se reveló contra las barbaridades de uno y otro bando. En su último año de vida estuvo acogotado, indeciso, sin saber qué hacer ante el desastre que se desplegaba ante sus ojos. Por ello, quizás podríamos decir que Unamuno fue un personaje de gran idealismo ético, pero de poco realismo político, cosa, además, que fue acrecentándose con el paso del tiempo.

1.3 Obra

Unamuno fue un escritor polifacético. En sus cartas de juventud aparece que su gran deseo era convertirse en un gran novelista y esa vocación literaria queda patente en la pluralidad de géneros cultivados, como si tratara de experimentar con registros diversos posibilidades expresivas diferentes para un tema recurrente. Garagorri nos dice al respecto: “El comentario de la obra de Unamuno no se presta al esquema. Cultivó -o, mejor dicho, los cultivó en él reformándolos a su manera- casi todos los géneros literarios. Sin embargo, bajo esa heterogeneidad de superficie resaltan inequívocos, recalcados morosamente, escasos temas. Ello es, en rigor, frecuente

¹⁷ Ortega, por ejemplo, aplaudió en un primer momento la actuación de Primo de Rivera, aunque después cambió de actitud.

en los auténticos pensadores, en los hombres cuya mente se diría predispuesta para la comunicación de determinadas intuiciones que rigen su espíritu hasta el punto de someter sus vidas a la servidumbre de su incesante alumbramiento. Y en Unamuno el caso es extremado: él confiesa que un solo y único tema moviliza sus pensamientos: cómo saltar sobre el muro abismal de la muerte sin perderse de sí y persistir en vida perdurable sin término y acabamiento”¹⁸.

Ensayo, novela, drama y poesía le permitirán, en múltiples variaciones, mostrar la condición dramática del hombre.

-Ensayo. En los ensayos [*En torno al casticismo* (1895). *¡Adentro!, La ideocracia, La fe* (1900); *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905); *Mi religión y otros ensayos* (1910); *Por tierras de Portugal y de España* (1911); *Del sentimiento trágico de la vida* (1913); *La agonía del cristianismo* (1925), cuya primera edición se hizo en francés], estilo literario inicial de Unamuno, se encuentra una hermenéutica del ser humano en tanto hombre concreto que debe tomar conciencia de su condición de ser, radicalmente agónica y trágica: el contraste entre el deseo de ser, de ser yo, de ser todos, de ser todo y de ser para siempre, y la contingencia de no serlo. Laín Entralgo¹⁹ nos dice que frente a la abstracción de la “humanitas” tradicional, levanta Unamuno el hombre concreto y viviente, el hombre “de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere- el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”²⁰. “Por eso lo más íntimo y verdadero de la realidad de cada ser humano no es el hombre que él es, sino aquél que en su seno imagina y crea lo que él va siendo, el hombre que él quiere ser”. ¿Y qué es lo que el hombre quiere ser? Dejando hablar a Unamuno, nos cita del *Sentimiento trágico de la vida*: “Quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme en lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no lo fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. ¡O todo o nada!”²¹. Tal sería el fondo de “la cuestión humana, que es la mía,

¹⁸ P. Garagorri, *Introducción a Miguel de Unamuno*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 16-17.

¹⁹ P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. I, Rev. de Occidente, Madrid, 1968, pp. 175-189.

²⁰ STV, 261.

²¹ STV, 287.

y la tuya, y la del otro, y la de todos”²². Ser hombre cabal no es, en definitiva, sino sentir en el alma una esencial hambre de Dios, o, tal vez más acertado, querer ser dios. Se comprende, entonces, que para el hombre vivir en el mundo se experimente como conciencia dolorosa, escindida y agónica del límite que opone resistencia a su deseo de ser. En Unamuno, el hombre vive en una “inconciencia”. El deseo de ser es un sentimiento y no se deja conceptualizar fácilmente. El acceso a la conciencia trágica del deseo de ser no aparece en el lenguaje esencialista de la filosofía, sino en la hermenéutica de las expresiones existenciales de la vida vivida y sentida en su complejidad paradójica, que encuentra su mejor cauce de expresión en la narración.

-*Novela y drama*. Es en la novela [*Paz en la guerra* (1897), *Amor y pedagogía* (1902), *El espejo de la muerte* -*Novelas cortas*- (1913); *Niebla* (1914), *Abel Sánchez* (1917), *Tres novelas ejemplares y un prólogo* -*Dos madres*, *El marqués de Lumbría*, *Nada menos que todo un hombre*- (1920), *La tía Tula* (1920), *San Manuel Bueno y Mártir* (1931)], en la narración más que en la demostración, y en el drama [*La Esfinge* (1909), *Fedra* (1921), *Soledad* (1921), *Raquel* (1922), *Todo un hombre* (1925); *El otro, misterio en tres jornadas y un epílogo* (1932), *El hermano Juan o el mundo es teatro* (1934)], en la representación más que en la argumentación, donde Unamuno deja impresa su antropología filosófica. Julián Marías y Ferrater Mora²³ nos ayudan a presentar los rasgos fundamentales de su novela: 1º) Prioridad del mundo interior sobre el exterior. La relación entre los personajes y las circunstancias en que los contextualiza sirve para poner en primer plano y destacar el mundo interior más que el exterior. 2º) Irrepetibilidad y originalidad de los personajes. Éstos no aparecen como casos o ejemplificaciones de situaciones comunes, sino que son personas, modos de ser originales e irrepetibles. A su través, el escritor bilbaíno pretendía describir el drama de su propia personalidad, de la personalidad humana. 3º) En consecuencia, no se trata de novelas psicológicas; sino, más bien, de novelas personales. En las primeras, se trata de reflejar la vida psicológica del personaje, mientras que lo importante en las segundas no son los sentimientos, sino la persona en conjunto, su orientación y posicionamiento ante la vida, la propia vida. La novela de Unamuno, pues, no es descriptiva, sino narrativa; en ella no se presentan conflictos de sentimientos, sino, más bien, conflictos personales, un único conflicto, el de un yo escindido, el de la con-

²² *Soledad en Ensayos*, VI, Madrid, 1918.

²³ Cf. J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Espasa, Madrid, 1980, pp. 101-153; J. Ferrater Mora, *o.c.*, pp. 113-127.

ciencia agónica, el del sentido trágico de la vida. 4º) Los personajes son reflejo de la personalidad de Unamuno. Sus novelas son casi autobiográficas. La mayoría de ellas están marcadas por sus propios conflictos personales, especialmente por el problema de la muerte y el deseo de inmortalidad. Se puede decir, por ello, que el drama del personaje se convierte en *un experimentum mortis* (*memento, homine!*), un ensayo anticipatorio de la (propia) muerte. Pero si es cierto que se refiere a Unamuno, el “yo” que se plantea, es más que Unamuno, es cualquiera de nosotros. Concretamente aquél que se aventura a leer su obra. Si es cierto que Unamuno vive ocupado, más que preocupado, por el problema de la identidad, del sentido y de la pervivencia, igualmente cierto es que Unamuno no es solipsista: se plantea, y reflexiona, sobre lo que es un problema para él, pero porque el problema es ser hombre. 5º) El drama fundamental de sus personajes es el drama de la personalidad: identidad y continuidad, si uno es lo que es, y si seguirá siendo lo que es; es decir, el problema de ser o no ser. 6º) En las novelas de Unamuno se plantea también la relación existente entre la realidad y la ficción. El autor se pregunta en qué medida la realidad es una ficción, y la ficción realidad. “La vida -dirá Unamuno- es sueño y está hecha de madera de sueños”²⁴. Soñar la vida, es decir, imaginarla, hacerla, crearla. Unamuno, pues, trata de reflejar el drama de la persona humana; lo demás es accesorio para él. La persona permanece siempre como misterio insondable, como algo cercano que, sin embargo, no puede ser explicado en su totalidad. Una realidad, el yo, la persona, a la que sólo nos podemos acercar desde las obras: hay que leer la propia vida, en la vida, y tal vez lleguemos a comprender(nos), aunque difícilmente a solucionar(nos). Precisemos que la pregunta de Unamuno por la identidad, por el “yo”, no es la pregunta al estilo de “¿qué es el hombre en sí mismo?”, al modo griego, de Descartes, Kant, Fichte, en tanto que noción racional, o problema racional. Sino que es una pregunta por la vida, desde la vida misma. Unamuno podría encuadrarse entre los llamados “filósofos literatos”, como diría Dilthey, que hacen filosofía de la vida²⁵: Su temática es la vida, desesperan de tratarla por medio de una metafísica universalmente válida, y por eso su argumentación es la persuasión, a través de la narración, y no la demostración. Frente a una metafísica cuya única

²⁴ “Prólogo” en *Tres novelas ejemplares*, Madrid, 1920.

²⁵ Cf. W. Dilthey, *La esencia de la Filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 121, cit. por L.A. Marcos, *Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno*, en *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno XXIX* (1994), Universidad de Salamanca, p. 104.

razón de ser es la vida pensada desde la razón (abstracción), antepone la vida vivida. En Unamuno, la vida no metafísicamente tratada es una crítica a la misma metafísica desde el único camino que le queda: las historias, las narraciones, “las vidas”, con las que desenmascara sus insuficiencias, para dar razón de la vida situada en coordenadas existenciales. Es cierto que Unamuno ha silenciado el gran Logos de la metafísica, la Razón como tema. Pero lo hace desde la coherencia. El lenguaje filosófico es tan frío como la Razón que encarna, no puede expresar la complejidad de la vida humana. Pero el ser humano es más y otra cosa que raciocinio. Si Unamuno no es filosóficamente sistemático, sí es filosóficamente coherente al salirse de la ciudad amurallada de la metafísica, para criticarla -lo que no podría hacer desde la misma metafísica, pues quedaría atrapado en las artimañas de la filosofía (sea del Racionalismo-Idealismo, sea del Empirismo- Positivismo).

