

UNAMUNO EN SU CONGOJA

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

(continuación)

II

II.—LAS CONCEPCIONES UNAMUNIANAS SOBRE FILOSOFIA DE LA RELIGION

CAPÍTULO I.—ASPECTOS POSITIVOS DE LA "CONGOJA": "CONGOJA" Y COMUNIDAD DE LOS HOMBRES Y DE TODAS LAS COSAS EN DIOS

Al terminar el capítulo sexto de *Del sentimiento trágico de la vida* se detiene Unamuno a resumir la primera parte de su libro, para introducir al lector en la segunda. Unamuno llama allí a las divagaciones filosóficas que ha ido haciendo a través de los seis primeros capítulos de su obra "crítica", y hace saber al lector que en los capítulos que siguen lo va a conducir por "los reinos de la fantasía", los cuales, si bien no rechazan la razón, puesto que sin ella "nada puede subsistir", sin embargo, se fundan en el sentimiento, siendo por tanto poco racionales y a veces incluso "contra-racionales". Esto no obstante no les resta nada en absoluto de valor y de verdad (IV, 565-566).

Poco antes afirma también Unamuno que cuantas consideraciones van a seguir no le han salido de la razón, "sino de la vida", aunque confiesa que para podérselas transmitir tiene en cierto modo que "racionalizarlas" (IV, 561).

Con todas estas advertencias pretende Unamuno sobre todo que nadie se llame a engaño y tome como filosofía "lo que acaso no sea sino poesía y fantasmagoría, mitología en todo caso" (ibid.). Como Platón en su diálogo *Fedón*, así también Unamuno se propone aquí "mitologizar" (ibid.).

Todas estas afirmaciones deben ser entendidas en su sentido auténtico. Unamuno habla aquí en plural, como de algo que toca a todos los hombres en su propia vida, y no sólo a la suya. No trata por tanto Unamuno de comunicarnos una experiencia mística o mítica propia personal, sino de ahondar en algo humano general. De aquí que nos confiese seguidamente

también que "las fantasías que han de seguir" no son suyas propias, que son por el contrario "también de otros hombres" que le han precedido, no como pensadores, sino "en cuanto han sacado fuera su vida y la han expresado". Si Unamuno hace otro tanto es porque conviene a su juicio repetir una y otra vez el mismo lamento por parte de todo sujeto que lo siente aunque sea sólo para probar que es algo humano y universal, ya que son tantos los que convienen en la misma vivencia, que subsiste aún y que "mientras haya hombres no puede morir" (IV, 562-563).

En resumen: Unamuno está seguro de hablar aquí de una necesidad vital humana de todos los tiempos, de todos los individuos y pueblos "que no padecen ni de estupidez intelectual ni de estupidez sentimental" (ibid.), ya que esta necesidad de que habla radica según él "en el fondo mismo de la conciencia de los individuos y de los pueblos", aunque a veces permanezca "más o menos velada" (ibid.).

Con esta insistencia en el carácter vital y universal de lo que va a decir, expone Unamuno al mismo tiempo el objeto de su estudio y el método que va a emplear en él, al desarrollar los aspectos positivos que encierra la vivencia de la "congoja". Pues aunque la "congoja" sea experimentada por el hombre mediante un encuentro con la *nada*, sin embargo, no es una experiencia meramente negativa ni mucho menos. Todo lo contrario. El encuentro de la propia subjetividad en toda su honda problemática es para Unamuno la puerta que nos abre el acceso a la verdad más profunda, a la *sabiduría*, fortaleciendo la conciencia individual subjetiva y abriéndola al mismo tiempo a la trascendencia, poniéndola así en comunicación con las de sus prójimos y con Dios. Además de todo esto presta una base firme a una ética, a una religiosidad, incluso a una estética y también a una "lógica", de modo que la "congoja" constituye para Unamuno la base de una vida humana vigorosa y eficaz, si ésta sabe impregnarse de los principios éticos, religiosos, estéticos y lógicos que de ella se desprenden (IV, 561).

Ética, estética, religión e incluso "lógica" son aquí diferentes dimensiones de una misma realidad: el orden cosmológico de la creación, de los hombres todos y de todo cuanto existe, en Dios, que es en última instancia el auténtico elemento positivo que nos descubre según Unamuno la "congoja", como un desenlace final que esclarece el contenido de la trágica problemática humana, tal como se revela en la *con-scientia*, que es en último término la "sabiduría" de que tanto habla Unamuno como consecuencia positiva de la "congoja". De este modo se convierte aquí la "tragedia" en verdadera fuente de sabiduría y de vida, recobrando la palabra "trágico" en su uso por Unamuno su significado originario, que Unamuno emplea en contraste paradójico con el uso generalizado de esta palabra, un juego que tanto gustara de usar el filólogo y filósofo salmantino, según se ha indicado ya. Este juego se repite en las palabras *agonía* del Cristianismo, *mitología*, cuando emplea el término *idiota* y tantos otros.

El hombre se encuentra mediante la vivencia de la "congoja" al tomar conciencia de su tragedia, de sí mismo en sus limitaciones y de esa fuerza dinámica que opera en su interior en un sentido que lo trasciende, lanzándolo al infinito, *reli g a d o*, es decir: enrolado en su existencia a una fuerza superior a su ser, la cual lo trae y lo lleva y lo empuja, como se descubrieran en sus existencias también Edipo y Antígona, y tantas otras creaciones de la tragedia griega. Lejos de ser aquí este sentirse reli g a d o en su ser y existir a una fuerza superior causa de desesperación, es este sentimiento para Unamuno el fundamento ontológico de la *reli g i ó n*, por hacerle descubrir tal sentimiento que el principio agente que se revela en el conato humano no es otra cosa que lo divino en el hombre, Dios mismo que en él opera, trayéndolo y llevándolo y empujándolo, y, con ello, revelándosele en su *intra-historia*. Al mismo tiempo, al hacerle sentir en sus esfuerzos íntimos los esfuerzos de todos los hombres y de todo el Universo en compañía con él, se le descubre a este hombre según Unamuno la paternidad universal de ese Dios que aúna así a todos los hombres y a las cosas todas en una comunidad de seres que se debaten en las mismas inquietudes y en la misma búsqueda, que no es otra cosa que el hambre que todos sienten de El. Estos aspectos positivos son elementos característicos propios de la "congoja" unamuniana, que la diferencian de la "angustia" romántica y existencial. Al mismo tiempo constituyen además los principios de la filosofía de la religión de Unamuno, tan discutida y no pocas veces mal interpretada. De aquí que les dediquemos un detenido análisis en esta segunda parte de nuestro estudio.

Aunque Unamuno habla siempre del amor al prójimo y del problema de Dios como de una sola y única cuestión, dedicaremos en nuestro trabajo sólo este capítulo a ambos problemas unidos, para estudiarlos después, por razón de claridad, por separado en otros dos capítulos. Además, aunque entremezcladas entre sí, también Unamuno dedica primordialmente los capítulos séptimo y noveno de *Del sentimiento trágico de la vida* al tema del amor al prójimo, mientras el problema de Dios ocupa el tema primordial de los capítulos octavo y noveno de la misma obra, de modo que no tricionamos del todo su concepción con esta división que aquí hacemos. Al final de esta segunda parte dedicaremos además un último capítulo todavía al problema práctico, a las consecuencias éticas y estéticas de la congoja.

* * *

Sin Dios es el amor un absurdo para Unamuno (IV, 585), pero en la "congoja" se descubre según él a Dios y entonces se aprende a amar (IV, 629), siendo la "congoja" el móvil del amor por cuanto nos revela a Dios (IV, 624). Así, del fondo del abismo en que nos había sumido el sentimiento trágico de la "congoja" surge una apertura del "yo" hacia fuera, que lo lanza a la compasión consigo mismo y con sus prójimos, lo que es

principio de amor; fundamento de tal apertura es el palpar ante todo en la "congoja" la miseria de Dios en nosotros y en todos los seres imperfectos que aspiran, movidos por El, a la plenitud del ser, a El mismo:

Cuando el colmo de nuestro compadecimiento —escribe Unamuno— nos trae a la conciencia de Dios en nosotros, nos llena tan grande congoja por la miseria divina derramada en todo, que tenemos que verterla fuera, y lo hacemos en forma de caridad. Y al así verterla, sentimos alivio y la dulzura dolorosa del bien. Es lo que llamó 'dolor sabroso' la mística doctora Teresa de Jesús, que de amores dolorosos sabía... Sentimos, en efecto, una satisfacción en hacer el bien cuando el bien nos sobra, cuando estamos henchidos de compasión, y estamos henchidos de ella cuando Dios, llenándonos el alma, nos da la dolorosa sensación de la vida universal, del universal anhelo a la divinización eterna (IV, 627).

Amor al prójimo y encuentro con Dios son pues consecuencias del encuentro con la nada que sirve de base a la vivencia de la "congoja". Tanto amor como religión significan aquí ante todo una relación personal o encuentro de conciencias y sólo en segundo plano un esclarecimiento y nueva profundización en el problema metafísico que subyace en tales encuentros. Sólo de esta manera cree Unamuno poder evitar el caer en la formación de un Dios - Idea, resultado de todo filosofar que trate a Dios como un postulado del conocimiento humano (Descartes) o de la metafísica (Escotística) o de la ética (Kant). El Dios - Idea de la filosofía racionalista es según Unamuno un Dios sin vida en sí, un mero concepto, que en modo alguno puede constituir para el hombre un "Tú" con el que entrar en diálogo vivo. De aquí que Unamuno intente el camino inverso: primero hay que buscar el encuentro con Dios a través de la intra - historia propia y del prójimo, a través del dolor universal en que se manifiesta una vivencia de Dios por el hambre que de El tenemos y por la autorrevelación que lleva a cabo en el interior de cada hombre al manifestársele en la trayectoria de su vida; es después cuando, deduciendo consecuencias de esta convicción que de tales vivencias surge, se llega a la formulación de cuantos principios en materia de religión, ética o estética, nos descubren tales vivencias.

Con la sencillez de un niño nos explica Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* este camino hacia el descubrimiento de Dios en la propia intra - historia en un texto que adelantamos aquí, aunque tendremos que volver a estudiarlo todavía al tratar de la realidad de un Dios así revelado al hombre y de la concepción unamuniana de la fe, del *creer=crear* unamuniano. He aquí la confesión de su fe en Dios tal como la expone Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*:

Y si me preguntan cómo creo en Dios, es decir, cómo Dios se crea en mí mismo y se me revela, tendré acaso que hacer sonreír, refr o escandalizarse tal vez al que se lo diga.

Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino. Y el concepto de la ley —¡concepto al cabo!— nada me enseña...

¿Cómo sabéis que un hombre que se os está delante tiene una conciencia como vosotros, y que también la tiene, más o menos oscura, un animal y no una piedra? (IV, 615-616).

El Dios que no es descubierto así, mediante un encuentro personal de "yo" a "tú", el Dios de la metafísica aristotélico - tomista, es para Unamuno un Dios impersonal, un Dios - Idea, un mero concepto. Y lo mismo también el Dios que descubren Descartes o Kant como garantía del conocimiento humano o de la ética, de los imperativos categóricos. A este Dios no se le reza. El no forma una comunidad de lo creado bajo su paternidad universal, como la forma el Dios vivo, "conciencia del Universo", como Unamuno lo llama con frase que pudiera parecernos panteísmo a primera vista, pero que no lo es, ya que *conciencia* significa aquí llamamiento al ser, *hacimiento*, que es precisamente lo que constituye esta paternidad del Dios vivo que crea, dirige, trae y lleva a sus criaturas a donde quiere con providencia paternal, no dejándolas abandonadas ni como extrañas entre sí:

Y es que no estamos en el mundo —escribe Unamuno— puestos nada más que junto a los otros, sin raíz común con ellos, ni nos es su suerte indiferente, sino que nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja y sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aún sin conocerla. Son el dolor y la compasión que de él nace los que nos revelan la hermandad de cuanto de vivo y más o menos consciente existe. 'Hermano lobo' llamaba San Francisco de Asís al pobre lobo que siente dolorosa hambre de ovejas... Y esa hermandad nos revela la paternidad de Dios, que es padre... y como padre ampara nuestra común miseria (IV, 628).

Es pues el dolor para Unamuno, en cuanto fundamento de la conciencia, el elemento que aúna a todos los hombres entre sí como prójimos, como hermanos, en Dios padre que cuida de todos con providencia universal, que *traza caminos* a todos, siendo así *conciencia universal*, ya que, como Unamuno repite con Kierkegaard, Dios *no conoce*, sino *crea*, o, si se quiere, su *conocer* es *crear, dar realidad, hacer*.

Condición previa a este encuentro del "otro", del prójimo y de Dios, por parte de cada sujeto humano, es esa noche oscura en que se le revela la sabiduría en la soledad angustiosa del encuentro con la *nada* propia. Sólo tras ella florece después en el descubrimiento de la compañía y del anhelo universal, la congoja religiosa, como fruto de amor entre los individuos humanos en el seno del padre Dios.



En su ensayo *Soledad*, precisamente donde con más fuerza ha formulado Unamuno la llamada al propio interior subjetivo como único principio posible de todo filosofar, concluye después Unamuno paradójicamente que es entonces, tras haber gustado la soledad, cuando el hombre está capacitado para llegar al encuentro con los demás hombres en sentido auténticamente humano. Más aún, según Unamuno este encuentro se consume además en la misma soledad y en el ensimismamiento, pues sólo entonces, en el silencio de las cosas todas que estorbarían la audición de las voces de la propia conciencia, es cuando los sujetos humanos se encuentran en el punto común que los aúna y es entonces cuando de verdad se escuchan unos sujetos a otros (III, 602). El volver sobre sí mismo en la soledad es pues la condición previa requerida según Unamuno para que los sujetos humanos individuales lleguen a formar una auténtica comunidad humana en Dios. Y sólo en Dios es posible la formación de esa comunidad, esa comunión, que no es mera yuxtaposición de individuos extraños entre sí; ni siquiera una asociación de aficiones o intereses, que puede seguir dejando por otro lado a sus miembros en angustiada soledad humana. Unamuno repite que una relación auténticamente humana de un "yo" a un "tú" sólo es posible en Dios (III, 606) y hace notar la diferencia profunda que existe entre una aglomeración humana que se reúne para dar expresión a su común dolor y a su común anhelo en el canto de salmos, por ejemplo, y otra tal aglomeración que se encuentra atraída por la misma afición musical o artística, en la audición de un concierto o contemplación de un drama. La diferencia está según Unamuno en que la primera aglomeración humana es una auténtica comunidad de personas, mientras la segunda es una mera suma de individuos atraídos por un mismo programa, en que cada individuo, sin embargo, permanece desconectado de los demás como una pieza aislada, no siendo miembro de un conjunto humano comunitario (ibid.).

Es pues la "congoja" un elemento divino en el hombre (IV, 579) que aúna a los individuos todos en una comunidad humana, de hermanos (IV, 628), en el anhelo por que suspira la creación toda, pero de un modo especial el hombre. Consecuencia de la "congoja" es por tanto la formación de una comunidad humana orante, unida en la compasión y amor, en la búsqueda común del Dios anhelado y desconocido. En este sentido dice también en su ensayo *Soledad* Unamuno que el retiro a sí mismo es ya en sí oración, la oración de cada individuo solitario, que a medida que sube hacia Dios se va uniendo cada vez más estrechamente con las que suben de todos los rincones de la tierra hacia el mismo padre Dios, en quien todas las voces humanas orantes se apiñan y confunden. Es así —concluye aquí Unamuno—, al encontrarse todos los gritos de los hombres acongojados en Dios, como se encuentran también los hombres que han lanzado tales gritos, entre sí como hermanos (III, 603).

Adentrémonos todavía en el amor que de este encuentro surge y en el problema de filosofía religiosa que encierra un Dios así *vivido* más que encontrado por vía de raciocinios metafísicos, objetos respectivamente de los dos capítulos que siguen.

CAPÍTULO II.—EL AMOR AL PRÓJIMO

No hay verdadero amor, sino en el dolor (IV, 624)

Con estas palabras del capítulo noveno de *Del sentimiento trágico de la vida* resume Unamuno sus concepciones acerca del amor. El amor no es otra cosa para Unamuno que compasión y caridad. Y amor “que no es caritativo y complaciente —escribe en la misma página Unamuno— no es tal amor”. De aquí —concluye Unamuno todavía— que “el amor y el dolor se engendren mutuamente” (ibid.).

En el capítulo séptimo de la misma obra distingue Unamuno dos clases de amor: el amor carnal y el amor espiritual. Y, dado que el amor suele entenderse como el amor de los sexos sobre todo, siendo este amor como imagen del amor en general (IV, 567), de aquí que tome Unamuno en sus consideraciones como punto de partida este amor carnal, de los sexos, para desarrollar después su teoría del amor en general.

Todo amor tiende a perpetuarse. Esta es la primera enseñanza que se desprende del amor de los sexos en su dinamismo propio originario, interior, por muchas averraciones que puedan existir, nos dice Unamuno. El amor de los sexos no es pues según él otra cosa que el deseo de comunicar la propia vida a otros, cosa que además entraña una cierta clase de muerte. Las formas más primitivas de vivientes incluso se multiplican por división, por separación de sus partes, sacrificando así el ser que de esta manera se multiplica su individualidad unitaria (IV, 568). Y es posible que el placer puesto por Dios en el acto generador no sea otra cosa —añade Unamuno— que una degustación anticipada de la muerte (ibid.).

En todo caso, según Unamuno no puede hablarse del amor carnal sin relacionarlo al mismo tiempo con el conato de todas las cosas por su permanencia en el ser y con el anhelo interior de eternidad que late en tal conato. Esta relación del amor carnal al conato interior de todos los seres hace que el amor de los sexos esté envuelto por el misterio de la creación toda y sus aspiraciones existenciales, y por ello también con cuanto de trágico reviste este misterio en el hombre consciente.

Un amor que fuese sola y exclusivamente carnal sería para Unamuno puro egoísmo y conduciría necesariamente al alienamiento de los sujetos que así se relacionasen. Un tal amor consistiría solamente en el mero deseo de cada uno de los amantes por poseer al otro, y a medida que uniese sus cuerpos iría separando las almas y distanciando los espíritus de ambos

(IV, 568). De aquí deduce Unamuno la comprensibilidad del hecho de que el sentido religioso más profundo haya llegado a colocar la virginidad por encima del amor de los sexos, pues para Unamuno existen realmente hombres que han renunciado a comunicar su carne por comunicar algo mucho más elevado y espiritual que la carne (IV, 569). Y lo esencial al amor según él —repetimos— es la comunicación, muy por encima de lo carnal unido a tal comunicación, lo cual a veces puede ser principio de alienación y destrucción en lugar de serlo de comunicación.

Se da pues en la concepción de Unamuno un cierto antagonismo entre el amor carnal y el amor espiritual, antagonismo que se manifiesta en toda su fuerza sobre todo por el hecho de que mientras en el primero de estos dos modos de amor se encierra un placer, el segundo cristaliza en el dolor, dependiendo su intensidad de los diversos grados en que puede darse éste. El grado superior a todos los grados de dolor, la “congoja” que produce en los sujetos humanos su conciencia de caducidad por las limitaciones y contingencias de su propio ser y de cuantos seres forman el Universo, es al mismo tiempo la purificación más perfecta del egoísmo a que el placer del amor carnal pudiera mover a los amantes, separándolos entre sí, y la más profunda fuente de la unión de todos los hombres, sin distinción de sexos, por la fuerza del único amor auténtico, el que agrupa a los hombres en la comunidad de los hijos de Dios, el que es “la más grande revelación del amor de Dios y la señal de que hemos de vencer al tiempo”, la revelación de “lo eterno nuestro y de nuestros prójimos” (IV, 623).

Esta purificación del amor por el dolor, hasta que se llegue a formar esa comunidad orante de los hijos de Dios, que es el efecto propio de la “congoja”, encierra tres aspectos en la concepción de Unamuno, que vamos a estudiar por separado:

- 1) dolor y amor
- 2) “congoja” y compasión
- 3) amor como entrega

1) *dolor y amor*

Lo mismo que el placer aúna los cuerpos —escribe Unamuno—, aúna el dolor las almas (IV, 570). Este hecho se pone de manifiesto de un modo especialmente claro, según él, en las historias de amores carnales que tienen que luchar constantemente contra alguna realidad ética o social que se les interpone a los amantes en el camino de la realización plena de su amor. Es entonces cuando estos se encuentran según Unamuno en verdad, al compadecerse el uno del otro y comprenderse mutuamente más y más a medida que viven en común el dolor de la lucha contra las barreras que opone a su amor la familia, la sociedad, o la ley humana o divina

que prohíbe tal amor. Y mientras mayores sean las dificultades, más crece esta unión por compasión mutua, de tal manera que llega un momento en que los amantes gozan este mismo dolor que engendra su unión (IV, 570).

El nuevo amor surgido en el dolor es más espiritual que el carnal que le sirvió de base. Y como tal, más auténtico en la concepción unamuniana. En general incluso puede decirse que es el dolor, cualquiera que sea su índole —e incluso su *moralidad*—, si es de verdad compartido por ambos amantes, el mejor y quizás el único medio que purifica del cierto egoísmo que siempre encierra el amor carnal, tal como Unamuno lo concibe. Así ocurre, según Unamuno, que los amantes sólo se aman de verdad tras haber degustado un dolor común:

Los amantes no llegan a amarse con dejación de sí mismos —escribe Unamuno en el capítulo séptimo de *Del sentimiento trágico de la vida*—, con verdadera fusión de sus almas, y no ya de sus cuerpos, sino luego que el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones remejiéndolos en un mismo almirez de pena... Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron y se con-sintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos los une el goce, úneles a las almas la pena (IV, 569-570).

Unamuno aduce aquí también como ejemplo el de tantos matrimonios que no se han amado sino carnalmente, egoístamente, hasta el día en que el hijo común enfermo o muerto los unió en el auténtico amor espiritual por la compasión.

El fundamento de esta relación en que Unamuno insiste aquí entre dolor comúnmente compartido y amor, es la consideración del dolor como fuente del auténtico conocimiento, y del dolor comúnmente compartido como fuente de con-sentimiento, de *con-scientia*. Si el dolor abre al hombre las puertas de la sabiduría, el consentimiento y con-pasión en un mismo dolor abre a los amantes o a grupos humanos afectados por una misma pena las puertas de sus con-ciencias. De aquí su insistencia en que sólo el dolor común comunica conocimiento y conciencia común, sabiduría comunitariamente compartida, siendo así que sólo el conocimiento compartido de la sabiduría y del misterio puede unir dos espíritus, dos sujetos constituidos en sus con-ciencias individuales, que se comunican sólo cuando hay una verdad común que las forma, un elemento común del que ambos han de tomar conciencia a la vez. De aquí que para Unamuno el amor esté en proporción con la compasión, de modo que se ame tanto más cuanto más se compadece (IV, 470-471).

Este amor de compasión es el único nexo capaz de unir sujeto con sujeto, "yo" con "yo" en cuanto personas, según Unamuno, siendo por tanto para él la única fuente de auténtica comunidad humana. Y es que sólo en él se da la verdadera apertura de un "yo" a un "tú", al otro, a la trascendencia, condición previa indispensable a la formación de toda comunidad humana. Es la compasión, en cuanto dolor compartido, por tanto, el constitutivo formal del amor humano, tal como Unamuno lo entiende: como amor consciente, personal, no meramente sexual o puramente animal (IV, 571).

Dentro de estos principios intenta esclarecer también Unamuno el amor cristiano, la caridad, acerca de la cual escribe:

Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparcialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron (IV, 570).

Aquí nos descubre ya Unamuno un principio de amor que, trascendiendo el pequeño o grande dolor particular capaz de unir en compasión a una pareja o a un grupo humano, a un pueblo, a una comunidad de sujetos, se constituye en algo humano universal y en cuanto tal capaz de unir a los hombres todos en compasión y amor. Si todo hombre ansía ser amado, ser compadecido, quiere que se sientan (mejor, con-sientan) y compadezcan sus penas y sus dolores —y esto es lo que según Unamuno mueve al pobre que se nos acerca y nos pide una limosna a narrarnos detalladamente sus miserias y dolores, a mostrarnos sus llagas o muñón cangrenoso—, hay una miseria universal en que todos los hombres conscientes de ella se sienten necesitados de compasión y con ello abiertos también a la capacidad de compadecer a otros. Es así como se encuentran los hombres todos en la "congoja", según vamos a ver muy pronto, por cuanto el dolor humano que la fundamenta no abarca ya sólo un grupo de individuos humanos, sino que se extiende como una fuerza trágica a todos y cada uno de los hombres, que al tomar conciencia del mismo se encuentran en él, y, al sentirse impotentes en sí mismos para superar su pena común, se lanzan a gritar al Cielo en oración. Es entonces cuando la Humanidad se constituye en comunidad orante que grita a coro al Dios anhelado por todos desde lo más hondo de su miseria y *nada*. Pues la "congoja", como escribe Unamuno, trascendiendo cada dolor temporal individual, "revela el dolor eterno, común a todos los hombres" (IV, 623-624). Es pues la congoja el único dolor auténticamente universal y la única fuente de amor que trasciende la situación individual del sujeto humano y el tiempo, poniendo a todos los hombres, por encima de toda frontera temporal o espacial, en contacto entre sí, creando así la auténtica comuni-

dad humana supratemporal y supraespacial, que, lejos de ser una idea, como el hombre-idea que analizamos al comentar el comienzo del primer capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*, puro concepto y por tanto no-hombre, es el conjunto de sujetos conscientes unidos en el sublime nexo del amor universal de caridad.