-*Poesía*²⁶. Finalmente, si nuestro autor, poeta tardío²⁷, escribe poesía [*Poesías* (1907), *Rosario de sonetos líricos* (1911), *El Cristo de Velázquez* (1913-1920), *Andanzas y visiones españolas* (1922), *Rimas de dentro* (1923), *Teresa: rimas de un poeta desconocido* (1923), *De Fuerteventura a París* (1925), *Romancero del destierro* (1928)] es porque piensa que la realidad vivida es básicamente sentimiento y la lírica, a través de metáforas plásticas e imágenes vívidas, ofrece un registro privilegiado para expresar la condición sentimental del hombre y poner al lector en trance de experimentar sentimentalmente el drama de la vida. Notemos que la poesía es menos abstracta que la misma novela, es decir, sería un paso más hacia la personalización de la vida, experimentada desde los propios sentimientos.

1.4 Unamuno, filósofo a su pesar

La obra de Unamuno obliga a plantear la relación entre literatura y filosofía, y conduce a la cuestión sobre su identidad filosófica²⁸. ¿Es Unamuno un filósofo? Y, si lo es, ciertamente original.

²⁶ Cf. más amplio el estudio que Ana Suárez Miramón desarrolla en su *Introducción a la Poesía completa de Miguel de Unamuno*, 4 vol., Alianza, Madrid, 1987-1989.

²⁷ “Apenas escribí versos hasta pasar de los treinta años, y la mayoría de ellos, la casi totalidad, después de traspuestos los cuarenta... son poesías de otoño, no de primavera”, Cit. en J. M. Valverde, *Miguel de Unamuno. Antología poética*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 7-8.

²⁸ Cf. L. A. Marcos, *Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno*, en *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* XXIX (1994), 91-109.

Ortega dice, en este sentido, que un filósofo es aquél que revela una realidad diferente, o aquél que nos revela el trasfondo de la realidad. Si esto es así, Unamuno puede ser considerado como filósofo, puesto que nos enfrenta a nuestra realidad y nos revela un aspecto de la misma que no había sido valorado suficientemente hasta entonces. Con todo, hay que reconocer con García Bacca²⁹ que a Unamuno le falta técnica filosófica, aunque también hay que decir al punto que la técnica filosófica no es el factor determinante de la identidad de un filósofo. La falta de técnica filosófica en Unamuno -que dice García Bacca- nos habla además de que este nuevo aspecto de la realidad (el mundo de los sentimientos) no había tenido aún un ropaje filosófico adecuado. Además debemos dudar de que Unamuno pretendiera algo semejante; un Unamuno que en toda su obra tiene verdadera alergia al filósofo, a la filosofía, a la razón “filosófica”. En la presentación que le solicitan sobre el Ganivet³⁰ filósofo, se pregunta por el ser filósofo y responde que “el filósofo es un animal raciocinante que procura formarse un concepto del universo y de la vida y reducirlo a sistema lógico; es más, en especial un ocioso que investiga eso que se llama el problema del conocimiento”. Y a continuación nos habla del espíritu filosófico de Ganivet, como el de alguien que no se preocupa de formarse un concepto del universo... sino un sentimiento de la vida. Ganivet -Unamuno- es filósofo porque nos ayuda a resituarnos ante la vida, el único *topos* legítimo para el pensamiento auténtico. La filosofía, si ha de ser algo, será pensamiento y cuestión sobre la vida, instinto de vida y de supervivencia, “fantasía al servicio de la vida que se quiere inmortal”, y, por eso, creación de mundo y de nosotros mismos³¹.

El filósofo Unamuno convierte la agonía (lucha) de (su) vivir en lo digno de ser pensado. El autor se convierte una vez más en tema, pero el tema desborda al autor. Tema y estilo han dado pie para enmarcar

²⁹ Cf. D. García Bacca, *Unamuno o la conciencia agónica*, en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 83-148.

³⁰ A quien Unamuno conoció en su época de opositor a cátedra, 1891, y en quien descubrió inquietudes análogas a las suyas. Cfr. J. Ferrater Mora, *o.c.*, p. 23.

³¹ *STV*, 361.

a Unamuno dentro del existencialismo de entre guerras. Y así es encuadrado su pensamiento filosófico. Ciertamente, el mismo Unamuno ha hecho que se le vea así, ha permitido que se le vea así: una obra de apariencia eminentemente biográfica, vitalista, existencial(ista). Julián Marías³², por ejemplo, al querer captar las posibilidades filosóficas de Unamuno, se acerca a él desde un prejuicio: Unamuno tendría unas grandes intuiciones sobre un problema, pero que carecería de los instrumentos adecuados para afrontarlo. Él mismo, dice Julián Marías, no es filósofo ni se lo propuso. Unamuno considera imposible la “posibilidad” de la razón para entender “su” problema, su vida. Unamuno profesaría un agnosticismo filosófico³³. Pero, pensar contra lo “lógico”, no siempre significa romper lanzas contra lo “ilógico”, sino un volver a pensar el Logos, interrogarse sobre las limitaciones de la misma Filosofía. Y Unamuno se cuestiona sobre la Filosofía³⁴. Un Unamuno que ha querido hacer una filosofía propia, española, desde la lengua española (y todo su trasfondo cultural)³⁵. Un elemento que aparece ya desde el primer momento, en su tesis doctoral de Filología, sobre los vascos y su origen: la identidad a partir de y desde la lengua³⁶. Julián Marías, y otros, deforman a Unamuno, desde el momento en que no se acercan a él, y a su obra, a ver qué dice y qué no dice y porqué lo uno y lo otro, sino que quiere encajarlo en unos presupuestos filosóficos: quiere “contenerlo”, “encasillarlo”, y Unamuno se sale de los esquemas. Podemos decir que Unamuno hizo con la novela, con la literatura, lo que no hizo con la filosofía³⁷: en lugar de conceptua-

³² Cf. J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Espasa, Madrid, 1980, pp. 38-42; 191-197.

³³ Cf. *STV*, 337: “En el sentido racional y lógico del término problema, no hay problema. Eso de la inmortalidad del alma, de la persistencia de la conciencia individual, no es racional, cae fuera de la razón. Es como problema, y aparte de la solución que se le dé, irracional. Racionalmente carece de sentido hasta el plantearlo”.

³⁴ Cf. cap. V, en *STV*, 316-334.

³⁵ Cf. “Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía. Una lengua, en efecto es una filosofía potencial”, *STV*, 471; “El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro, la representación muda o inarticulada, no es sino esqueleto”, *STV*, 472.

³⁶ “Toda filosofía es, pues, en el fondo, filología. Y la filología con su grande y fecunda ley de las formaciones analógicas, da su parte al azar, a lo irracional, a lo absolutamente inconmensurable. La historia no es matemática, ni la filosofía tampoco”, *STV*, 472.

³⁷ Reconocido por el mismo Julián Marías en su obra ya citada sobre Miguel de Unamuno.

lizar el ser del yo, lo ha narrado. Por eso se le encorseta la etiqueta de “existencialista”, cuando en Europa se pone de moda esa corriente. Y del mismo modo que se habla de una filosofía existencialista, se habla de un Unamuno existencialista: Unamuno habla de “su” muerte, de “su” angustia, de “su” vida. Lo que parece claro es que en todos los “encuadres” de Unamuno, surge, en seguida, un “pero”. ¿No puede haber una lógica narrativa frente (al lado) de una lógica conceptual? ¿La falta de lógica de Unamuno, significa una defensa de la ilógica? Unamuno no es sólo un pensador (un filósofo venido a menos, o que no ha alcanzado la talla de filósofo), sino que es un filósofo de su tiempo. Hoy habrá que contextualizarlo, como se hace con otros. No es un caso psicológico, un caso perdido, sino que es un creador de mediaciones, lo que crea intersubjetividad, provoca el diálogo, nos ayuda a releer y replantear nuestro hoy, nos enfrenta a nuestra realidad y nos revela un aspecto de la misma que no ha sido valorado, o ahondado suficientemente. En conclusión, nosotros defendemos que Unamuno ha sido un filósofo en sentido estricto.

2. Filosofía del “hombre de carne y hueso”

“La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre”³⁸, enfatiza Unamuno. Para la tradición filosófica clásica, filosofar consistía en conocer, intuir y hacer que las cosas se hicieran presentes al entendimiento. Para esta tarea no era necesaria, en principio, la conciencia. Sabemos, sin embargo, que con Descartes cambió el punto de inflexión de la filosofía: ahora es la conciencia -y no el ser- el centro de la filosofía. Ahora bien, esta «conciencia presentacional», como la llama García Bacca³⁹, dejaba de lado toda la dimensión de los sentimientos en el hombre: “... tan absurdo como el yo de Descartes. La verdad concreta

³⁸ *STV*, 29-30.