2) "congoja" y compasión

La concepción unamuniana del autoconocimiento como condicionante de la individuación y del egocentrismo como resultado de la toma de conciencia de la propia subjetividad por parte de cada individuo humano consciente, que se le manifiesta como valor único e irrepetible, insustituible, así como el proceso que Unamuno señala en la autorrealización de cada individuo humano y que condensa en el verbo de propio cuño *serse*, no relativizan el conocimiento humano, subjetivizándolo. Pues para Unamuno ni la verdad concreta ni el conocimiento personal significan verdad o conocimiento *subjetivos* en el sentido de la filosofía existencial, la cual excluye una verdad objetiva y un conocimiento objetivo que responda a ella precisamente por subjetivizar todo conocimiento y toda verdad, al negar los universales y fijarse sola y exclusivamente en la individualidad concreta existente. En el pensamiento unamuniano por el contrario se corresponden "congoja" y "con-scientia"; ambas son conocimiento comunitariamente compartido, muy subjetivo, pero muy universal también, según aquella ley lógica que Unamuno repite de que lo singular no es particular, sino universal. Con ello logra Unamuno superar perfectamente tanto el subjetivismo en el conocimiento como la soledad angustiada que aísla al sujeto existencialista en su existencia individual subjetiva. En realidad las raíces de este aislamiento subjetivista del Existencialismo están ya en Descartes y en toda la filosofía moderna desde él, de modo que creemos poder ver en esta superación que lleva a cabo aquí una auténtica aportación de Unamuno al pensamiento y a la cultura modernas, por cuanto, asimilando y valorando el descubrimiento de la subjetividad individual que llevara a cabo la filosofía moderna, libera a esa subjetividad del aislamiento y soledad de que tal filosofía descubridora de la misma no había logrado sacarla aún. Por el contrario, parece ser que el proceso de descubrimiento de la subjetividad individual comenzado por Descartes, a medida que avanzaba en claridad y distinción iba acentuando más y más esa soledad, cuyos últimos extremos los constituyen el Romanticismo y por fin el Existencialismo moderno. Creemos que no ha sido estimado aún en todo su valor esta aportación de Unamuno a la filosofía, que bastaría para que ocupase un lugar destacado en la historia del pensamiento moderno. De aquí que le dediquemos nuestra atención en las páginas que siguen, aunque sea sólo para diseñar someramente el camino

seguido por Unamuno en este sacar a la filosofía moderna del callejón sin salida en que se encontraba desde Descartes y en que sigue encontrándose aún en muchos de los medios europeos, si es que no han superado aún la crisis existencial mediante la negación de la subjetividad por la pérdida en la masa, lo cual más que una superación del problema es la vuelta a una filosofía que ignora al hombre individuo o lo sacrifica en aras de la colectividad, volviendo así al otro defecto extremo que tan duramente critica Unamuno como destrucción del hombre real, del "hombre de carne y hueso", del único hombre existente en verdad.

En el séptimo capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida* explica Unamuno la palabra *conciencia* en cuanto experiencia personal —según la había concebido ya la filosofía moderna—, recurriendo a su etimología, recurso que saca súbitamente a este concepto base de toda subjetividad individual del callejón sin salida en que se encontraba desde siglos, desde su descubrimiento por Descartes. Unamuno escribe allí:

Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es con-sentimiento, y con-sentir es com-padecer (IV, 572).

En esta aclaración léxica tan sencilla, breve como un diccionario manual, en que apela a la etimología latina de la palabra *conciencia*, salva Unamuno esta vivencia humana de las consecuencias subjetivistas a que ha ido conduciendo a través del Idealismo, Romanticismo y Existencialismo, fortaleciendo al mismo tiempo la subjetividad individual, que descubre aún más que estos movimientos filosóficos, y abriéndola al mismo tiempo al amor, que queda así repentinamente incorporado por Unamuno a la filosofía, tras varios siglos de ausencia de ella porque había sido subjetivizado el conocimiento de la conciencia, el conocimiento que Unamuno aclara aquí precisamente como conocimiento compartido y, en cuanto tal, como fuente de donde brota necesariamente la comunicación del amor espiritual, del amor de compasión que aúna a todos los hombres en auténtica comunidad humana. Veamos como llega Unamuno a este descubrimiento de la relación que ya queda expresada en la etimología misma de la palabra: la relación conciencia - amor de compasión universal:

Nuestra propia lucha por cobrar, conservar y acrecentar la propia conciencia, nos hace descubrir —dice Unamuno en este capítulo séptimo del *Sentimiento trágico* que comentamos— en los forcejeos y movimientos y revoluciones de las cosas todas una lucha por cobrar, conservar o acrecentar conciencia, a la que todo tiende. Bajo los actos de mis más prójimos semejantes, los demás hombres, siento —o consiento más bien— un estado de conciencia como es el mío bajo mis propios actos. Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia (IV, 574).

Y no sólo ya con nuestros prójimos, los demás hombres, sino incluso con el Universo todo se siente esta solidaridad, según continúa diciendo Unamuno:

Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que arrancan una rama (ibid.).

Y aclara seguidamente una vez más cuál es la facultad cognoscitiva que posibilita este encuentro con los demás seres por parte del "yo":

Sobre todo (tiene lugar esto) cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior (ibid.).

Pocas líneas antes ha aclarado Unamuno la relación entre compasión y amor al prójimo como encuentro personal de "yo" y "tú" como "alter ego", como otro "yo" igual al nuestro, siendo la vivencia de la "congoja" la base de esta compasión que es el auténtico amor personal:

Compadecemos lo semejante a nosotros, y tanto más lo compadecemos cuanto más y mejor sentimos su semejanza con nosotros. Y si esta semejanza podemos decir que provoca nuestra compasión, cabe sostener también que nuestro repuesto de compasión, pronto a derramarse sobre todo, es lo que nos hace descubrir la semejanza de las cosas con nosotros, el lazo común que nos une con ellas en el dolor (ibid.).

La condición que permite este encuentro de "yo" y "tú" como "otro yo" es la toma de conciencia de la nada propia radical y la compasión de sí mismo ante todo, la cual abre después el propio "yo" a la compasión de sus semejantes, matando antes lo que se llama "amor propio":

Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, va descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de ti propio, y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando la que se llama amor propio (IV, 571).

Es entonces cuando "creciendo el amor, esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va extendiéndose a todo cuanto ve, lo va compadeciendo todo" (ibid.).

Lo mismo repite Unamuno de nuevo en el capítulo noveno, hablando expresamente de la "congoja":

Y lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja, compadecerme de mí mismo, tenerme a mí mismo amor. Y esta compa-

sión, cuando es viva y sobreabundante, se vierte de mí a los demás, y del exceso de mi compasión propia, compadezco a mis prójimos. La miseria propia es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta se me desborda pronto, revelándome la miseria universal (IV, 627).

Con razón ha podido hablar Carla Calveti en su obra *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno* de un redescubrimiento unamuniano de la esencia humana partiendo del individuo concreto existente, al descubrir en lo individual existente lo universal y esencial⁷⁵.

La soledad unamuniana no es por tanto cerrazón hermética del sujeto, sino mucho más la condición previa a la abertura auténtica de la subjetividad a la "proximidad", al prójimo.

En este contexto hay que entender los nombres paradójicos que Unamuno da a sus "soliloquios", "conversaciones", "autodiálogos", "monodiálogos". Y es que la vida en el retiro a la soledad, la vida más íntima de cada sujeto, es precisamente el diálogo más auténtico que el hombre puede sostener con todos sus semejantes (Soledad, III, 603), no existiendo diálogo más auténtico que el diálogo que el hombre sostiene consigo mismo en su soledad. En la soledad y sólo en ella puede el hombre considerarse a sí mismo como un "tú", y sólo cuando ocurre esto puede pasar el hombre a ver, reconocer y amar en sus prójimos "otro yo", de modo que es imprescindible retirarse al interior propio para poder aprender a amar a los demás hombres (III, 602).

En el encuentro con la propia nada es donde se descubre la única necesidad y miseria que corresponde al hombre en cuanto hombre, en su conciencia, y es entonces cuando los hombres se unen como hermanos, en la misma intensidad en que un mundo técnico y una civilización de competencias los aísla y separa —si es que no los lanza a la lucha destructora de unos contra otros.

Y sólo en el encuentro con la nada de la propia conciencia es posible la relación personal entre sujetos constituidos en la misma nada y conciencia. Este es el "conocimiento personal" y no meramente de objetos, que entraña en sí también el amor, de modo que Unamuno llega a decir en *Del sentimiento trágico* que no existe conocimiento de personas adecuadamente personal, sino en el amor. De aquí su inversión del clásico principio tradicional *nihil volitum quin praecognitum* en este otro de cuño propio que no es una mera pedantería o empeño en ver lo blanco negro, sino una síntesis perfecta de cuanto acabamos de decir:

nihil cognitum quin praevolitum (IV, 571).

Puesto que el medio de la "congoja" es el yo personal descubierto en la toma de conciencia subjetiva, es esta conciencia con cuanto envuelve

⁷⁵ CARLA CALVETTI: *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*, Milano, Marzorati, 1955.

de compasión el único conocimiento de personas que no las convierte en meros objetos de conocimiento. Unamuno insiste en *El secreto de la vida* en que no hay cosa que una más a los hombres que el compartimiento de un secreto. Ahora bien no siempre es posible conocer el secreto propio personal de cada individuo humano, que permita el establecimiento de este contacto y unión. Esto no obstante, para Unamuno es suficiente la conciencia común del secreto general, humano universal, del secreto que toca a todos y cada uno de los individuos humanos y sus personalidades más íntimas, la "congoja" como conocimiento comunitariamente compartido por los hombres de todos los tiempos y de todos los países de la tierra, de todos los pueblos, razas y condiciones sociales, políticas o religiosas, como nexos que une en cuanto conciencia a todos los hombres en verdadero conocimiento y amor (II, 831).

3) *amor como entrega*

Quien a otro ama, es que quiere eternizarse en él (IV, 492).

La conciencia que nace con el descubrimiento de la propia subjetividad, que no es otra cosa que el encuentro con la propia nada radical por parte del sujeto humano individual, mueve a cada sujeto a ver en sus semejantes, los demás hombres, el mismo vacío y nada radical. Entonces surge la compasión, que es al propio tiempo el único conocimiento adecuadamente personal que se da del "otro" y el verdadero amor de caridad. Ahora bien, el amor no puede permanecer estancado aquí, en esta compasión, si quiere superar la mera contemplación inactiva del dolor humano. Nada más contrario al amor precisamente que una tal inactividad, pues el amor que surge del dolor compartido en común es al mismo tiempo un auténtico *desafío* a la acción solidaria común. Conocimiento y amor se integran así y se completan mutuamente en cuanto que el amor mueve a aquel y aquel lanza a la acción amorosa, a una acción dinámica, creadora, por la que cada sujeto intenta liberarse y liberar a todos sus semejantes de la miseria y nada común en que se encuentran a sí mismos al tomar conciencia de sí. La comunidad humana doliente y compadeciente que surge en la conciencia tiene que lanzarse en común también a la conquista de lo eterno. Esta es la cara positiva del amor.

Se da pues en la "congoja" un doble aspecto aplicable también al amor que de ella surge: un dolor comunitariamente compartido por los hombres todos, y una búsqueda igualmente compartida por cuantos son conscientes de este dolor universal.

En su ensayo *Adentro*, escrito bajo el lema agustiniano "in interiore hominis habitat veritas", parece intentar Unamuno completar la paradoja que deja trazada en el ensayo paralelo *Soledad*, donde se afirma que sólo en el retiro a la soledad se da un auténtico encuentro de cada sujeto in-

dividual humano con sus semejantes. En el ensayo *Adentro* se dice por el contrario, quizás como complemento —repetimos—, que sólo en la sociedad se encuentra el sujeto individual a sí mismo, que cuando se aparta de ella no puede captar sino un mero fantasma de sí (III, 216).

Esta necesidad de sociedad es tan íntima al sujeto humano, que para Unamuno no existe subjetividad sin sociedad. Sin sociedad no habría “personas”, pues el “yo” personal existe sólo en cuanto función, *de, por y para* los demás. Y esto sin contradicción alguna con el egocentrismo que hemos estudiado en su lugar, pues la función es recíproca y complementaria. Lo que esto significa para Unamuno es la necesidad absoluto de diálogo, pues según él una persona aislada dejaría de serlo, porque no tendría a quién amar, y al no amar dejaría de ser persona (IV, 597). De aquí la conclusión radical a que Unamuno llega en el ensayo *Adentro*, que repite también en *Del sentimiento trágico de la vida*: Fuera de lo que se es en sociedad no se es nada (IV, 604).

Estas palabras que en realidad fuerón escritas por Unamuno en su crítica del Dios - Idea, que no es, según él, un Dios personal, sino “la divinidad” abstracta, un concepto que aparece al término de un proceso demostrativo, como su resultado, el resultado de las “pruebas”; un mero adjetivo elevado a sustantivo, como afirma Unamuno aquí del Dios-Idea y en el comienzo del capítulo primero del hombre-idea, de la Humanidad, y no una realidad personal que formaría una comunidad de amor con los hombres; estas palabras —repetimos— son al mismo tiempo una nueva aclaración de la necesidad formulada repetidas veces por Unamuno de *r e l a c i ó n*, para ser persona.

La necesidad de estar en relación para ser persona se basa en el conato o necesidad interior que cada cosa siente de ser más y más, de serlo todo, según hemos visto en su lugar correspondiente, y que no es otra cosa en el fondo que la tendencia comunicativa del bien y de la belleza, que Unamuno hace radicar en el ser mismo. *Bonum diffusivum sui* dice un viejo principio metafísico, y otro viejo principio metafísico identifica la bondad con el ser: *ens et bonum convertuntur*. Ahora bien, el ser que es consciente de sí tiene que realizar esta difusión de sí mismo por comunicación consciente y responsable. Pero para ello necesita el ser consciente de un mundo exterior receptivo consciente también, de un prójimo al que darse y comunicarse. De aquí depende su autoafirmación en sí mismo y su sobreabundamiento en la comunicación a otros (IV, 627 y 628). El instinto de invasión reviste aquí ya tras estas observaciones un claro carácter que pudiera ser designado con un nuevo nombre: impulso a la comunicación recíproca, a la entrega al prójimo (ibid.).

Como un auténtico predicador de la Buena Nueva del Evangelio del Amor, que exige una justicia mayor que la justicia puramente legal de escribas y fariseos, pide Unamuno en su *Vida de Don Quijote comentada* que se sea generoso y se entregue algo del propio ser y del propio espí-

ritu, ya que existe algo mucho más profundo e íntimo que eso que suele llamarse *moral*. Hay algo más íntimo y profundo en el sujeto humano, en la persona, que el Decálogo, que no es otra cosa para Unamuno que una "tabla de ley". Y esto más íntimo y más profundo que Unamuno exige del sujeto humano es el espíritu del amor, la entrega.

Este "espíritu del amor" es identificado en *Del sentimiento trágico de la vida* con el conato de propia superación que radica en todo ser. Y esto hasta tal punto, que este elemento divino en el hombre es para Unamuno fuerza capaz de compensar en perfecto equilibrio lo que en apariencia se muestra como un instinto de invasión del "otro", por una identificación armónica de los sujetos que así se encuentran en amor de entrega, donándose mutuamente sus seres, en un abrazo por el que se complementan en sus seres y hacen realidad su ansia de expansión. Sólo así, en comunicación con sus semejantes, es superado el mal de la angostura (angustia subjetiva) y la división que separa las conciencias individuales en la nada de sus "yos".

En su ensayo *De mística y humanismo*, cuarto de la colección titulada *En torno al casticismo*, dice Unamuno del Maestro Fray Luis de León que "penetró en lo más hondo de la paz cósmica, en la solidaridad universal, en el concierto universal". Y esto, porque "no entabló un solitario diálogo entre el alma y Dios" --escribe allí Unamuno--, sino que supo ver "lo más grande del amor en que se comunica a muchos sin disminuir" (III, 89). Unamuno cita frecuentemente al propio Luis de León, formulando con sus palabras la mejor alabanza del mismo, que condensa en las siguientes expresiones tomadas de la Introducción a su obra *De los nombres de Cristo*:

El ánimo bien concertado dentro de sí consueña con Dios y dice bien con los demás hombres.

Guiado por el humano sentido de la paz y la salud, dice también Unamuno de Fray Luis de León, expresó lo más hondo de la verdad platónica en palabras eternas. Esta conciliación de la búsqueda platónica del ser supremo y el sentido de la paz y de la salud que Unamuno ve en Luis de León estriba, según se deduce de todo el contexto, en el "concierto" del amor, que no es quietud, sino fuerte impulso de donación que encuentra "paz" en la "armonía" universal de cuantos se lanzan a esa entrega. Así resulta Luis de León para Unamuno un ejemplo acabado de la realización cósmica del conato de todas las cosas en el encuentro mutuo armónico de los seres en el amor.

Luis de León había buscado en efecto esta armonía y concierto y en la citada Introducción a su obra *De los nombres de Cristo* hace alusión clara al papel que el *nombre* desempeña, en cuanto representante de las cosas mismas, de los *seres*, en una como inhabitación de todas las cosas

entre sí que permite la unidad en la variedad, el encuentro de todas entre sí sin confusión ni pérdida de alguna de ellas en la armónica unidad cósmica que él postula. Unamuno ve por su parte aquí un resumen doctrinal del espíritu todo del Renacimiento y Humanismo, al tiempo que un resumen también del talante vital de Luis de León y del que el mismo Unamuno postula del hombre consciente de su propia subjetividad y del conato que subyace en ella. He aquí las palabras de Luis de León que Unamuno recoge como expresión de esta armonía universal de los seres:

Consiste la perfección de las cosas en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos y todos y cada uno dellos el ser mío, se abrece y eslabone toda aquesta máquina del universo, y se reduzca a unidad la muchedumbre de sus diferencias, y quedando no mezcladas se mezclen, y permaneciendo muchas no lo sean; y para que extendiéndose y como desplegándose delante los ojos la variedad y diversidad, venza y reine y ponga su silla la unidad sobre todo⁷⁶.

Tanto esta cita de Fray Luis de León, como cuantas figuras tendremos que analizar todavía en el estudio del tema del amor, nos muestran bien a las claras la directa dependencia de las concepciones unamunianas de los clásicos castellanos, como hemos repetido tantas veces, siendo en realidad la apertura que Unamuno encuentra al callejón sin salida que antes hemos descrito como característica de la subjetividad descubierta por la filosofía moderna, no una negación del valor de tal subjetividad, sino una conciliación del mismo con el camino subjetivo abierto que nuestros místicos ensayaran en su búsqueda del prójimo y de Dios.

La aparente contradicción entre multitud de individuos y unidad del amor encuentra aclaración aquí por una diferencia destructora de tal contradicción que Unamuno establece entre los conceptos "individualidad" y "personalidad", dos distintas caras o aspectos de la subjetividad humana concreta. Bien entendidos estos conceptos, encuentra explicación adecuada la unidad en la diversidad que realiza el amor —y tal vez también, haciendo una aplicación ulterior que Unamuno no hizo expresamente, queden deshechas las dificultades que Unamuno viera en la escatología paulina, que ya han sido expuestas en la primera parte de nuestro estudio.

En su ensayo *El individualismo español* atribuye Unamuno gran importancia a una distinción clara que según él existe entre *individualidad* y *personalidad* (III, 390). "Individuum" es un derivado del latín "indivisum", escribe aquí Unamuno. Individuo significa por tanto, deduce de ello, una unidad "distinta de las demás y no divisible en otras unidades análogas a

⁷⁶ LUIS DE LEÓN: Introducción a *De los nombres de Cristo* (citado por Unamuno en *De Mística y Humanismo*, III, 90).

ella" (ibid.). Esta definición de "individuo" no es otra cosa en realidad que una traducción castellana de la definición tomista:

Individuum est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum⁷⁷.

Esta traducción más o menos fiel que Unamuno hace de la definición de "individuo" dada por Tomás de Aquino no responde, sin embargo, a una concepción idéntica con la tomista. Más bien se trata de dos concepciones totalmente distintas que encuentran expresión en formulaciones casi idénticas. Pues para Tomás de Aquino son los "individuos" los diversos sujetos en que se multiplica o puede multiplicar una "species", constituyendo por tanto diversas unidades de una y la misma esencia. La problemática de la individuación responde así en el tomismo a la necesidad de multiplicar la "forma substantialis" numéricamente y dentro de una especie ya diferenciada por la misma, a fin de que puedan darse diversos individuos de la misma especie. Para Unamuno por el contrario la "individualidad" no es sino la cara negativa de la subjetividad, su diferenciación y división de los demás sujetos humanos y de las demás cosas en general; "individualidad" así concebida no es otra cosa que la limitación y finitud que encierran al "yo". Unamuno lo ha formulado así expresamente, cuando escribe en el ensayo que comentamos que "la individualidad dice más bien respecto a nuestros límites hacia fuera", de modo que —precisa todavía— la individualidad "presenta nuestra finitud" (III, 391).

Limitación y finitud pertenecen según Unamuno a la misma naturaleza de la materia —tesis tomista también—, pero también en esto nos encontramos con modos distintos de concebir una y otra, limitación y finitud, por parte de Unamuno y de Tomás de Aquino. "Materia" es en efecto para Unamuno, como para el Platonismo, el caparazón o coraza que contiene al espíritu, encerrándolo y limitándolo, como la palabra limita al pensamiento. El dolor es entonces como un eslabonazo que hace despertar en el espíritu la conciencia individual, al hacerle apercatarse del obstáculo que la materia significa para el espíritu (IV, 629). De aquí que la materia tenga para Unamuno una fuerza individuante, por cuanto es al mismo tiempo limitación y garantía también frente a una disolución del "yo" en la infinitud, y por otra parte fuerza despertadora de conciencias. Por el contrario, el espíritu es para Unamuno el elemento ilimitado y en cuanto tal abierto al infinito, que existe en el interior de todo yo, no *actu*, sino en *potencia*, en cuanto *conatus*. Es lo que constituye en la concepción unamuniana la "personalidad". La personalidad representa pues "el contenido" que encierra el individuo (III, 390) y se refiere según Unamuno "principalmente a nuestros límites, o mejor no límites, hacia dentro", de modo que "presenta nuestra infinitud" (III, 391). En *Del sentimiento trágico de la vida* es llamada la personalidad "lo divino en nosotros" (IV, 579).

⁷⁷ *Summa theologica*, I, q. 29, a. 4.

La *individualidad* es pues en la concepción de Unamuno el elemento que separa a los diversos sujetos humanos, la causa de la angustia, el elemento a superar por el amor, el muro que separa los espíritus, el mal (IV, 629). Existen diversos grados de dureza en tal caparazón, que debe ser superado por la *personalidad* al abrirse cada sujeto individual a la comunicación personal, apertura que tiene lugar según Unamuno en el *escape* del amor, que no es otra cosa que la realización del dinamismo que en el interior humano opera, del conato humano de eternización de sí mismo, de serlo todo en todos. En este sentido puede llegar a decir Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* que:

La sed de ternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él (IV, 492).

De esta manera encuentra el conato humano según Unamuno una posibilidad de realización por el amor de comunicación, por la entrega, por la que el sujeto se es más y más (IV, 631). Pero esta entrega no tendría sentido alguno sin Dios, ya que sin Dios es el amor para Unamuno un contrasentido, un absurdo (IV, 585). Y es que el amor necesita nutrirse continuamente mediante la fe y la esperanza (IV, 620), fundamentándose así en Dios, que ha de salir al encuentro de nuestro amor humano, regalándonos del suyo divino (IV, 623), y divinizando así, regenerándolo, el nuestro. De aquí que el amor tenga necesariamente que llevar a los hombres que se hallan envueltos en él a la oración comunitaria al Padre, para que siga dándonos el pan de cada día y alimentando nuestra esperanza (IV, 620).

Este entronque del amor en el problema de Dios hace ver ahora la importancia de éste en toda la obra unamuniana. De aquí que tengamos que tratar este problema en el capítulo que sigue con toda la amplitud que merece.

CAPÍTULO III.—EL PROBLEMA DE DIOS

En su estudio *Unamuno. Notas sobre la vida y la obra de un máximo español* se declara Romero Flores contra la tan repetida acusación de falta de orden y sistema en la obra de Unamuno. Tras conceder que el filósofo de Salamanca no edificó un sistema de pensamiento como Kant o Hegel, por ejemplo, hace ver Romero Flores la existencia en la totalidad de la obra unamuniana de una cierta trabazón arquitectónica y de una cierta concepción interior unitaria y consecuente. Se trata ciertamente —dice Romero Flores— de una concepción arquitectónica barroca, donde muchas veces incluso quedan líneas sueltas e independientes, pero donde es innegable la existencia de un plan ordenador. Romero Flores compara este plan ordenador a una pirámide en que la amplia base de la creación literaria unamuniana —en los campos de la filosofía, de la política, de la

sociología, etc.— va estrechando sus líneas y aunándolas a medida que se elevan hacia la cúspide de tal pirámide, en que está Dios. Dios es así el elemento coagulante del pensamiento todo de Unamuno, concluye Romero Flores⁷⁸.

También F. Sevilla Benito defiende en su artículo *La idea de Dios en Don Miguel de Unamuno*⁷⁹ que se puede afirmar con razón que Dios constituye el tema central de la filosofía unamuniana y de toda su obra en general.

Dios, y el hombre sujeto individual, tendremos que decir nosotros, tras haber analizado la llamada unamuniana a que la filosofía se ocupe de nuevo con el hombre, a que el filosofar se centre en la reflexión de cada sujeto individual sobre sí mismo. Pero realmente hay una relación tan íntima y necesaria entre este hombre tal como Unamuno lo concibe y Dios, que es indudable que la antropología unamuniana, punto de partida, sujeto y objeto supremo de todas sus especulaciones filosóficas, políticas, sociológicas, etc., es una antropología teológica, por cuanto conduce necesariamente a Dios y no concibe al hombre sino moviéndose y existiendo como puesto en órbita en torno a Dios.

Bien es verdad que no todos los investigadores de la obra unamuniana están de acuerdo con estos puntos de vista y que casi podría decirse que no hay en la obra unamuniana otro tema más discutido que el tema de Dios. Este tema constituye en verdad en lo que a su interpretación se refiere el auténtico problema unamuniano, que nosotros hemos titulado “el problema de Dios” atendiendo a la doble dimensión que la palabra “problema” tiene aquí.

Para la mayoría de los autores que han estudiado la obra de Unamuno, resulta ser ateo el filósofo de Salamanca, o al menos se les ofrece su convicción acerca de la existencia de Dios como problemática, resultando estar aquí la raíz de su agonismo, por faltarle un punto de apoyo que asegure a sus ansias de inmortalidad que se van a ver cumplidas. Esta es la simplificación de su pensamiento más generalizada entre los críticos, según hemos dicho ya. Como típico modelo de esta interpretación de la problemática unamuniana analizamos allí una doble premisa formulada por Joan Manyà en su libro *La teología de Unamuno*. En el capítulo quinto de este libro investiga Manyà expresamente el tema de la existencia de Dios en Unamuno y establece como conclusión irremediable de todo estudio de la teología unamuniana, “la única justificada y lógica” según él, la siguiente paradoja:

La teología de Unamuno es una teología atea⁸⁰.