³⁹ D. García Bacca, *o.c.*, pp. 93 ss.

y real, no metódica e ideal, es *Homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar... el individuo es el fin del universo”⁴⁰. Unamuno se rebelará contra este reduccionismo considerándolo una pura abstracción que mutila la realidad. Según el filósofo español, el sujeto del filosofar es el hombre concreto, con todos sus elementos; el hombre entero, que vive, muere y lucha por sobrevivir: “Lo malo del Discurso del Método de Descartes no es la duda previa metódica; no es que empezara queriendo dudar de todo, lo que no es más que un mero artificio; es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, de Descartes, del hombre real, de carne y hueso, del que no quiere morir, para ser un mero pensador, esto es, una abstracción”⁴¹. Con Unamuno, este sujeto integral se convierte en sujeto y objeto del filosofar. Primero es sentir, después filosofar (sobre el sentir), tomar conciencia de la condición humana sentida en primera persona: “Porque hay otra cosa que llaman hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de las leyendas... un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre... Este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos”⁴². Sentir la vida, vivirse, sentirse vivos, más que una actitud psicologicista que buscara la indagación ensimismada en la vida emocional, es una actitud existencial previa a cualquier ejercicio de racionalización: “La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y una acción. Pero resulta que este sentimiento, en vez de ser consecuencia de esta concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez”⁴³. Su tema es la vida. Su filosofía versa sobre la vida, porque

⁴⁰ *STV*, 473.

⁴¹ *STV*, 284.

⁴² *STV*, 261.

⁴³ *STV*, 262.

parte de la vida misma y de la necesidad sentida que demanda en ella ser salvada. Su método es la persuasión y no la demostración, dada la desconfianza hacia la Metafísica para resolver el problema de la vida concreta. Digamos, con todo, que Unamuno no es original en esto -si lo entendemos en el sentido de ser único o primero-, pero sí es originario en él. Las corrientes irracionalistas⁴⁴, que habían repudiado la filosofía de Hegel, introdujeron antes que él los sentimientos, la fuerza de la vida, la voluntad, los elementos no-rationales, no-lógicos, en la filosofía⁴⁵. “Conócete a ti mismo”, insistía la tradición filosófica, como comienzo del filosofar. Pero era un conocimiento intelectual, general, conocerse como algo universal. Unamuno lo retoma pero encarnándolo referido al individuo concreto, como búsqueda de la propia identidad: individuarse=identificarse: “Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre... En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas originándose los unos de los otros, y los autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es en ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica”⁴⁶.

2.1 La conciencia agónica

Unamuno busca la identidad en la conciencia⁴⁷: tomar conciencia de la propia historia, en la que podemos rastrear, la propia identidad⁴⁸. Sabemos que de aquí nace su estudio de la literatura, que

⁴⁴ Así, por ejemplo, el vitalismo o el voluntarismo.

⁴⁵ Cf. *STV*, 348-352.

⁴⁶ *STV*, 261. 419.

⁴⁷ Cf. *STV*, 269: “... al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo -que no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre-, y al afirmar al hombre, afirma la conciencia. Porque la única conciencia de que tenemos conciencia es la del hombre... el mundo es para la conciencia... este sentimiento telcológico no nace sino donde hay conciencia”.

⁴⁸ Cf. *STV*, 471: “Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta”.

entiende como historia hecha consciente, o como reflexión ya hecha sobre la historia. Es la historia ya pensada⁴⁹. Sólo que es en la apropiación de los hechos, la selección de los hechos, en la que se constituye la conciencia. La identificación implica la concienciación. Y la concienciación es necesaria para la identificación. Identificándose en la propia historia, se hace la conciencia: apropiándome de mi historia, seleccionándome de mi historia, me “identifico”, me voy “enterando”, me “entero” (=me completo, me llevo a acabamiento)⁵⁰. No hay, pues, una conciencia que reconoce, sino que en el hecho de tomar conciencia -de hacerme conciencia- me reconozco. Aquí se sitúa el Unamuno trágico y contrarracional. ¿Qué pasa cuando el peso del yo lo lleva la conciencia, una conciencia que se constituye en la propia historia? ¿Cómo puedo identificar tales obras, y no otras, como de tal sujeto, si tal sujeto no está? ¿No quedamos atrapados en un fenomenismo?⁵¹.

⁴⁹ Cf. *STV*, 265: “Y el hombre, esta cosa, ¿es una cosa? Por absurda que parezca la pregunta, hay quienes se la han propuesto. Anduvo no ha mucho por el mundo una cierta doctrina que llamábamos positivismo... un género tal de análisis que los hechos se pulverizaban con él, reduciéndose a polvo de hechos... llevaron el análisis psicológico positivista a la novela y al drama, donde hay que poner en pie hombres concretos, de carne y hueso, y en fuerza de estados de conciencia, las conciencias desaparecieron”. Más adelante, comentando a Juan Bauisita Vico, en la imposibilidad de re-vivir la imaginación de los primeros hombres, dice Unamuno: “¿Es esto cierto? ¿No seguimos viviendo las creaciones de sus fantasías, encarnadas para siempre en el lenguaje, con el que pensamos, o más bien el que en nosotros piensa?... la lengua misma, con la que pensamos, nos lo impide. La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica”, *STV*, 360-361.

⁵⁰ Cf. *STV*, 268-269: “Lo que determina a un hombre, lo que hace un hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito... en cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones... es en cierto sentido un hombre tanto más hombre, cuanto más unitaria sea su acción. Flay quien en su vida toda no persigue sino un sólo propósito. Y un principio de continuidad en el tiempo... es indiscutible... que el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo... nuestra vida espiritual no es sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar”. También, *STV*, 266: “El hombre es un fin, no un medio. La civilización toda se codereza al hombre a cada hombre, a cada yo... me dicen que he venido a realizar no sé qué fin social; pero yo siento que yo, lo mismo que cada uno de mis hermanos, he venido a realizarme, a vivir... el mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia”.

⁵¹ Cf. *STV*, 337: “Porque la ciencia destruye el concepto de personalidad, reduciéndolo a un complejo en continuo flujo de momento, es decir, destruye la base misma sentimental de la vida del espíritu, que, sin rendirse, se revuelve contra la razón”.

Tal vez haya que situar aquí la famosa crisis a la que hace referencia en el *Diario íntimo* (Abril-Mayo de 1897)⁵². Crisis que muchos han visto como religiosa y de recuperación de la fe. Pero que podemos entender como crisis de “conciencia”, crisis filosófica⁵³ que le conduciría al fenomenismo, al descubrimiento de que “el todo es nada”. No hay ser, sólo fenómeno. No hay sujeto, sino fenómeno. Algo semejante a lo que sugiere Schopenhauer cuando entiende el mundo como la representación de la propia voluntad. Sólo que para Unamuno el mundo no es un fenómeno de la propia voluntad, sino el fenómeno de la conciencia. Un fenomenismo que está presente, más o menos explícito, en toda su obra: la intrahistoria, lo que es asumido como historia; lo real es lo que va siendo asumido como historia⁵⁴. El gran misterio, para Unamuno, es la conciencia y el estado de la conciencia. Cuando habla de la nada, no es la nada de la existencia, sino la nada del ser: el fenómeno, que en él no haya sustancia. Entonces la realidad nos aparece como nada⁵⁵. Lo fenoménico existe, pero no como ser verdadero, sino como aparential. No hay, pues, un programa metafísico: el saber y conocer la nada no nos salva de ella. Hace falta un programa salvífico, que no nos puede dar la filosofía. Hay que buscar la verdad, no la razón de las cosas; y esa verdad será humana y, por tanto, afectiva y salvífica⁵⁶. Para salvarnos no

⁵² Unamuno, *Diario íntimo*, Alianza, Madrid, 1991.

⁵³ Cf. J. Sarasa, *El problema de Dios en Unamuno*, Diput. Foral de Bizkaia, Bilbao, 1989, pp. 49 ss.: Cuestión debatida ésta, la de la crisis de 1897. ¿Religiosa? ¿Filosófica? Tal vez se pueda afrontar desde las dos perspectivas. Lo que sucede es que en Unamuno es sólo una: la de la consistencia de la propia existencia.

⁵⁴ Cf. *STV*, 362: “El hombre no se resigna a estar, como conciencia, solo en el universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado el universo todo. Y por eso ha descubierto a Dios y la sustancia, Dios y sustancia que vuelven siempre en su pensamiento de uno o de otro modo disfrazados”.

⁵⁵ Cf. *STV*, 362: “Por ser conscientes nos sentimos existir, que es muy otra cosa que sabemos existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, que cada una de las demás cosas individuales sea también un yo”.

⁵⁶ Cf. *STV*, 270-271: “Contra los valores afectivos no valen razones. Porque las razones no son más que razones, es decir, ni siquiera son verdades... otros piensan con todo el cuerpo, con toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida... si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo... ocupado del principio primero y del fin último de las cosas todas, y sobre todo de los hombres... y esta pura preocupación no puede ser puramente racional, tiene que ser afectiva. No basta con pensar, hay que sentir nuestro destino”

nos sirve la razón, pues es la razón la que nos ha mostrado la nada, el ser apariencial, el fenómeno inconsistente. Hay que salirse de los límites de la razón. Teniendo en cuenta que todo lo que se dice es racional, aun lo irracional, pues desde el momento en que se asume se “racionaliza”⁵⁷.