⁷⁸ ROMERO FLORES: *Unamuno. Notas sobre la vida y la obra de un máximo español*, Madrid, Ed. Hesperia, 1941, pág. 55.

⁷⁹ F. SEVILLA BENITO: *La idea de Dios en Don Miguel de Unamuno*, Revista de Filosofía, 11 (1952) págs. 473 ss.

⁸⁰ JOAN MANYÀ: *o. c.*, págs. 70 ss.

Hay que hacer notar, sin embargo, que esta conclusión de Manyà ni queda justificada en su estudio, ni es lógica. Pues los textos que aduce para probarla no son otros que los textos enderezados por Unamuno en el capítulo octavo de *Del sentimiento trágico de la vida* a rechazar el valor probativo de los clásicos argumentos o "pruebas" de la existencia de Dios, para sentar su tesis de que la razón nada tiene que decir en el campo de la religión, que el Dios a que llegan tales pruebas no es más que una idea, un concepto; contra la existencia misma de Dios no habla en ellos Unamuno ni una vez siquiera. Lo que estos textos sostienen y la conclusión única que legítimamente se desprende de ellos es que Unamuno no admite el Dios de las pruebas racionales clásicas, el de las vías, por no admitir el valor probativo de las mismas. Pero de aquí no puede concluirse en ninguna lógica sana ni justificarse la afirmación de un supuesto ateísmo unamuniano. No sería Unamuno el primer filósofo que niega valor a tales pruebas y llega después —o cree llegar— a Dios por otro camino. Unamuno lo cree al menos así y nos dice expresamente que a medida que destruye y niega las pruebas tradicionales, crece en él más y más el convencimiento íntimo de la "realidad" de Dios, dos conceptos —"pruebas metafísicas" por una parte y "realidad de Dios" por otra— que Unamuno distingue constantemente en el referido capítulo octavo de su obra. Con más claridad aún expresa Unamuno esta distinción en una carta dirigida a su amigo Ilundain el 14 de febrero de 1906, en que escribía:

Mi fe en un Dios personal, conciencia del Universo y ordenador de todo, crece de día en día. Y del mismo modo que crece este convencimiento me hacen cada vez menos impresión las tradicionales pruebas lógicas⁸¹.

Aunque ya quedó someramente apuntado el camino que Unamuno encuentra para llegar a Dios, por vía interna, vía que hemos de estudiar aún muy detenidamente en este capítulo, quede de momento sentada solamente esta distinción que Unamuno formula aquí como negación rotunda de las conclusiones de Manyà y otros muchos autores sobre un ateísmo unamuniano basado sólo sobre su negación de las llamadas "pruebas lógicas". Una vez que hayamos analizado lo que Unamuno llama la "vía interna" con más detención, podremos ver también cuán injusta es la acusación que todavía formula Manyà en la página 77 de su libro, cuando dice que Unamuno se cierra incluso el camino que Kant abriera de la "razón práctica". Manyà compara aquí a Unamuno con Kant. Ambos filósofos se cerraron según él el camino del entendimiento para llegar a Dios; pero mientras Kant —agrega— intenta al menos crearse otros caminos hacia Dios, como es el de la "razón práctica", Unamuno se cierra incluso

⁸¹ Tomamos la cita de la edición alemana de la correspondencia de Unamuno con Ilundain, preparada por F. NIEDERMAYER, única que tenemos a mano. La cita corresponde en esta edición (ver nota 31) a la pág. 205.

este camino por considerar que tanto “el hambre de inmortalidad” como Dios mismo no son otra cosa que un producto de la fantasía humana, una mera idea mortal como el hombre.

Salvada alguna que otra variante, la tesis de Collado coincide en lo esencial con la de Manyà. En su estudio *Unamuno y Kierkegaard. La existencia religiosa* dice Collado que la existencia de Dios, que no es problema en Kierkegaard, lo es en Unamuno. Esto es así según Collado por dos razones:

- 1) Unamuno considera a Dios como una creación de la voluntad humana (Manyà decía de “la fantasía”).
- 2) La razón, antítesis de la vida, niega la realidad objetiva de una tal creación de la voluntad⁸².

De aquí surge el “agonismo unamuniano” —concluye Collado— y su duda en la real existencia de Dios, tesis agónica que Tornos suscribe íntegramente en su librito *Angst und Subjektivität in Unamunos Philosophie*⁸³.

Julián Marías y Pedro Laín Entralgo reconocen en Unamuno un deseo, “hambre de Dios”. Este deseo de Dios se desarrolla y corre paralelo con el deseo de inmortalidad que ambos autores valoran de un modo positivo en Unamuno, si bien, como ya se ha visto en el capítulo que hemos dedicado al “conato” de superación que Unamuno ve en todo ser, quedándose sólo en la superficie de tal deseo, sin ahondar en su naturaleza más íntima. Laín compara en lo que a Dios se refiere a Unamuno con Descartes: así como Descartes concibe a Dios como garante de su certeza en el conocimiento de las ideas claras y distintas, así concibe Unamuno según Laín a Dios como garantía, no de su lógica humana, pero sí del cumplimiento de su esperanza humana⁸⁴. Marías por su parte ve en el hambre unamuniana de Dios la garantía del hambre de inmortalidad⁸⁵.

Interpretando Marías la nivola unamuniana *Niebla* y el tema “ficción y realidad” que acertadamente ve en ella, descubre el sentido auténtico del lugar que Dios ocupa en la metafísica de Unamuno, al afirmar que es la falta de una base última y de un fundamento seguro para los seres *imaginarios*, y para el hombre con ellos, lo que lleva a Unamuno al pensamiento de Dios. Sólo que Julián Marías espera entonces que, una vez descubierta esta trabazón, una vez descubierto Dios, asegure Unamuno con firmeza indestructible todo el edificio de su ontología de un modo racional en el mismo. Pero Unamuno lo que fundamenta aquí en realidad es un nuevo hambre y una nueva búsqueda humana: la búsqueda ham-

⁸² J. A. COLLADO: *o. c.*, pág. 515.

⁸³ ANDRÉS TORNOS: *o. c.*, pág. 49.

⁸⁴ PEDRO LAÍN ENTRALGO: *La espera y la esperanza*, Madrid 1957, págs. 356-398.

⁸⁵ JULIÁN MARIÁS: *Miguel de Unamuno*, Madrid 1943, págs. 147 y 149.

briente de Dios como realidad apoyante del ser, realidad a la que está el hombre religado ontológica y dinámicamente, por cuanto su existencia toda se desenvuelve en torno a la búsqueda de ese fundamento óntico de ella. Y así resulta que en lugar de contentarse Unamuno con el descubrimiento de la fundamentación óntica del ser humano, como espera de él Marías, con la "aclaramiento de la clave que desentraña el problema humano", se lanza, descubierto este fundamento, a la búsqueda con renovada fuerza, para echar en tal fundamento raíces cada vez más profundas, continuando el sujeto humano considerándose como "nada" incluso después de tal descubrimiento, que no satisface su hambre de ser, sino que la fortifica aún más. Marías confiesa su desilusión ante esto, quizás por no comprenderlo en su esencia más íntima. Creemos que ni el planteamiento de Laín ni el planteamiento de Marías pueden llevar a una solución satisfactoria, pues Unamuno no busca *garantías* ni del cumplimiento de su esperanza, ni de la satisfacción de su hambre de ser; ni siquiera busca *explicaciones* metafísicas de tales ansias, aunque se detenga a hacer tales explicaciones para poderlas exponer a sus lectores y quizás también para despertarlas además en ellos, si es que aún no las han sentido. Lo que Unamuno busca no es conocimiento seguro, sino el pábulo que desencadene más y más el fuego de esa terrible hambre en cuya vivencia y en cuyo dinamismo se realiza día a día el ser humano.

Para Unamuno, como ya se ha visto, es Dios un descubrimiento del hombre en su autoconocimiento, al reconocer su "nada" propia y la existencia de una apoyadura de su ser, que vive en una dinámica búsqueda de tal apoyadura, para echar en ella raíces cada vez más profundas. Este descubrimiento que el sujeto humano individual hace en su propio ser es para Unamuno además el fundamento del amor y de la esperanza humana que inseparablemente va unida a todo auténtico amor de entrega al "otro". Lo que de ninguna manera significa un tal descubrimiento es un fortalecimiento de la existencia humana tan profundo, que se sienta ya satisfecha con ello y deje la búsqueda, de modo que pueda ya el sujeto humano vivir tranquilo sin más preocupaciones desde el momento en que se sabe apoyado por tal soporte. Por el contrario, este descubrimiento del soporte óntico de toda existencia humana en su dinamismo de búsqueda es una confirmación más de la "nada" del sujeto humano en sí, lo que Unamuno llama aquí —como también nuestros místicos— "insustancialidad", término que vamos a aclarar muy pronto. Y el efecto de tal descubrimiento no puede por ello ser otra cosa que una sacudida sentida con más intensidad que nunca, que lanza al sujeto a una búsqueda más ansiosa aún de la unión con la apoyadura de su ser y existir; "unión" y no "conocimiento" de la realidad que apoya su ser es lo que busca el hombre, de modo que la "vía iluminativa" desemboca necesariamente en la "unitiva", que no es quietud ni descanso, sino dinamismo de búsqueda.

Marías deduce de todo esto que la metafísica de Unamuno es “una metafísica rigurosamente frustrada”. Con ella queda además también frustrada su religiosidad, según Marías. Pero en verdad no hay tal frustración. Lo que hay aquí es una crítica del concepto aristotélico - tomista de *sustancia* y con ella también una crítica del concepto de *realidad* con el que parece operar Marías y que no es otro que el que, conscientes o no, traemos y llevamos todavía en nuestro lenguaje, tanto filosófico como de cada día. Y lo que surge de una tal crítica no es una frustración de la metafísica ni una negación de la religión, sino todo lo contrario: un profundísimo sentido metafísico de la religión como constitutivo óntico y dinámico del sujeto humano y de las cosas creadas todas, que no son para Unamuno ni *realidad* ni *sustancia*, sino *seres apoyados en otro*, en Dios.

Para Unamuno ninguna cosa creada —y por tanto, tampoco el hombre— puede ser realidad ni sustancia en el sentido aristotélico, ya que ninguna cosa creada es realidad autosuficiente en sí misma, ni independiente en su ser. Ni siquiera goza la creación, y con ella el hombre, de autosuficiencia “aptitudinal” en el sentido tomista. Lo creado no existe, sino *en, por, para, desde* el Creador. Es, como Unamuno lo llama, un *sueño* del mismo, dependiendo en cada instante en su ser de esa actividad de pensar y soñar que es el crear y sostener en la existencia lo creado en una continua creación, que realiza el Creador. La expresión ontológica de esta dependencia de todo ser y del hombre en especial respecto a la apoyadura óntica de su existencia es llamada muy acertadamente por Unamuno “religación” del ser creado y del hombre, que no pueden por ello ser entendidos ni como *realidades* ni como *seres en sí* (sustancias), sino como *seres en otro*, en el donador y conservador de los mismos, en Dios.

La religión así concebida como relación de dependencia de Dios (IV, 632) no depende del hombre, no es algo voluntario. Le viene impuesta y es la mejor definición del constitutivo de su ser. Religión significa aquí algo metafísico, ontológico, y es el *modo de ser* propio de los seres creados en cuanto tales. El hombre como ser consciente de esta dependencia es un ser religioso por naturaleza, lo que no quita, claro está, que existan hombres irreligiosos que se empeñan en negar tal dependencia o en bagatelizarla. “Hay quien vive del aire sin conocerlo” —dice Unamuno—. Y añade seguidamente:

Así vivimos de Dios y en Dios (IV, 583).

Es pues la religión una realidad ontológica; las religiones son manifestaciones en el tiempo de la conciencia que los individuos y los pueblos van tomando de esta verdad ontológica, que cristaliza en formas culturales, creencias, ritos; no porque tales individuos o pueblos hayan encontrado a Dios, sino porque, habiendo tomado conciencia de su dependencia radical, se han lanzado y viven en ininterrumpida búsqueda.

Por la religión se reconoce pues el hombre insuficiente y dependiente, sin que tenga que llegar a “tocar” a Dios, ni siquiera a “conocerlo”, aunque fuese sólo de un modo análogo. Esta es una de las notas de la religión tal como Unamuno la concibe, que Dios permanece siempre inaccesible en ella e inefable. El conocimiento de Dios tiene para Unamuno “poco o nada de racional”, ya que Dios es indefinible y querer definirlo no es otra cosa que quererlo encerrar en una idea, o sea, matarlo. Dios no cabe en los estrechos límites de nuestra pobre razón humana, de modo que en cuanto intenta ésta definirlo surge ante ella la nada (IV, 595). Por ello la razón más bien nos aleja que nos acerca a Dios, según Unamuno (IV, 594), y su actitud sincera en materia de religión, la única posible, es el reconocimiento de su impotencia, como ya vimos al hablar del conocimiento humano como Unamuno lo concibe. Esta es en realidad también la actitud de Tomás de Aquino, que en su doctrina sobre el conocimiento de Dios habla más de lo que Dios no es que de lo que Dios es, y llega a afirmar en su opúsculo *De Potentia*:

Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire⁸⁶.

En realidad hay pues más parecido entre la concepción unamuniana y la tomista de lo que a primera vista parece acerca del conocimiento de Dios. Sólo que muchos cultivadores de la Escolástica posterior creen saberlo todo acerca de Dios y haber definido, casi comprendido su naturaleza. Contra esta actitud es contra la que Unamuno se levanta cuando acusa a la Escolástica de excesivo racionalismo. Aquí hay que entender el que Unamuno coloque toda concepción religiosa en el reino de la fantasía y los mitos. No porque niegue realidad a Dios. Sino porque, al no poder ser definido ni conocido en absoluto por la razón humana, sólo resta la posibilidad de hablar del mismo en imágenes poéticas o míticas. Lo cual por otra parte tampoco significa que carezcan totalmente de valor, pues la fantasía está movida al crear tales imágenes y mitos por el elemento divino dinámico que actúa en el interior del hombre, de modo que la “creación” poética de las imágenes de Dios responde en cierto modo a una autocreación del mismo, siendo Dios quien se crea a sí mismo continuamente en nosotros (IV, 614).

Unamuno concede pues al deseo de Dios un cierto grado de conocimiento del mismo, de modo que puede decirse que según él Dios se revela al hombre en sus aspiraciones interiores y exigencias de ser que superan su marco propio y el de todo lo creado y finito. Este es el elemento positivo más característico de la “congoja” unamuniana, además de su sentido comunitario, que ya hemos estudiado: el saber descubrir en ella una di-

⁸⁶ *De Potentia*, 7, 5, ad 14.

rección, un sentido teleológico del dinamismo que en su interior entraña. De este modo descubre el sujeto humano por la “congoja” en lo más íntimo de su ser —o si preferimos, de su “nada”— “la huella de Dios”, no por medio de la razón, pero sí por la intuición vital del mismo en el deseo y hambre que de El siente, inquietud interior que constituye para Unamuno una auténtica revelación de Dios y la única vía posible para llegar, no a conocerlo, pero sí a confesarlo y a *sentirlo* incluso como se siente al amigo ausente, como siente el agua en su sed el caminante perdido por el desierto sin oasis.

La última y más profunda de las consecuencias que se desprenden de la “congoja” unamuniana es pues el descubrimiento de que el conato humano es algo superior al hombre mismo, superior incluso a su misma voluntad, algo por tanto que le viene dado a su ser, puesto en acción por una fuente extraña de donde brota y a la cual se dirige por necesidad interior y no por voluntad propia, a veces incluso contra ella. El ser es algo dado al hombre, no en plenitud, sino como un retoño plantado en su interior en necesidad de continuo crecimiento, como un hambre de posesión y donación o comunicación, como un vacío en movimiento hacia la plenitud. Esta es la dinámica de la creación toda en sus dolores de parto y la de esa “enfermedad” que constituye la conciencia humana según Unamuno: el movimiento dialéctico “de Dios a Dios”, o “religación” de la realidad humana, y de toda realidad creada, de todo ser “per participationem”, como también la llama Unamuno.

Cuanto hemos anticipado no es más que un resumen de las enseñanzas unamunianas acerca de Dios. Dado que tantos investigadores de la obra de Unamuno han concluido de su negación de las *pruebas* la negación de la *realidad* misma de Dios, tendremos que analizar todavía con cierta amplitud el camino hacia Dios que se muestra en la “congoja”. Y puesto que este camino “interno” y la misma terminología empleada por Unamuno pueden dar pie a la interpretación de todo él como de una serie de imágenes fantásticas que carecen de toda realidad, tendremos que estudiar también la objetividad, la realidad de un Dios así descubierto por vía interna y expresado en imágenes míticas. Al final volveremos a detenernos todavía más de cerca en el concepto unamuniano de “religión”. Vamos pues a desmembrar el análisis del resumen que hemos adelantado todavía en tres puntos referentes al problema de Dios en el pensamiento de Unamuno:

- 1) el camino del hombre a Dios
- 2) el problema de la “realidad” de Dios
- 3) la religión

1) *el camino del hombre a Dios*

Tanto en sus ensayos comprendidos en el volumen que lleva el título de *En torno al casticismo* como en su libro *Cómo se hace una novela* habla Unamuno de dos caminos del hombre hacia Dios:

- 1) La "vía externa", *per ea quae facta sunt*, que comprende las tradicionales "pruebas", y que Unamuno rechaza con las palabras de Juan de la Cruz:

Ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios... Todo lo que el entendimiento puede alcanzar antes le sirve de impedimento que de medio si a ello se quisiese asir (III, 76-77).

- 2) La "vía interna", el camino que Unamuno pone como propio de la Mística castellana y en que se convierte —como hiciera ya San Agustín— el autoconocimiento en principio de conocimiento divino. Unamuno resume este camino con las palabras de Hugo de San Víctor:

In intimis etiam seipsum transire (III, 77).

En el capítulo octavo de *Del sentimiento trágico de la vida* es donde Unamuno con más extensión trata la vía externa para criticarla fuertemente y negarle su valor probativo. Unamuno la trata a la luz de la doctrina de Schleiermacher acerca del sentimiento de dependencia.

Unamuno comienza su exposición de este capítulo octavo de *Del sentimiento trágico de la vida* hablando del "sentido de lo divino" antes de tratar de lo divino en sí, de la divinidad misma y de Dios, dando como fundamento de tal método el hecho —dice Unamuno— de que el hombre ha llegado a Dios por lo divino, no ha deducido lo divino de Dios (IV, 586). Este camino de lo divino a Dios ha sido andado según Unamuno por todos los hombres y todos los pueblos juntamente, pues, como hace notar, si ha habido un sentimiento auténticamente colectivo humano, este sentimiento es el de la divinidad (ibid.).

El sentimiento de la divinidad se manifiesta en efecto ya en los pueblos más primitivos. El hombre se siente dependiente de las fuerzas misteriosas que lo rodean, y al ir tomando conciencia del Universo cree que éste lo ve y lo siente a él del mismo modo también. Así cree el hombre primitivo que lo oye un ídolo o que lo persigue una nube, del mismo modo que un niño entabla diálogo con su muñeco y cree ser escuchado por él. En este estadio de religiosidad no es lo divino algo real, sino una mera proyección de la conciencia del hombre primitivo a lo distante (IV, 587). Este modo de religiosidad es característico según Unamuno también

del paganismo griego. La divinización general que en él se opera no es otra cosa que una humanización de todo.

El monoteísmo nace después, según Unamuno, de la idea monárquica. Una vez que la razón opera sobre este sentido religioso o de divinidad lo hace cristalizar en la idea, en el concepto, con el que se intenta darle expresión. Así pasa a convertirse el Dios sentido como divinidad o concebido como proyección de la conciencia humana a la lejanía, en Dios - Idea por obra de la filosofía. Esta idea de Dios no es para Unamuno más que una representación mental muerta del Dios muerto, concepto que Unamuno gusta de contraponer al Dios vivo que interviene en la historia, en la vida íntima de los hombres y de los pueblos.

Con la intervención de la filosofía en el sentimiento primitivo de la divinidad, se purifica ciertamente la concepción antropomórfica de los atributos divinos, de la finitud, de la relatividad, de la temporalidad; pero con ello queda también reducida la afirmación de Dios a una mera afirmación conceptual. El Dios lógico, racional, que de aquí resulta, el *ens summum*, el *primum movens*, el ser supremo de la filosofía teológica, el Dios a que se llega por las tres clásicas vías —*via negationis*, *via eminentiae*, *via causalitatis*— no es pues para Unamuno otra cosa que un concepto muerto (IV, 589). Y todos los argumentos clásicos, las diversas pruebas tradicionales, no conducen a otra cosa que a ese concepto, no probando tampoco otra cosa que la existencia de tal concepto y de ningún modo la de Dios mismo (ibid.).

Tres objeciones desarrolla Unamuno en su argumentación contra el valor de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios:

1) Como acabamos de ver, según Unamuno estas pruebas no conducen a otra cosa que a un concepto, a una hipótesis si queremos, como es, por ejemplo, la hipótesis del éter. Pero una hipótesis es en la concepción de Unamuno exactamente lo opuesto a un "tú" personal (IV, 594, 595, 600, etc.).

2) Las pruebas tradicionales muestran según Unamuno un Dios *necesario*, la misma necesidad lógica, incapaz por tanto de explicar lo contingente y temporal como es la historia, la vida. Este Dios es la razón y la lógica proyectada al infinito, teniendo que adolecer en grado infinito también de los defectos que Unamuno ve en estas potencias de la clasificación esquematizadora y estructuradora de toda realidad. De aquí la dificultad que la teología escolástica, que tomó de Aristóteles este Dios - Idea, hubo de encontrar en su afán por explicar con el mismo, por ejemplo, la concordia entre libertad humana y ley divina o previsión en su providencia de todas las cosas y de todo acontecer, o la conciliación en ese mismo Dios entre voluntad omnipotente y libre, y la necesidad lógica o metafísica, entre potencia de Dios absoluta y potencia ordenada (IV, 591).

3) Las pruebas racionales no pueden llegar a concebir más que un Dios quietista, sin vida, como quietista y falta de vida es la razón misma. El resultado por tanto que las pruebas alcanzan es un Dios muerto (IV, 592).

El Dios racional, concluye Unamuno de todas estas objeciones, se destruye necesariamente a sí mismo en nuestra razón (IV, 601). Y al Dios vivo y verdadero no se llega por el camino de la razón, que más bien nos aparta de El, sino por el camino del sufrimiento y del amor. Hay que amarlo y desearlo, dice Unamuno de este Dios vivo, aún sin conocerlo, incluso aunque jamás se llegue a conocer (IV, 594).

Por otra parte, el entendimiento humano no sólo ha querido llegar a Dios, sino que se ha atrevido incluso a intentar explicarlo en su naturaleza y atributos divinos, definiendo su esencia, con lo cual le dio muerte (IV, 595), concepción que nos recuerda la de Nietzsche, al menos en la interpretación que de ella nos da Heidegger⁸⁷. Contra este intento atrevido del racionalismo protesta enérgicamente Unamuno en su *Salmo segundo*, en que se hace referencia al Dios de los humildes de la primera epístola de San Pablo a los de Corinto:

*Lejos de mí el impio pensamiento
de tener la verdad aquí en la vida
pues sólo es tuyo
quien confiesa, Señor, no conocerte.
Lejos de mí el impio pensamiento
de enterrarte en la idea;
la impiedad de querer con raciocinios
demostrar tu existencia.*

Rechazada la "vía externa" no se cierra Unamuno todo camino ni cede en su búsqueda de Dios, como opina Manyà, por ejemplo, según vimos. A esta vía racional contraponen Unamuno la "vía interna" que él valora como propia de la Mística castellana. En el ensayo que dedica a ella en la colección *En torno al casticismo* dice Unamuno que "no parte la mística castellana de la Idea abstracta de lo Uno, ni tampoco directamente del mundo de las representaciones sensibles para elevarse a conocer *invisibilia Dei per ea quae facta sunt*", sino que, "arrancando del conocimiento introspectivo de sí mismos, cerrando los ojos a lo sensible y aún a lo inteligible", llegaban a "la esencia nuda y centro del alma", en que está Dios y donde se unían "en toques sustanciales" con "la Sabiduría y el Amor divinos" (III, 76-77). Y todo esto, según Unamuno, no perdiéndose en Dios, sino poseyéndolo. Para ello se requiere como condición previa no

⁸⁷ MARTÍN HEIDEGGER: *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, en su libro *Holzwege*, Francfort del Main, Vittorio Klostermann, 1950, págs. 193-247.

desear saber ni poseer nada de lo creado, según enseñara Juan de la Cruz (III, 79).

Este interior del hombre en que según Unamuno descubre la Mística castellana a Dios es llamado por Unamuno en su ensayo *Plenitud de plenitudes* "hondón" y "entrañas del espíritu", equiparándolo al conato humano de superación, que aquí se considera indiferentemente como deseo de ser y deseo de Dios (III, 500). En *Del sentimiento trágico de la vida* lo llama Unamuno también "fondo de nuestro fondo" y "entraña de nuestras entrañas", igualándolo asimismo al hambre humana de Dios, a quien en la "congoja" respiramos y aprendemos a amar (IV, 629).

El conocimiento de sí mismo por parte del sujeto humano es pues, como se ve, para Unamuno, apercepción de miseria y de plenitud, de temporalidad y de eternidad, de nada y de todo, de modo que en su ensayo *Adentro* puede afirmar que la conciencia de la propia nada y el impulso a la plenitud del ser son dos momentos paralelos de un mismo acto de toma de conciencia de sí mismo por parte del sujeto individual humano (III, 209). De este modo echa raíces la eternidad en el tiempo mismo y en la temporalidad. Unamuno llama por ello a la eternidad "sustancia del tiempo".

El contacto del espíritu interior con la materia, de la intimidad del hombre con el mundo de los sentidos y con las cosas todas que le rodean, tiene que llevar siempre al sentido de la angustia en la estrechez. Unamuno la compara al revolotear de un pájaro contra los barrotes de una estrecha jaula, comparación que usa también Amado Nervo cuando llama al espacio y al tiempo "barrotes"⁸⁸, comentando las palabras de *Las Moradas* de Teresa de Avila:

Esta cárcel y estos palos en que el alma está encerrada.