Hemos pasado de un mundo que se salvaba por la conciencia, a un mundo que se queda sin conciencia (=fenómeno). Si desaparece la conciencia, desaparece el mundo representado por la conciencia (=la nada), más allá, más intensa que la muerte, como muerte de la conciencia. La conciencia que identifica al yo individual/concreto, al “hombre de carne y hueso”⁵⁸. Tal vez detrás de esta experiencia se encuentre el Unamuno escritor: el “yo” que daba, que se presentaba en sus obras, que los demás entendían o entreveían, y en el que él mismo no se reconocía. Había “imágenes” de Unamuno circulando por ahí, con las que él no se identificaba. ¿No será, pues, que el “yo” que me digo ser -Unamuno- ese “yo” que no se identifica con el “yo” dado en los escritos (fenómeno), no será también un fenómeno? ¿Cómo resolverme? No por la lógica. Su intelectualismo está ahí, obra de la razón. Y, además, no nos da la verdad de las premisas. Del saber de las premisas y de su deducción, se ocupa la filosofía, pero es incapaz de “respon-

⁵⁷ Cf. *STV*, 338-339: “Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades”. También *STV*, 264: “todas las elucubraciones pretendidas racionales o lógicas en apoyo de nuestra hambre de inmortalidad no son sino abogacía y sofistería”; *STV*, 324ss: “la fe en la inmortalidad es irracional. Y, sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente... razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional”.

⁵⁸ Cf. *STV*, 267, 269-270, 319: “De mí sé decir que, cuando era un mozo, y aun de niño, no lograron conmoverme las patéticas pinturas que del infierno se me hacían, pues ya desde entonces nada se me parecía tan horrible como la nada misma. Era una furiosa hambre de ser, un apetito de divinidad... y toda esa trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad... no es más que una batalla por la conciencia... la verdad inmediata es que pienso, quiero y siento yo. Y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente. ¿Cómo? Como sea”

derme”⁵⁹. Tampoco puedo recurrir al fenomenismo: todo queda en el aire, más aún “todo es nada”. Unamuno recurre a la lógica intensiva, basado en las diferencias que se dan en las vivencias: uno puede vivir mucho en poco tiempo, mientras que otro puede repetir hasta la saciedad, año tras año, la misma experiencia, sin añadir nada a la propia vida; uno puede llegar a vivir una eternidad en un momento (¿experiencia mística?).

Pero este camino le aparta ya de la Literatura, de la Historia reflexionada. El punto de verificación-falsación, no es la Historia, sino el futuro como proyecto, como realización, como creación de la conciencia. La historia no ofrecería más que materiales para la actividad creadora de la conciencia. ¡Abajo, pues, las ideas, que inmovilizan, que dan estabilidad, que estructuran y anquilosan. Lo importante es la fe: hay que creer, pero no lo que no vimos, sino lo que no vemos. Hay que crearlo!⁶⁰. Hay que creer en uno mismo, con una fe sobrenatural, pues lo natural nos ha llevado, nos lleva, a la nada⁶¹. Aquí se sitúa la lógica intensiva: vivir, con una voluntad de creación, creadora: De lo que hemos sido a lo que queremos ser. Vivir, vivir intensamente, vivir siempre, sentir la vida: “Nuestro deseo de vivir, nuestra necesidad de vida, quisiera que fuese verdadero lo que nos hace conservarnos y perpetuarnos, lo que mantiene al hombre y a la sociedad”⁶².

⁵⁹ Cf. *STV*, 334: “La disolución racional termina por disolver la razón misma, en el más absoluto escepticismo, en el fenomenismo de Hume o en el contingencialismo de absoluto de Stuart Mill, éste es el más consecuente y lógico de los positivistas... acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad... llamamos verdadero a un concepto que concuerda con el sistema general de nuestros conceptos todos... verdad es coherencia... el absoluto relativismo... es el triunfo supremo de la razón raciocinante”.

⁶⁰ Cf. *STV*, 389.

⁶¹ Cf. *STV*, 333-334: “J a razón no sólo humana, dentro de sus límites, no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible... sino... que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende. Y esos límites, dentro de los cuales digo que la razón humana prueba esto, son los límites de la racionalidad, de lo que conocemos probadamente. Fuera de ellos está lo irracional, que es lo mismo que se llama sobre-racional, que infra-racional o contra-racional; fuera de ellos está el absurdo... que no puede apoyarse sino en la más absoluta incertidumbre”. También, *STV*, 444: “hagamos que la nada, si nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quiétopesmente”.

⁶² *STV*, 366.

2.2 El sentimiento trágico de la vida⁶³

Esta lógica de la intensidad existencial del deseo de vivir y de vivir para siempre lleva a Unamuno a situar el sentimiento trágico de la vida como fundamento del filosofar, de un filosofar vital, afectivo, anclado y situado en la historia⁶⁴. El sentimiento trágico de la vida consiste en entender la vida como confrontación perpetua de dos realidades: la fe y la razón: "... la razón ataca, y la fe, que no se siente sin ella segura, tiene que pactar con ella. Y de aquí vienen las trágicas contradicciones y las desgarraduras de la conciencia... la fe no se siente segura ni con el consentimiento de los demás, ni con la tradición, ni bajo la autoridad. Busca el apoyo de su enemiga la razón... por cualquier lado que se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos lo contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida"⁶⁵. Y la filosofía no será sino reflexión sobre ese sentimiento tensionado: "... ¿es que acaso no hay lugar para la filosofía, y es que sea la reflexión sobre el sentimiento mismo trágico de la vida... lucha entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión y el mantenimiento reflexivo de ella?"⁶⁶.

Unamuno piensa que el dolor es la prueba de la existencia⁶⁷: me duele, luego existo. Algo nos pertenece cuando nos duele;

⁶³ Cf. *STV*, 335: "El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza". También, *STV*, 461: "Lo que llamo el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es por lo menos nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los españoles y el pueblo español, tal y como se refleja en mi conciencia... y este sentimiento trágico de la vida es el sentimiento mismo católico de ella, pues el catolicismo, y mucho más el popular es trágico".

⁶⁴ Cf. *STV*, 272-273: "I hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y este sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo los hombres individuales, sino pueblos enteros. Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina aun cuando luego, claro está, estas ideas reaccionen sobre él, corroborándolo"

⁶⁵ *STV*, 312-313, 323.

⁶⁶ *STV*, 476.

⁶⁷ Cf. *STV*, 403.

y si nada le duele al hombre, está muerto. Hasta el punto de que Unamuno entienda al ser humano como originariamente constituido por el sentimiento doloroso de la conciencia de contingencia que le procura el sufrimiento, la enfermedad y la muerte; contingencia que, a su vez, se revela como lenguaje: “El hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo... la única salud posible es la muerte; pero esa enfermedad es el manantial de toda salud poderosa. De lo hondo de esa congoja, del abismo del sentimiento de nuestra mortalidad, se sale a otro cielo”⁶⁸. El hombre es consciente de lo que es en función de su grado de dolor⁶⁹. “Hay que poner a que nos duela todo, incluso a que nos duela Dios”⁷⁰, decía en consecuencia. Ésta es la manera de potenciar nuestra existencia: ponerla frente al dolor. Pues bien, en esto consiste la conciencia agónica, en vivir la vida como conciencia en lucha. La vida, según esto, deviene una guerra permanente, una lucha dolorosa, una tensión: guerra en la paz y paz en la guerra, oposición continua entre fe y razón...⁷¹. Por consiguiente, el dolor es la revelación más inmediata de la conciencia. Quien no ha sufrido no tiene conciencia de sí; por lo cual, el dolor se convierte en Unamuno en la condición de posibilidad real de ser conciencia real de sí. Como puede verse, el dolor asciende en Unamuno al rango de categoría ontológica y criterio supremo de existencia. El dolor, pues, no es visto como un mal, al modo de la filosofía tradicional. Más aún, en contra de la Teología, que pensaba que Dios no podía sufrir, Unamuno dice que en Dios existe el dolor como compasión⁷². Pero, además, que el sufrimiento humano es voz y acción de Dios, lo divino en nosotros: “Y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre”⁷³. Unamuno distingue grados en el dolor: por un lado, está el dolor físico, y, por otro, la congoja. Ésta última

⁶⁸ *STV*, 402-408. Cfr., *STV*, cap. II, 274-286.

⁶⁹ Cf. *STV*, 402.

⁷⁰ *STV*, 265.

⁷¹ Cf. *STV*, 335.

⁷² Cf. *STV*, 363.

⁷³ *STV*, 401-405.

consiste en la conciencia del sentimiento trágico de la vida. Según él, éste es el nivel más alto del dolor⁷⁴. Llega a decir que la congoja es algo más espiritual y profundo que el dolor, ya que es el resultado de enfrentarse al problema de la existencia y de encararse a él. Por ello, dirá, el hombre es tanto más divino cuanto más capacidad tenga para la congoja.

3. La antropología unamuniana

Aunque no expuesta de modo sistemático, la antropología unamuniana podría resumirse en los siguientes caracteres:

1. El hombre de Unamuno es siempre “el hombre de carne y hueso”; su antropología, por tanto, es una antropología del hombre concreto, del individuo. A Unamuno no le interesa el Hombre, sino el hombre que ama, que piensa, que sufre, que juega..., que muere⁷⁵ porque siente: “El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se ha dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón”⁷⁶. El hombre no es el «bípedo implume», o el «animal racional», o el «animal político», o el «homo oeconomicus» o cualquiera otra de las definiciones al uso... El sentimiento define al hombre como su condición misma de posibilidad.

2. El ser humano es un ser individual y personal. Pero también es un ser social y político; de él dice que no es nada sin esa condición: “El individuo, como el átomo, es una abstracción”⁷⁷.

3. El hombre de Unamuno es el «hombre total» en cuanto complejidad y potencialidad de ser. Le interesan todas las facetas de la realidad hu-

⁷⁴ Cf. *STV*, 402: “Y tiene el dolor sus grados... desde aquel dolor físico que nos hace retroceder el cuerpo, hasta la congoja religiosa, que nos hace acostarnos en el seno de Dios y recibir el riego de sus lágrimas divinas. La congoja es mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor”

⁷⁵ Cf. J. Ferrater Mora, *o.c.*, 35-39.

⁷⁶ *STV*, 262.

⁷⁷ *STV*, 278.

mana. El hombre unamuniano trata de poseer todas las cualidades, aunque entre sí sean contradictorias. Puede verse aquí cómo razón y sentimientos aparecen dialectizados en él. Pero, además, el hombre es «total» en la medida que tiene que estar totalizándose continuamente. Por consiguiente, el ser humano es un ser total siempre en potencia.

4. El hombre es un animal escindido y agónico, pues nunca vive en paz y el dolor configura su existencia. El hombre es continuamente descoyuntado por dos principios: la razón y el sentimiento. Así pues, el hombre es realidad fáctica y utópica a la vez; o, de otro modo, el hombre es lo que es y lo que quiere ser⁷⁸. El hombre es un animal racional y sentimental al mismo tiempo. Cada aspecto lucha por imponerse, pero no lo consigue porque ambos son constitutivos del ser humano. El error de algunos filósofos ha sido, precisamente, tratar de eliminar uno de los dos o tratar de conciliarlos irónicamente. Unamuno quiere dejar claro que la contradicción anida en el interior de lo humano: “El corazón dice sí y la cabeza dice no, o al revés”⁷⁹; y en ella, precisamente, radica su dinamismo tensional: “Ni pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliento y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; pero esta segunda, la razón, procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo. Y en este abismo encuéntrase el escepticismo racional con la desesperación sentimental, y de este encuentro es de donde sale una base -¡terrible base!- de consuelo”⁸⁰. Esta contradicción fundamental se manifiesta de modos diversos: como contradicción entre razón y fe, entre filosofía y teología, entre deseo de fama y humildad, entre muerte y deseo de inmortalidad, entre querer ser y tener que dejar de ser, entre lógica y biótica, entre ciencia y vida...⁸¹

⁷⁸ Cf. “Prólogo”, en *Tres novelas ejemplares* (1920), cit. por P. Garagorri, *o.c.*, 20.

⁷⁹ *STV*, 438.

⁸⁰ *STV*, 334-337.

⁸¹ Cf. *STV*, 419: “Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta misma vida, esta misma vida mortal pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte... ver a Dios en carne, no en espíritu”

Pero, a pesar de este hecho -dice Unamuno-, fe, vida y razón se necesitan mutuamente, tienen que asociarse, pero en lucha, puesto que ésta es un modo de asociación. Y la lucha no es evitable, sino necesaria y, en última instancia, buena⁸². El hombre debe saber vivir con las contradicciones, más aún, tiene que cultivarlas. Digamos, pues, que el hombre unamuniano es dialécticamente agónico, puesto que nunca llegará a una síntesis definitiva⁸³.

5. El sentimiento trágico de la vida es el punto de partida de todo lo humano. El sentimiento trágico supone para el hombre la toma de conciencia de su condición temporal, limitada y precaria, para, desde ahí, preguntarse por el sentido de la vida y del universo. La pregunta clave es el para qué de la vida: "A mí me importa el Dios del para qué", solía decir Unamuno⁸⁴. Unamuno se preguntará si este sentimiento es constitutivo de todo hombre o, por el contrario, es propio sólo de algunos. "Ha habido -dirá- entre los hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida. Ahora recuerdo a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, René, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard, hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia"⁸⁵.

⁸² Recordemos aquí lo que nos dice cuando habla de Atanasio que "tuvo el valor supremo de la fe, el de afirmar cosas contradictorias entre sí... la vida, que es contrarrazional y opuesta al pensamiento claro. Las determinaciones de valor, no sólo no son nunca racionales: son antirracionales", *STV*, 306; también *STV*, 337-341.

⁸³ Cf. J. Ferrater Mora, *o.c.*, 41-43.

⁸⁴ *STV*, 368, donde además se dice: "Tis el furioso anhelo de dar finalidad al universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra (...) porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle; aunque Él nos crece antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo (...) hemos creado a Dios para salvar el universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente, no es nada más que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia... y necesitamos a Dios para salvar la conciencia... el amor es un contrasentido si no hay Dios". También *STV*, 418: "...que el por qué hizo el mundo, es lo mismo que el por qué hay alma. O mejor aún que el por qué, el para qué".

⁸⁵ *STV*, 273.

6. El amor compasivo se presenta como consecuencia y contrapunto de la conciencia de precariedad y la experiencia del dolor⁸⁶. El amor y el dolor, como anverso y reverso del vivir, convierten la compasión en la forma de amor más humano, más profundo, y, al mismo tiempo, más humanizante hacia los demás. Un amor que permite incluso sentir el latir de la vida del Universo como vida de Dios, todo en todos. Tal vez, evitando el panteísmo, que el mismo Unamuno considera una forma de ateísmo, lo que mejor pudiera explicarlo es la comunión en la vida, experiencia que hacen, por ejemplo, los amantes, con la fuerza de querer serlo todo en todos, ser Dios. La experiencia de esta limitación esencial del hombre acompaña al sentimiento trágico. El hombre consciente de su radical limitación encuentra en ella su propio valor como persona, sin dejar por ello de cultivar el deseo de inmortalidad, pero al modo humano: “La suprema necesidad humana es la de no morir, la de gozar por siempre la plenitud de la propia limitación individual”⁸⁷. Según Unamuno, se llega a esta conciencia a través del dolor, por el cual, el hombre descubre, por una parte, su limitación, y, por otra, se descubre a sí mismo vivo; entonces se puede decir que se es consciente de uno mismo: saber lo que se es y hasta dónde se es⁸⁸. El sentimiento de la limitación proviene de la conciencia del hombre que sabe que es lo que es y que no es otra cosa; por él, el ser humano se sabe finito, contingente y rozando, a veces, con la nada⁸⁹. Cuando el hombre toma conciencia de ello, se compadece de sí mismo y también de sus semejantes. Según Unamuno, ésta y no otra es la raíz del amor a los demás: el amor nace de la compasión⁹⁰. Sin embargo, no todos los hombres

⁸⁶ Cf., *STV*, cap. VII, 353-368.

⁸⁷ *STV*, 478.

⁸⁸ Cf., *STV*, cap. VII, 353-368.

⁸⁹ Cf. *STV*, 316: “Sería, no ya excusado sino hasta ridículo, el que nos extendiésemos aquí en exponer hasta qué punto la conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo... y cómo todo nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia... eso es lo racional”.

⁹⁰ Cf. *STV*, 356-358; también cap. XI, 438-462, donde desarrolla la moral que se deriva del sentimiento trágico de la vida: de la incertidumbre, la duda, la desesperación mental, el perpetuo combate con el misterio de nuestro destino final.

son capaces de tomar conciencia de su precariedad. Algunos viven en la apariencialidad; en vez de enfrentarse a la realidad esquivan el problema y viven de espaldas a él. Pues bien -dirá Unamuno-, los hombres que esto hacen viven sin pena ni gloria⁹¹.

7. El hombre está hecho de madera de sueños⁹². Unamuno utiliza fundamentalmente tres metáforas para referirse a la vida: la vida como sueño, la vida como novela y la vida como teatro. En uno de sus poemas dice Unamuno: “Me he despertado soñando... soñé que la vida es sueño”. Con frecuencia, el escritor bilbaíno compara la vida al sueño, y esto porque, así como cuando se sueña no se puede salir del sueño para contrastar si es verdad o no, así también ocurre con la vida: no se puede salir de la vida para contrastar su consistencia⁹³. Para el que sueña, el sueño es todo, y para quien vive, la vida es todo. El sueño y la vida son, de algún modo, creados por la libertad del sujeto, y ambos coinciden, además, en que son temporales: ambos acaban, son provisionales e inconsistentes. Unamuno utiliza esta metáfora en algunos casos refiriéndose a Dios. Para él, Dios nos sueña de modo similar a como el creador sueña a sus personajes: “¿No será ensueño nuestra vida toda, y la muerte un despertar? ... ¿y si todo esto no fuese sino un ensueño de Dios, y Dios despertara un día? ¿Recordará su ensueño?”. En *Cómo se hace una novela*, la vida es presentada como novela. El paralelismo proviene de la temporalidad y provisionalidad de ambas, y de ambas el sujeto es quien controla la situación: el escritor al ir escribiendo la novela, y el hombre al ir viviendo su vida. Así pues, Unamuno entiende la vida como una tragedia novelesca. En *Amor y pedagogía* la vida aparece como un teatro de tragedia y de comedia, es decir, como una tragicomedia. Por un lado, dirá Unamuno, la vida es una especie de teatro, en cuanto representación. El mundo aparece como el escenario, los hombres serían los actores y Dios vendría a ser el guionista

⁹¹ Cf. *STV*, 453-454: sobre la obra de misericordia a añadir a las catorce del catecismo católico, la de despertar al dormido.

⁹² Cf. J. Ferrater Mora, *o.c.*, 48-50.

⁹³ *STV*, 415-420.

y director de escena. Como puede verse, el hombre aparece aquí como menos libre; al ser humano le cabría algo de improvisación o, utilizando la jerga, echar morcillas (lo que hace un actor cuando se le olvida el papel o se equivoca). En sentido no tan positivo, en la vida se juega -dice Unamuno- nuestra propia personalidad y autenticidad. Comparar la vida con el teatro vendría a ser, en este caso, entender la vida como mascarada. Por lo tanto, el tema de fondo es la sinceridad⁹⁴. La vida sería un irse quitando y poniendo máscaras; parece, a veces, que coexisten varios yoes. En *Niebla* se llegará a decir que en la muerte hacemos comedia.