Y es que el hombre está abierto a lo ilimitado e infinito en su espíritu, de capacidad indefinida. Juan de la Cruz llama a esta "capacidad" del espíritu humano "profunda caverna", tan profunda como capaz es para el bien infinito, único que puede llenarla⁸⁹. También Teresa de Avila habla en el Libro IV de sus *Moradas* de la ilimitada capacidad de "ensanchamiento de nuestro interior", que ella compara con un pozo o recipiente de agua en que el agua mana de su propio interior, ensanchando al propio tiempo sus paredes, de modo que nunca puede llegar a rebosar⁹⁰. Esta abertura del hombre a lo ilimitado e infinito, que es a la vez capacidad o vacío sólo saciable por el bien infinito, por el ser en plenitud, único capaz de agotar la capacidad de ensanchamiento interior y el dinamismo ensanchador de su espíritu, constituye para Unamuno un auténtico testimonio

⁸⁸ XII, *Elevación*, LXI.

⁸⁹ *Llama*, canción III, n.º 18.

⁹⁰ *Moradas*, lib. IV, cap. III, n.º 9.

convinciente, el único posible además, de la existencia de Dios. Este testimonio se hace palpable sobre todo en la percepción por parte del sujeto individual humano de sus límites, de esa "nada" que lo sume en congojosa hambre de ser.

Después de criticar Unamuno en el capítulo octavo de *Del sentimiento trágico de la vida* las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, negándoles su valor probativo e intentando además hacer ver el absurdo que supone un Dios racional y lógico, se detiene a considerar el argumento, también tradicional, del consentimiento universal de todos los pueblos acerca de la existencia de Dios. Este argumento no es para Unamuno "racional" en el sentido en que lo interpretara Lamennais, que consideraba la razón como el elemento de unidad que actúa tras ese consentimiento universal, por ser potencia cognoscitiva común a todos los hombres, permanente e infalible⁹¹. Unamuno no admite esta infalibilidad por unanimidad racional, como tampoco admite el *aut omnibus credendum est aut nemini* de Lactantius. Para Unamuno no es tampoco el consentimiento universal la mejor prueba de algo como lo fue para Aristóteles, o para Plinio, que escribía: *nemo omnes, neminem omnes fefellerunt*⁹². Ni tampoco se trata aquí de un "argumento de autoridad" que hay que admitir siguiendo a Cicerón por el mero hecho de haberlo afirmado nuestros mayores, sin exigirles razón probativa alguna⁹³.

La unanimidad de los individuos y de los pueblos todos en aclamar a Dios no constituye para Unamuno una prueba racional en ninguno de los sentidos dichos. Hay sin embargo, algo en este consentimiento universal que Unamuno considera digno de tenerse en cuenta, y que incluso valora como una prueba "vital" de la existencia de Dios. Según Unamuno los pueblos y los individuos todos creen en Dios por el mismo motivo (IV, 593). Y este motivo no es otro que la *necesidad* interior de Dios que sienten individuos y pueblos, todos necesitados en lo más íntimo de su ser y existir de amor, de ser más, de plenitud de ser. Es pues el hambre de eternidad e infinitud lo que despierta esta creencia en todos los pueblos de todos los tiempos y regiones (IV, 605); es lo divino en nosotros, que aspira a Dios, intentando superar la miseria de nuestra nada, lo que se traduce en religiones y creencias; Dios en nosotros, que se hace hambrear y buscar por sus criaturas (IV, 602). Aquí sí que según Unamuno se hace visible la mano oculta de Dios.

Recapitulando el valor de las dos vías que había distinguido como intentos de llegar a Dios —la externa y la interna—, dice Unamuno que la idea de Dios a que arriba la vía externa, el Dios - Idea de la teodicea racional no es otra cosa que una mera hipótesis, como lo es la hipótesis

⁹¹ LAMENNAIS: *Essai sur l'indifférence*, VI, cap. 8.

⁹² *In Paneg. Traiani*, 62.

⁹³ "Maiores autem nostris etiam nulla ratione reddita credere" (*De natura deorum*, libr. III, caps. 2, 5 y 6).

del éter, por ejemplo. Ya vimos esta acusación. Una hipótesis no tiene más valor que el de su empleo como aclaración de ciertos fenómenos, ni otra duración que el tiempo que se tarde en descubrir otra hipótesis mejor. Tratándose de la hipótesis que es el Dios - Idea para Unamuno, esta hipótesis encierra además tantas dificultades, que lejos de servir para aclarar, lo que hace es complicar aún más el entendimiento del mundo, la historia, la vida, la existencia humana. Es por tanto una auténtica *petitio principii*.

Ahora bien, mientras el Dios - Idea es para Unamuno una mera hipótesis, y una hipótesis no del todo lograda, como pudiera serlo el éter para aclarar la difusión de la luz, hay realidades, como p. e. el aire, que, siendo invisibles, no son hipótesis, sino auténticas realidades que, aunque no vemos, *sentimos*. Esto es lo que ocurre con el aire, muy especialmente sobre todo en los momentos de su falta, en que *sentimos* su ausencia. El aire no nos explicará quizás adecuadamente la difusión de las ondas sonoras, pero indudablemente se dejará siempre sentir en su necesidad para la vida humana, y esto de un modo especialísimo en los momentos de su falta, de la asfixia, del *hambre* de aire. Del mismo modo —concluye Unamuno— ocurre con Dios, con el Dios vivo que descubrimos en la “congoja”, en el hambre que todos los hombres y todos los pueblos han sentido y seguirán siempre sintiendo del mismo. Incluso en el supuesto de que no nos aclarase el Universo, siempre sentirá el hombre la necesidad de Dios, pues el sentimiento trágico de la vida no es otra cosa en los individuos y en los pueblos que la asficia espiritual que el hombre siente por la necesidad que tiene de Dios; es pues el sentimiento de la necesidad de Dios, el *hambre* de Dios (IV, 595).

En las páginas que siguen a esta constatación nos resume todavía Unamuno su propia experiencia personal en el doble intento de búsqueda de Dios, contraponiendo una vez más ambos caminos, para hacernos ver el escepticismo a que lo condujo la vía racional y el encuentro a que por el contrario le llevó el sentimiento de su necesidad y hambre, precisamente por el dolor de la desesperación sentimental:

Mientras peregriné por los campos de la razón en busca de Dios, no pude encontrarle porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea, y fue entonces cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón sin que por eso me consolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, 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 más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos (IV, 595-596).

Este es el Dios verdadero, el Dios vivo que Unamuno contrapone al Dios - Idea, el que no es un producto de la razón, un concepto, una hipó-

tesis que la razón crea y después destruye, sino una realidad sentida en el deseo, que alienta además nuestra existencia y ese mismo deseo en ella. Este es el Dios que —según Unamuno— “está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros nos movemos y somos en El. Y está en nosotros por el hambre que de El tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer. Y es el Dios de los humildes, porque Dios escogió lo necio del mundo para avergonzar a los sabios, y lo flaco para avergonzar a los fuertes, según el Apóstol” (IV, 602).

No es por tanto Dios para Unamuno la garantía del hambre de inmortalidad o del cumplimiento de su esperanza humana, como quieren Julián Marías y Pedro Laín Entralgo, sino el objeto mismo de ese hambre y de esa esperanza, que no son de inmortalidad, sino de Dios, origen y meta de la existencia humana, que se mueve en la órbita descrita por una búsqueda que parte de El y termina también en el mismo. Este es el sentido del título que Unamuno ha dado muy acertadamente al capítulo octavo de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*: “De Dios a Dios”.

2) el problema de la “realidad” de Dios

¿Es el Dios encontrado por la vía interna, en el interior por tanto del espíritu humano, algo objetivo y distinto de ese espíritu, o se trata de una mera creación de la fantasía humana? Este es en último término el problema de la realidad de Dios en la concepción de Unamuno, como ya ha sido planteado por bastantes de los críticos de su obra para llegar al resultado de que Dios no goza en el pensamiento de Unamuno de más realidad que la que le da la subjetividad humana.

Para comprender mejor el planteamiento de este problema quisiéramos recordar aquí una controversia mantenida entre los filósofos alemanes Martín Buber y C. G. Jung. En el número correspondiente a febrero de 1952 de la revista mensual *Merkur* publicaba Martín Buber un discutido artículo que llevaba por título *Religion und modernes Denken*. En el número de mayo del mismo año aparecía una réplica de C. G. Jung y simultáneamente la respuesta también de Martín Buber a esta réplica de Jung. En la contestación de Martín Buber, que recoge de nuevo en el apéndice a su libro *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, publicado un año más tarde en Zurich, se resume el núcleo central de la controversia en estos términos:

El núcleo de la cuestión discutida es éste: ¿Es Dios un mero fenómeno psíquico o existe también independientemente y fuera de la *psyché* humana?... La pregunta puede ser también formulada de otro modo: ¿Corresponde aquello que el creyente llama *die göttliche Wirkung* (la acción de Dios) exclusivamente a la concepción interior del creyente, o se puede ver en esa *acción divina* alguna realidad supra- o metapsíquica, un ser que está más allá de la mera concepción humana?

En la opinión de Martín Buber la respuesta que Jung da a estas preguntas, cuando afirma categóricamente que esa *acción divina* no corresponde más que a una mera concepción del interior humano, del que “salta” tal “acción”, es totalmente ilegítima. Según Martín Buber esta respuesta de Jung rebasa el campo de su autoridad como psicólogo, pues no es al psicólogo a quien corresponde en la opinión del filósofo de la religión que era Martín Buber el declarar lo que hay y lo que no hay más allá de la psicología y de lo psíquico, ni tampoco qué influencias o fuerzas pueden existir fuera de los límites meramente psíquicos⁹⁴. En resumen: Según Martín Buber rebasa Jung los límites de su competencia como psicólogo al negar a Dios.

El problema que nos ocupa de la existencia real de Dios ha sido formulado por Unamuno casi en los mismos términos de Martín Buber. Y la primera respuesta que da a la cuestión de competencias para juzgar sobre tal problema es también la misma. Unamuno parte, como también después los dos filósofos alemanes, de la conciencia humana de una acción o influencia divina en el interior del hombre, para preguntarse si esa “conciencia” o concepción responde a una realidad ulterior *en sí*, si la acción de Dios es algo real independientemente de la toma de conciencia del hombre apercatado de ella, o es sola y exclusivamente esa apercepción, una realidad psíquica puramente humana, una mera creación de su fantasía (IV, 581 y 606). Puesto que el mundo visible es de suyo un “todo” y la razón —reducida por Unamuno según vimos— es una facultad analítica cuyo campo de acción es este “todo” que es el mundo, ni más ni menos, responde Unamuno que la razón no puede en modo alguno demostrar la existencia de algo que esté más allá de ese mundo, como tampoco puede negarlo sin rebasar sus límites propios. La razón no puede por tanto demostrar, según Unamuno, la existencia de Dios, y tampoco puede negarla (IV, 581). Si según Martín Buber la negación de Jung sobrepasa los límites de las ciencias psicológicas y psiquiátricas, del mismo modo en la concepción de Unamuno sobrepasa los límites de su competencia toda negación de Dios proveniente de la razón o de la ciencia, que en el campo de la religión nada tiene que decir. Como sobrepasaría igualmente tales límites el científico que en nombre de la razón y de la ciencia afirmase a Dios.

La conciencia humana de una acción o influencia de Dios en el interior humano origina también toda una serie de expresiones acerca de Dios, acerca de su ser y naturaleza. Jung afirma categóricamente que estas expresiones y concepciones de lo divino son meras “*menschliche Aussagen*”, meras concepciones humanas. En este punto está de acuerdo el pensamiento unamuniano con el de Jung. También según Unamuno todo cuanto

⁹⁴ MARTIN BUBER: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zurich 1953, pág. 158.

el hombre *dice* acerca de Dios es un mero “dicho humano” que no toca en absoluto a Dios mismo, ya que no se da un “conocimiento” humano de Dios. Sólo puede hablarse en realidad, según Unamuno, de una *ποίησις* humana sobre Dios, de una “mitología” en el más amplio significado de esta palabra. Entiéndase esto bien: no es que Dios mismo sea una mera creación de esa mitología poética, sino sólo cuanto el hombre “atribuye” como cualidad de su ser a Dios es puro atributo humano; no se trata pues ahora ya de la existencia real de Dios en sí, sino de las imágenes y atributos que el hombre concibe como divinos para poderse representar de algún modo al Dios desconocido.

Unamuno no va pues de la limitación de la ciencia a la admisión de la revelación pública, cosa que sería para él “comodidad” y una suerte de adormecimiento del hombre humana en su búsqueda. Lo cual tampoco significa un desprecio por parte de Unamuno de la Revelación, ya que en todo caso para él cada “doctrina” no es otra cosa que una “enseñanza” o ilustración del entendimiento y lo que el hombre busca en realidad no es una tal ilustración de su mente sino la unión con Dios en el Amor, cosa que según él no la da ni la revelación ni doctrina alguna. Si Unamuno se acoge alguna vez a la Revelación no es pues para “instruirse”, sino para entablar diálogo con Dios, que se ha hecho en ella un “tú” frente al hombre. Esta es la petición que Unamuno formula refiriéndose a la búsqueda de Jacob que nos narra el Génesis, cuando como Jacob pide Unamuno también a Dios que le revele su nombre (IV, 604). Se trata de una nueva contraposición del Dios racional, el de la metafísica aristotélica, y el Dios vivo que entra en comunicación y diálogo con el hombre en la oración, según se da en la “congoja”, en la que Dios se le revela al hombre en su interior creando en él la necesidad de acudir a la fuente de su ser y existir en clamorosa búsqueda.