8. El anhelo de perdurar representa el impulso fundamental de la existencia afirmada: el hambre de inmortalidad. El hombre de Unamuno se rebela contra la razón, que le dice que va morir⁹⁵. El hombre no quiere perder esa consciencia; de hecho, la inmortalidad vendría a ser algo así como no perder la conciencia conseguida⁹⁶. En todo caso, la esencia de la conciencia humana es perdurar; éste es el *conatus* esencial del hombre⁹⁷. En Unamuno se aprecia una cierta contradicción entre ser siempre uno mismo y ser todas las demás cosas. Como ya hemos visto, conjuga esta paradoja a partir de dos aspectos: la singularidad y la personalidad. Pues bien, de estos dos aspectos, el que más le importa a él es, sin duda, el primero. Nótese que Unamuno no trata de demostrar racionalmente la inmortalidad, puesto que piensa que el hombre es único, que cada uno es una especie. Es el sentimiento el que se encarga de demostrar la inmortalidad. La razón, en cambio, es enemiga de la

⁹⁴ Cf. *STV*, 267: "Más de una vez se ha dicho que todo hombre desgraciado prefiera ser el que es, aun con sus desgracias, a ser otro sin ellas. Y es que los hombres desgraciados, cuando conservan la sanidad en su desgracia, es decir, cuando se esfuerzan por perseverar en su ser, prefieren la desgracia a la no existencia... irle a uno con la embajada de que se haga otro, es irle con la embajada de que deje de ser él... acepta un cambio... en cuanto ese cambio pueda armonizarse e integrarse en la unidad... y enzarzar en la continuidad".

⁹⁵ Cf. *STV*, 263-264: "Un día hablando con un campesino, le propuse la hipótesis de que hubiese, en efecto, un Dios que rige cielo y tierra, Conciencia del Universo, pero que no por eso sea el alma de cada hombre inmortal en el sentido tradicional y concreto. Y me respondió: «Entonces ¿para qué Dios?»"

⁹⁶ Cf. *STV*, 316-334.

⁹⁷ Cf. *STV*, 265.

vida porque tiende siempre a identidades y géneros⁹⁸. A partir de la razón sólo cabe el escepticismo; a partir del sentimiento, por el contrario, surge el deseo de inmortalidad; y entre ambos, como un vector intermedio, nace la esperanza de la perpetuación positiva. La esperanza de que habla Unamuno es una esperanza de lo inesperado, de lo imposible, que surge cuando el hombre se halla en situaciones extremas. Ante el futuro cabe aguardar o esperar, de tal modo que «esperar» está orientado hacia un futuro que no sabemos si va a venir: deseamos que el futuro venga, pero, en el fondo, es el sujeto quien crea sus propias posibilidades⁹⁹. Por otro lado -dirá Unamuno-, la esperanza, como virtud teologal, es la que constituye la fe, y no al revés. La teología clásica sostenía que la fe precedía a la esperanza; Unamuno dirá que sucede todo lo contrario, es decir, que la esperanza es la creadora de los contenidos de la fe; porque espero, creo: “Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, la que nos lleva a creer en Él”¹⁰⁰. La primera posibilidad, racionalmente imposible, que crea la esperanza es la inmortalidad; a partir de aquí, como en un segundo momento, se cree en la resurrección. La teología cristiana dice, además, que solamente Dios es inmortal; pero esto mismo -dice Unamuno- es algo de razón, y el sentimiento humano construye sus propias posibilidades frente a la razón¹⁰¹. De la repugnancia hacia la nada surge el estado positivo de esperanza que trata de

⁹⁸ Cf. *STV*, 323-324: “La lógica tira a reducirlo todo a entidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser... la ciencia es un cementerio de ideas muertas... ¿cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón”.

⁹⁹ Cf. J. Ferrater Mora, *o.c.*, 71-73.

¹⁰⁰ *STV*, 389-408.

¹⁰¹ Cf. *STV*, 370-372, hablando del paganismo griego: “En lo que propiamente se distinguían los dioses de los hombres era en que aquellos eran inmortales. Un Dios venía a ser un hombre inmortal... el Dios único surgió del sentimiento de divinidad en el hombre... de este Dios surgido de la conciencia humana a partir del sentimiento de divinidad, apoderóse luego la razón, esto es la filosofía... se convirtió en la idea de Dios... este Dios, por eminencia y negación o remoción de cualidades finitas... no es nada... al ir purificándose de atributos humanos”.

superar la nada. La esperanza es, pues, la forma de la fe, y ésta es el contenido de la esperanza. De aquí que el primer dogma de la fe no sea “Creo en Dios”, sino “Creo en mi vida perdurable”¹⁰². Unamuno entiende al hombre como un «ser guarda-muertos»¹⁰³, pero hay unos tipos de inmortalidad que no le satisfacen. Son éstos¹⁰⁴: 1º) la inmortalidad a través de los hijos: el amor sexual y la paternidad poseen siempre ese impulso básico del ansia de linaje¹⁰⁵; 2º) la inmortalidad a través de la creación artística: los personajes creados por el autor perduran más que él¹⁰⁶; 3º) la inmortalidad a través del recuerdo de las generaciones venideras o erostratismo¹⁰⁷; y 4º) ante la insatisfacción que le producen los modos de inmortalidad anteriores, la inmortalidad de las diversas religiones. En el caso del budismo y del panteísmo la perdurabilidad del sujeto se da en el todo; la conciencia como tal desaparece. Esto le lleva a no aceptar este tipo de inmortalidad, puesto que, en primer lugar, si la conciencia se diluye se puede decir que el hombre no perdura auténticamente¹⁰⁸; en segundo lugar, porque el nirvana es un estado en el que desaparece el estado agónico; y, finalmente, porque parece que la inmortalidad se regala y no se consigue, propiamente¹⁰⁹. Del cristianismo

¹⁰² *STV*, 372, donde también afirma: “En cierto libro leí esto: ‘Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos, a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira’. Y escribí al margen: ‘De la barrera para acá, todo se explica sin Él; de la barrera para allá, ni con Él ni sin Él; Dios, por tanto, sobra’... La idea de Dios en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del universo”.

¹⁰³ *STV*, 275. Cf. *STV*, 289: “El gorila, el chimpancé, el orangután y sus congéneres deben de considerarse como un pobre animal enfermo al hombre, que hasta almacena a sus muertos ¿Para qué?... ¿De qué los guarda así?... la pobre conciencia huye de la aniquilación... antes se empleó la piedra para las sepulturas que no para las habitaciones... este culto, no a la muerte, sino a la inmortalidad, inicia y conserva las religiones”.

¹⁰⁴ Cf. J. Ferrater Mora, *o.c.*, 62-67.

¹⁰⁵ Cf. *STV*, 353-358: “Un esfuerzo, el del amor, por sobrevivirse, que está presente, de algún modo en las demás formas de vida de la naturaleza. Un amor que es también una forma de morir, de desgarrarse: la muerte y el dolor, están presentes en él”.

¹⁰⁶ Cf. *STV*, 399.

¹⁰⁷ Cf. *STV*, 299, hablando de la fama, algo que le sobreviva, citando hombres concretos: “Y este erostratismo ¿qué es en el fondo, sino ansia de inmortalidad, ya que no de sustancia y bulto, al menos de nombre y sombra?”. Recordemos -como se ha hecho en la nota 3- que Eróstrato quemó el templo de Diana en Éfeso para ser recordado por la historia.

¹⁰⁸ Cf. *STV*, 418.

¹⁰⁹ Cf. *STV*, 322-323.

le atrae el modelo de inmortalidad en que el individuo perdura; pero tiene también sus reservas. En primer lugar, dice que, influido por el platonismo, el cristianismo habla de inmortalidad del alma, pero no del cuerpo, y esto no le gusta; y, en segundo lugar, rechaza que el cristianismo considere que la inmortalidad es demostrable racionalmente¹¹⁰. De todos modos, en San Pablo y en la Patrística¹¹¹ descubre que la inmortalidad es algo no deducido, sino, en cierto modo, contrario a la razón. Así aparece, por ejemplo, en el pasaje del Areópago, en el que la resurrección de los muertos parece que va contra la razón, y en el que el cristianismo aparece como locura para los gentiles y escándalo para los judíos¹¹². De todo lo dicho, se deduce que el cristianismo es la religión que más le convence, aunque sea crítico también con ella¹¹³. Unamuno entiende la inmortalidad como una lucha permanente¹¹⁴, un purgatorio permanente en el que el sufrimiento y la ansiedad se entrecruzan con la esperanza¹¹⁵. Con todo, hay que decir que no afirma propiamente la inmortalidad; más bien la desea, la cree, la espera, apuesta por ella: “No quiero morir -decía-, quiero vivir siempre, siempre; no reclamo ningún derecho”. En Unamuno no se sabe quién someterá finalmente a quién: si la

¹¹⁰ Cf. *STV*, 301-315, donde presenta la visión cristiana de la resurrección bajo la confluencia de las expectativas judías, nacidas de su fe en un Dios personal, y de la reflexión griega desde el momento que descubre la muerte y con ella el hambre de inmortalidad, lo que les “permite pasar de la vieja religión de la naturaleza -la de Zeus- a la más espiritual de Apolo -la de la redención- persistiendo la popular e íntima de los misterios eleusinos, el culto de las almas y de los antepasados”. También las pp. 313-322, donde critica a la filosofía escolástica que termina por hacer ininteligibles los dogmas a fuerza de racionalizarlos, y, al fin y al cabo, no satisface a la razón.

¹¹¹ Cf. *STV*, 305-306, el caso de Atanasio y el Cristo del concilio de Nicea, contra los arrianos, que Unamuno blande contra la crítica racionalista protestante, Harnack, por ejemplo.

¹¹² Cf. *STV*, 294-295, 401.

¹¹³ Cf. *STV*, 306-307, 311, en su insistencia, recordando la fe católica, en la resurrección del hombre entero; así como la presentación de la eucaristía como el sacramento inmortalizador-divinizador, y la oposición entre lo específico católico -la inmortalización- y lo protestante -la justificación-.

¹¹⁴ Cf. J. Ferrater Mora, *o.c.*, 67-71.

¹¹⁵ Cf. *STV*, 405-408.

razón al sentimiento o éste a la razón. Por ello, el sujeto tiende a crear a Dios como garante de la propia inmortalidad¹¹⁶.

9. El ansia de (ser) Dios sintetiza lo esencial de la condición humana. Unamuno desea ser, serlo todo y para siempre: “De no serlo todo y por siempre, es como si no lo fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás... ¡● todo o nada!... ¡Ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Ser de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!”¹¹⁷. Habida cuenta de esto, la religión es la única respuesta posible a este anhelo: “La religión es una economía o una hedonística transcendental -está comentando a Croce-. Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar la propia individualidad, eternizarla, lo que no consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral. Ni ciencia, ni arte, ni moral nos exigen a Dios... a Dios lo necesitamos para que nos salve, para que no nos deje morir del todo”¹¹⁸. Ante la conciencia agónica, el hombre vuelve su mirada a Dios. Así pues, en el origen de la preocupación religiosa no está la pregunta ontológica o cosmológica, sino el deseo existencial de inmortalidad; por lo tanto, el fundamento de la religiosidad no hay que ponerlo en Dios, sino en el deseo de inmortalidad del hombre: “No, no es anegarme en el gran todo, en la materia o en la fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto... y si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que Él me lleve en sus brazos allende la muerte”¹¹⁹. La religión encuentra su justificación en tanto respuesta humana al anhelo de inmortalidad. Así la fe no es, propiamente, creer,

¹¹⁶ Cf. *STV*, 263: “...el Dios racional es una proyección al infinito... del hombre abstracto, el hombre no hombre, y el otro Dios, el Dios sentimental o volitivo, es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso”. También *STV*, 295: “No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear en fuerza de fe a mi Dios inmortalizador”. En sentido similar, cf. *STV*, 303: donde la conciencia del sentimiento trágico de la vida en la cultura judía y griega engendra el sentimiento del Dios vivo.

¹¹⁷ *STV*, 287-288.

¹¹⁸ *STV*, 477.

¹¹⁹ *STV*, 293.

sino crear: “La fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir... tendríamos, pues, el sentir, el conocer, el querer y el creer, o sea el crear... la fe es el poder creador del hombre... la fe crea, en cierto modo su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros”¹²⁰. El ansia de inmortalidad en el hombre exige un «dios inmortalizador»; si Dios no fuera capaz de hacer inmortal al hombre, éste no se interesaría en él. Dios es el único que puede salvar al hombre de la nada y el único que puede dar sentido al universo¹²¹. Obviamente, a este dios no se llega a través de la razón, sino a través del sentimiento, a través del corazón, de la voluntad¹²².

Las pruebas racionales de la existencia de Dios carecen, por ello, de cualquier interés¹²³. A Dios se llega a través de la biótica, y no a través de la lógica: porque necesitamos a Dios, éste tiene que existir. Y este «dios inmortalizador» -no podía ser menos- es un ser vivo, no tanto racional; es semejante a nosotros, a él también le duele la realidad: “Cuando erraba por los páramos del racionalismo... y en

¹²⁰ *STV*, 393. De modo similar afirma: “Es el furioso anhelo de dar finalidad al universo, de hacerlo consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra... porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle; aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo... hemos creado a Dios para salvar el universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente, no es nada más que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia... y necesitamos a Dios para salvar la conciencia... el amor es un contrasentido si no hay Dios”, *STV*, 368.

¹²¹ Cf. *STV*, 365: “En el fondo, lo mismo da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas, como que las cosas están produciendo eternamente a Dios. Y la creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad. Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independiente del universo, que es su estado de conciencia ad extra”.

¹²² Cf. *STV*, 376.

¹²³ Cf. *STV*, 345: “Si existiera el Dios garantizador de nuestra inmortalidad personal, entonces existiríamos nosotros de veras. ¡Y si no, no!”. También *STV*, 341: “creer es querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre todo es querer que lo haya”; y *STV*, cap. VIII, 369-388, donde critica las diversas pruebas de la existencia de Dios, como referidas a una idea, un Dios-Idea, un Dios-lógico.

la desesperación sentimental... se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia existiéndonos"¹²⁴. El Dios de la razón -dice Unamuno- se destruye a sí mismo. A Dios se llega a través del amor, del sentimiento, de la voluntad. Creer en Dios es lo mismo que querer que exista y no poder vivir sin él: "No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es, ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista"¹²⁵. En consecuencia, Dios y el hombre son seres inter-dependientes. De hecho, la existencia y la inmortalidad del hombre depende de Dios; pero, al mismo tiempo, Dios depende del hombre, puesto que, Dios es creado por el deseo del hombre. En conclusión, se puede afirmar que Dios y el hombre se hacen mutuamente: "Es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace sus dioses o su Dios... Dios y el hombre se hacen mutuamente... Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios... y es Dios la más rica y más personal concepción humana"¹²⁶. Pero, entonces, podemos preguntarnos si este Dios tiene una existencia más allá de nuestros deseos. Unamuno dice en este momento que al hombre no le queda más que la esperanza. De otro modo, la afirmación de Dios está perpetuamente atacada por la duda; éste es, precisamente, el fundamento de la conciencia agónica: la lucha entre las dudas de la razón y la esperanza del sentimiento¹²⁷.

¹²⁴ *STI*, 377.

¹²⁵ *STV*, 388.

¹²⁶ *STV*, 378.

¹²⁷ Cf. *STV*, 428: "No será más bien eso de la apocatástasis, de la vuelta de todo a Dios, un término idea a que sin cesar nos acercamos sin haber nunca de llegar a él, y unos a más ligera marcha que otros? ¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría? ¿Se puede ser feliz sin esperanza? Y no cabe esperar una vez realizada la posesión, porque esta mata la esperanza, el ansia"

4. D. Quijote: prototipo y paradigma ideal de hombre

El quijotismo, como modo y modelo de ser, representa uno de los temas más importantes en Unamuno. En muchos de sus escritos se dice que don Quijote es su ideal de vida: "... donde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento no es a ningún filósofo que viviera de carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos; es a D. Quijote"¹²⁸. Este personaje vendría a ser algo así como una encarnación de sus elementos más conflictivos: crostratismo y humildad religiosa¹²⁹. El centro de la reflexión unamuniana sobre este tema está en la obra *Vida de don Quijote y Sancho*, escrita en 1905¹³⁰. Unamuno centra su descripción en los personajes y proyecta en ellos sus ideales, hasta decir: "Cervantes escribió el Quijote para que yo lo comentara". El quijotismo, llegará a afirmar, es el fundamento de sus doctrinas y refleja un tipo de epistemología, de lógica, de estética, de religión, de economía... Puede decirse, por tanto, que se trata de una categoría que abarca toda la filosofía unamuniana¹³¹. El ideal de vida quijotesca está atravesado por el sentimiento trágico de la vida, y se reflejan en él los siguientes caracteres: el deseo de fama y el ansia de inmortalidad¹³², el ideal de hacer de la vida un empeño de ayuda a los demás¹³³ y el contraste entre el

¹²⁸ STV, 474.

¹²⁹ Cf. J. Ferrater Mora, *o.c.*, 93-99.

¹³⁰ Cf. STV, 470-471: "Escribí aquel libro para repensar el Quijote contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los más letra muerta. ¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéramo o no Cervantes, lo que yo allí pongo y sobrepongo y sotopongo, y lo que ponemos allí todos. Quise allí rastrear nuestra filosofía".

¹³¹ Cf. STV, 478-479: "Aparéceme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de D. Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice... D. Quijote no se resigna ni al mundo, ni a su verdad, ni a la ciencia o lógica, ni al arte o estética, ni a la moral o ética".

¹³² Cf. STV, 479-480: "¿Y qué importaba si así vivía él y se immortalizaba? Y debió de adivinar, y adivinó de hecho, otra más alta eficacia de aquella su obra, cual era la que ejercería en cuantos con piadoso espíritu leyese sus hazañas".

¹³³ Cf. STV, 479: "Pero es que mi obra iba a decir mi misión- es quebrantar la fe de unos, y de otros, y de los terceros, la fe en la afirmación, la fe en la negación y la fe en la abstención, y esto por la fe en la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea al catolicismo, sea al racionalismo, sea al agnosticismo; es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes".

utopismo y el realismo, el conflicto entre el realismo científico que describe lo real, y el utopismo ideal que quiere crear la misma realidad: “Y volverá a preguntársenos: ¿Qué ha dejado a la Kultura Don Quijote? Y diré: ¡El quiijotismo, y no es poco! Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía de lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional”¹³⁴. El quiijotismo no es sólo el ideal de Unamuno, sino también el ideal de hombre, olvidado por Europa y conservado en el alma del pueblo español que ha mantenido los ideales medievales del deseo de inmortalidad y la búsqueda de la finalidad humana del universo¹³⁵. El quiijotismo recogerá dentro de su ideal la concepción agónica, como aparece en la dialéctica Quijote-Sancho: don Quijote irá haciéndose cada vez más realista y Sancho, por el contrario, más utópico. Más aún -dirá Unamuno-, Cervantes quiso matar a don Quijote, pero éste sobrevivirá al autor en Sancho¹³⁶. El quiijotismo conlleva una nueva epistemología. Esta epistemología no se conforma con dar cuenta de lo real (positivismo), sino que presenta una actitud transformadora de la realidad. Por consiguiente, desde esta perspectiva, la verdad de la fe y de la conciencia prevalecerá frente a toda verdad empírica¹³⁷. Y ello conduce a una nueva ética, que no se contenta con cultivar su individualidad, sino que se compromete en la lucha por una sociedad nueva y en la defensa de los demás: el Quijote “sigue la estrella y deshace entuertos”. Esta ética no sigue planes racionales, sino que se rige por los impulsos del corazón. Para Unamuno, sólo a través de esta moral se alcanza la gloria y la fama¹³⁸.

Tragedia, agonía, desmesura, locura, amor, inmortalidad, sed de Dios... La antropología unamuniana encuentra su expresión más

¹³⁴ STV, 481.

¹³⁵ En un primer momento, Unamuno fue europeísta, pero poco a poco fue cambiando su postura hasta llegar a decir que la solución de España no pasaba por parecerse a Europa -como pensaban los regeneracionistas y sus reformas-, sino por perseguir grandes ideales: “Necesitamos locos, no ingenieros”, solía decir. Cfr. STV, 463-468, su discurso crítico sobre el ideal del progreso, de la razón, de la ciencia; *Renacimiento, Reforma, Revolución*. Cf. J. Ferrater Mora, *o.c.*, 81-87. Cf. STV, 468-470, la defensa de lo originario del espíritu español.

¹³⁶ Véase STV, 480-481.

¹³⁷ Cf. STV, 484.

¹³⁸ Cf. STV, cap. XI, 438-462.

plástica y paradigmática en la vida, pasión, muerte y resurrección de D. Quijote: “Y hay una figura, una figura cómicamente trágica, una figura en que se ve todo lo profundamente trágico de la comedia humana, la figura de Nuestro Señor Don Quijote, el Cristo español en que se cifra y encierra el alma inmortal de este mi pueblo. Acaso la pasión y muerte del Caballero de la Triste Figura es la pasión y muerte del pueblo español. Su muerte y su resurrección. Y hay una filosofía y hasta una metafísica quijotesca y una lógica y una ética quijotesca, y una religiosidad —religiosidad católica española— quijotesca. Es la filosofía, es la lógica, es la ética, es la religiosidad que he tratado de esbozar y más sugerir que de desarrollar en esta obra [sc. *Del sentimiento trágico de la vida*]. Desarrollarlas racionalmente no; la locura quijotesca no consiente la lógica científica”¹³⁹. Tampoco la lógica científica le da a Don Quijote lo que éste pide: “...sus necesidades afectivas son mayores”¹⁴⁰.

5. *Homo sum, ergo cogito*

Ferrater Mora¹⁴¹ dice que el pensamiento de Unamuno es inagotable, no porque hubiese tratado de todos los temas, sino porque trató de lo que es verdaderamente importante: el problema del hombre. Hay que decir, con todo, que Unamuno describe la persona de forma contradictoria. El hombre aparece en toda su obra como una realidad a la contra; la vida —dice— es agonía y lucha, no soportada, sino buscada y atizada. Esto es precisamente lo que ha exasperado a muchos otros autores, como Ortega. Algunos, incluso, lo han achacado a una personalidad enfermiza. Lo cierto es que Unamuno vive y filosofa en una época en la que impera el racionalismo y las ideologías, aunque ya están despuntando los primeros irracionales. Se enfrentará al idealismo y comenzará a valorar suficientemente lo irracional en el hombre. Negará, no tanto lo racional, cuanto la exclusivización de la dimensión racional del hombre. Uno de sus grandes valores ha consistido en haber mostrado la comple-

¹³⁹ *STV*, final del cap. XI.

¹⁴⁰ *STV*, 484.

¹⁴¹ Cf. J. Ferrater Mora, *o.c.*, 139-152.

jjidad de la realidad del hombre, una realidad en la que lo racional y lo irracional comparten cartel. Esto es lo que está detrás del sentimiento trágico y de la conciencia agónica: el hombre es la conjunción de un polo racional y otro irracional que nunca podrá sintetizarse. Por ello, algunos han visto en Unamuno una lógica de la incertidumbre, la cual vendría a confirmar lo ya dicho: que la realidad (especialmente la humana) es algo, en última instancia, inaprensible. Unamuno reconoce, sabe que la razón tiene “razón”, aunque no le quita la suya al corazón. Y si la una le lleva a la nada y al absurdo, el corazón le exige vivir, aun desde la nada y en el absurdo, dando sentido, creando, creyendo. Si la misma razón ha servido, sirve, para racionalizar lo irracional, para crear sistemas de coherencia ocultando la radical realidad de la nada y del sin sentido, ¿por qué no desenmascararla y darle la ocasión al corazón, su oportunidad, de que a partir de su fe radical en la vida, la cree, se haga futuro, se proyecte hacia adelante? ¿Por qué no dejar incluso que recurra el corazón a un lenguaje y unas construcciones, unas imágenes religiosas, y hable de Dios, de Sacramentos, de Virtudes, de Obras de Misericordia, de Cielo, de Mitos, de Visión Beatífica, de Experiencia mística... cuando todo este mundo es creación de la fe en la vida, del querer ser, del querer ser más, del querer ser siempre; del querer ser todo -y todos-, del querer ser en todo -y en todos-? Porque -después de todo, y antes de nada- el hombre es anhelo quijotesco, desmesurado y nunca realizado, de ser ; por eso, si ha de haber filosofía, será acerca del hombre. Y, si ha de darse un pensar sobre el hombre, será “reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida”¹⁴² que constituye la experiencia básica del “hombre de carne y hueso”: “*homo sum, ergo cogito: cogito ut sim Michael de Unamuno*”¹⁴³.

¹⁴² Cf. *STV*, cap. final, *passim*.

¹⁴³ *STV*, 473.

Bibliografía

-Obras de Miguel de Unamuno

- Poesía completa (I-II)*, [Introducción de Ana Suárez], Alianza, Madrid, 1987-1989.
Antología poética, [Introducción de José María Valverde], Alianza, Madrid, 1991.
Antología poética, [Introducción de Roberto Paoli], Espasa, Madrid, 1992.
Diario íntimo, Alianza, Madrid, 1991.
Del sentimiento trágico de la vida, en *Obras selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1977, pp. 261-484.
Del resentimiento trágico de la vida, Alianza, Madrid, 1991.
Nicodemo, el fariseo, en *Obras selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1977, pp. 925-948.
Mi religión, en *Obras selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1977, pp. 255-260.
Recuerdos de niñez y mocedad, en *Obras selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1977, pp. 889-902.

-Obras sobre Unamuno

- Abbagnano N., *Historia de la Filosofía III*, Montaner Y Simón, Barcelona, 1978.
Abellán J. L., *Historia crítica del pensamiento español V/II*, Espasa Calpe, Madrid, 1989.
Abellán J. L., *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*, Tecnos, Madrid, 1964.
Blanco M., *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, Abel Editor, Madrid, 1994. Clavería C., *Temas de Unamuno*, Gredos, Madrid, 1970.
Díaz-Peterson R., *Unamuno: El personaje en busca de sí mismo*, Playor, Madrid, 1975.
Fernández Tuñero F., *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*, Alcalá, Madrid, 1966.
Ferrater Mora J., *Unamuno. Bosquejo de una Filosofía*, Alianza, Madrid, 1985.
Garagorri P., *Introducción a Miguel de Unamuno*, Alianza, Madrid, 1986.
Garagorri P., *La Filosofía Española en el s. XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*, Alianza, Madrid, 1985.
García Bacca J. D., *Unamuno o la conciencia agónica*, en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 83-148.
Lain Entralgo P., "El otro como invención del yo", en *Teoría y realidad del otro I*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 175-189.
López Quintás A., *Cuatro Filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid, 1989.
Malvido E., *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, S. Pfo X, Salamanca, 1977.
Marcos L.A., *Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno*, en *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno XXIX (1994)*, Ed. Univ., Salamanca, pp. 91-109.
Mañas J., *Prólogo a Obras selectas de Miguel de Unamuno*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1977.
Marías J., *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.
Padilla M., *Miguel de Unamuno*, Ediciones del Orto, Madrid, 1994.
Padilla M., *Unamuno: Filósofo de encrucijada*, Cincel, Madrid, 1985.
Paris C., *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, Anthropos, Barcelona, 1989.
Pérez de la Dehesa R., *Política y Sociedad en el primer Unamuno*, Ariel, Barcelona, 1973.
Rivera de ventosa E., *Unamuno y Dios*, Encuentro, Madrid 1985.
Salcedo E., *Vida de Don Miguel*, Anaya, Salamanca, 1970.

Sarasa J., *El problema de Dios en Unamuno*, Diputación Foral DE Bizkaia, Bilbao, 1989.
Tuñón de Lara M., *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Edicusa, Madrid, 1977.