Si cuanto el hombre dice de Dios es una creación poética, no por eso deja de significar algo real para Unamuno esa necesidad humana interior de hablar de Dios y concebirlo de algún modo. Así, aunque conviniendo en este punto con la doctrina de Jung, no se queda Unamuno en ella, sino que vuelve una vez más a preguntarse si esa necesidad que el hombre siente en su interior de hablar de Dios no responderá a algo suprahumano, trascendente, metafísico.

Para comprender esta nueva formulación de la cuestión, hay que recordar aquí de nuevo cuanto hemos dicho acerca del conocimiento humano en la concepción unamuniana; cómo él, después de reducir la razón y la ciencia —punto que aplicado a Dios no hace otra cosa que excluir el valor de toda afirmación como de toda negación racional de Dios, igual que ocurre en la postura de Martín Buber, negadora de toda respuesta científica a la cuestión de la realidad de Dios—, sostiene la existencia en el hombre de otras potencias cognoscitivas o intuitivas que nos llevan a

otro modo de contacto con la realidad trascendente, que no es el modo racional. Entre estas modalidades de entrar en contacto con la realidad desconocida por la razón enumera Unamuno el hambre, y "hambre de Dios" llama Unamuno a ese deseo del mismo que el ser humano siente en su interior con fuerza incontestable. ¿Puede concluirse de aquí que el Dios *hambreado* por el hombre es algo real en sí, o se trata de una mera realidad psíquica?

Nos encontramos en el núcleo del problema religioso unamuniano y de su concepción acerca del conocimiento humano de Dios. Y creemos poderlo resolver abiertamente con la afirmación de que Unamuno considera al Dios que descubre por esta vía como algo distinto de la subjetividad humana, real en sí, aunque desconocido; desconocido, pero hambreado. Este es el único modo de conocimiento posible que cabe al hombre respecto a Dios: el sentir hambre de El, como se siente hambre de aire en la asfixia. Pero hay que tener en cuenta que el hambre no lleva en la concepción unamuniana a la formulación de meras hipótesis —como es el caso en las concepciones racionales que surgen del intento científico de explicar el mundo y sus fenómenos— sino que supone un auténtico *contacto* con lo *desconocido* racionalmente, pero *vivido* existencialmente. La frase que antes hemos citado del ospúsculo *De Potentia* de Tomás de Aquino pudiera expresar mediante una pequeña modificación esta concepción de Unamuno en perfecta síntesis:

*Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum
'quaerere'.*

Bien es verdad que este vislumbramiento de Dios por parte de la conciencia humana no constituye un conocimiento en sentido adecuado. Dios no es alcanzado por él; ni es tampoco conocido siquiera analógicamente por la "analogía entis" y por tanto tampoco colocado en manera alguna dentro de una categoría de ser. Pero Unamuno cree poder con ello dar ya una respuesta a la cuestión que tenía planteada acerca de la realidad de Dios:

No conocemos a Dios, pero sabemos que existe.

O quizás mucho mejor, con los versos de Juan de la Cruz en su *Cántico espiritual*:

*¿A dónde te escondiste,
Amado, y me dexaste con gemido?
Como el ciervo huyste
Auiendome herido;
Salí tras ti clamando y eras ydo.*

.....

¡Ay quién podrá sanarme
 Acaba de entregarte ya de uero;
 No quieras embiarme
 De oy más ya mensajero
 Que no saben decirme lo que quiero.
 Y todos cuantos vagan
 De ti me uan mil gracias refiriendo,
 Y todos más me llagan,
 Y déxanme muriendo
 Vn no sé qué que quedan balbuziendo.

Se trata por tanto de la “marque de Dieu”, del “toque” o “herida” de Dios, que es lo que lanza al hombre a la búsqueda incansable del mismo, interminable por ser Dios inefable y habitar “un lugar inaccesible”. Con palabras que no recuerdan el lenguaje de Teresa de Avila escribe Unamuno en su ensayo *El secreto de la vida*:

Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres, y tanto más hondamente, cuanto más quiere a cada hombre; es decir, cuanto más hombre le haga. Y para plantarlo nos labra el alma con la afilada laya de la tribulación. Los poco atribulados tienen el secreto de su vida muy a flor de tierra, y corre riesgo de no prender bien en ella y no echar raíces, y por no haber echado raíces, no dar ni flores ni frutos (II, 831-832).

Del íntimo conflicto humano que brota de este *saber* a Dios, pero sin *conocerlo*, surge la necesidad de la *ποίησις* el hombre religioso, el creyente, o mejor, consciente de Dios, tiene que dar de alguna manera expresión a su vivencia y configurar o describir de algún modo con torpes palabras el objeto de su fe. No existiendo analogía alguna ni punto de referencia en que apoyar tal expresión, tiene el hombre que crearla auténticamente, valiéndose de un lenguaje inexacto, misterioso, pero expresivo, con la expresividad propia de los mitos. En este sentido iguala Unamuno los verbos *crear* y *creer*, y habla de *mitología* religiosa, lo que en modo alguno —repetimos— resta realidad a Dios mismo, sino a las concepciones humanas acerca de Dios, sus atributos y cualidades de su naturaleza.

Dios es por tanto para el hombre siempre un “quaerendum”, pero el fundamento de esta búsqueda es Dios mismo, que se hace buscar por el alma, como Unamuno repite tantas veces. Y así, incluso esta creación mítica del lenguaje humano al hablar de Dios tiene un cierto valor y responde, si bien en modo muy remoto, a la realidad misma del Dios desconocido e inefable con palabras humanas. Pues cuanto el hombre dice de Dios surge de las exigencias mismas del hambre que del mismo siente en su interior, de modo que tales expresiones van determinadas, no por la imaginación creadora del sujeto libre, como ocurre en cualquier creación

artística, sino por la misma calidad trófica del objeto hambreado, siendo así en realidad Dios mismo quien se hace crear por medio de nosotros, moviéndonos a crearlo a El, según dice Unamuno expresamente en *Del sentimiento trágico de la vida*:

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 El, es Dios el que se está creando de continuo en nosotros a sí mismo... El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza... no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza (IV, 614).

En el espacio que hemos dejado en puntos suspensivos cita Unamuno unas palabras de San Agustín que hemos dejado aparte para entender mejor primeramente la concepción misma unamuniana. Ahora podemos fijarnos en las palabras que Unamuno cita allí de San Agustín como indicación de la fuente de donde ha tomado estas ideas:

Te buscaré, Señor, invocándote, y te invocaré creyendo en Ti. Te invoca, Señor, mi fe, la fe que me diste⁹⁵.

Nos parece indudable la semejanza de la concepción de Unamuno con el pensamiento agustiniano en este punto, que hay que entender además en todo el contexto del continuo recurso de Unamuno a citas de San Agustín cuando trata de exponernos su concepción sobre la fe y el amor como participación de la vida divina en el interior del sujeto humano, que San Agustín explica como "participación" del hombre en la vida trinitaria divina por la gracia, de modo que se dan en su interior las mismas "procesiones divinas" en el conocimiento y amor de las virtudes *teológicas* de fe y caridad. Unamuno no llega a ser tan explícito, pero sus concepciones tienen mucho de agustiniano —repetimos—. Por limitarse nuestro estudio sólo al problema del conocimiento humano de Dios y a la "realidad" que Unamuno atribuye a ese objeto hambreado por el sujeto humano, bástenos terminar estas consideraciones con las palabras agustinianas que también cita Unamuno y que constituyen un bello resumen de cuanto hemos dicho hasta aquí:

Pues que me buscas, es que me encontraste⁹⁶.

Estas palabras explican en efecto el sentido cómo Dios está realmente presente en el interior de cada hombre que siente el hambre de El; y lo está, como Unamuno dice expresamente, "como hambre que de El tenemos, haciéndose apetecer" (IV, 602).

⁹⁵ *Confesiones*, libr. I, cap. 1.º

⁹⁶ *Ibid.* (citado por Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, IV, 593).

3) *la religión*

El autoconocimiento como camino que conduce al conocimiento de Dios no es en el pensamiento de Unamuno una conciencia de culpabilidad o pecado, que hace que el sujeto se descubra a sí mismo *ante* Dios, como pensaba Kierkegaard. La subjetividad humana tal como Unamuno la concibe se descubre a sí misma en dependencia, no moral, sino ontológica; aunque de esta dependencia ontológica haya que desprender después sus consecuencias morales, cívicas, políticas, etc. Lo que Unamuno llama *religión* no es en todo caso esa serie de consecuencias éticas, sino la dependencia misma ontológica del ser humano respecto al principio donante de su ser y existir. En el capítulo décimo de *Del sentimiento trágico de la vida* ha definido Unamuno la religión con estas palabras:

Y a la relación con Dios, a la unión más o menos íntima con El, es a lo que llamamos religión (IV, 632).

El que esta relación con Dios de que aquí se habla es un nexo de dependencia ontológica, no meramente moral, se desprende de todo el contexto de estas palabras, que en parte ya hemos analizado, y al que aún tendremos que volver. Unamuno señala además en la frase que sigue —que no es una mera aposición, según tendremos también que ver en su lugar— una dimensión existencial de la religión, que tiene sus grados de intensidad y consiste en la mayor o menor conciencia que el sujeto individual llegue a adquirir de su dependencia ontológica respecto a Dios, y de las consecuencias prácticas mismas que sepa desprender de ella. A este respecto habla Unamuno repetidas veces en este mismo capítulo de la conciencia de dependencia de Dios, como toma de conciencia religiosa (IV, 633), y de la necesidad interior que el hombre tiene de unirse en su vida más y más a ese principio o apoyadura óntica de su ser, anegándose en El, si bien sin perderse, sin destruir su propio “yo” (IV, 633-634).

Antes, en el capítulo séptimo de la misma obra *Del sentimiento trágico de la vida*, había escrito Unamuno acerca de la crítica de Darwin hecha por Schopenhauer:

Para un voluntarista como Schopenhauer, en efecto, en teoría tan sana y cautelosamente empírica y racional como la de Darwin, quedaba fuera de cuenta el íntimo resorte, el motivo esencial de la evolución (IV, 579).

Unamuno nos declara con estas palabras la insatisfacción que también a él le produce el análisis puramente empírico de una realidad que para él tiene que radicar en algo mucho más profundo, que toque el ser mismo de esas especies que evolucionan y no se quede en el mero análisis de la evolución y sus condicionamientos puramente exteriores. En este sentido de

búsqueda de raíces más profundas en el fenómeno descubierto por Darwin, y siguiendo a Schopenhauer, se pregunta todavía Unamuno a renglón seguido:

Porque, ¿cuál es, en efecto, la fuerza oculta, el último agente del perpetuarse los organismos y pugnar por persistir y propagarse? La selección, la adaptación, la herencia, no son sino condiciones externas (ibid.).

Al intentar dar respuesta a esta pregunta nos explica Unamuno su concepción ontológica y dinámica del fenómeno religión, yendo mucho más allá del mismo Schopenhauer, que en su crítica de Darwin se queda después en el mismo circuito cerrado de éste, al poner esa *fuerza oculta* y *último agente* de la dinámica interna que lleva a los organismos a su perpetuación y propagación, en la "voluntad". Contra esta sentencia de Schopenhauer protesta Unamuno aquí haciendo ver que en esa *fuerza íntima* no se trata en realidad de otra cosa que del elemento divino que actúa en el interior humano, única fuente de su ser y del dinamismo interior en que este ser se debate en busca de plenitud:

A esta fuerza íntima, esencial —escribe Unamuno—, se ha llamado voluntad, por suponer nosotros que sea en los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos. Y esta fuerza —añade todavía Unamuno— cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo que en nosotros obra... (ibid.).

El ser humano existe y desenvuelve su dinamismo interior *en* Dios, no "ante el tribunal de Dios", como quería Kierkegaard. Dios es para Unamuno origen del ser y del existir, del desear y del obrar humanos, todo lo cual ha sido magníficamente condensado por Unamuno en un término de propio cuño, por el cual hace el verbo existir transitivo y pone como sujeto agente del mismo a Dios y como término directo al hombre. Dice en este sentido Unamuno que Dios "no existe", sino que "nos existe" y alimenta esa existencia que nos da "existiéndonos" (IV, 596). Este término de propia creación o de uso especial por Unamuno, que es el verbo "existir" en calidad de verbo transitivo, es la mejor expresión del sentido que la palabra *religión* tiene en Unamuno, como constatación del resultado de ese "existirnos" Dios a los hombres, como visión del mismo fenómeno desde la perspectiva del hombre. Esta perspectiva constata una realidad óptica y mueve a un dinamismo consecuente con tal realidad y que se traduce en el deseo de unión con Dios, activamente consentido por el hombre, que se deja así enrollar conscientemente en esa fuerza que lo trae y lo lleva y lo estruja en su existencia, y que para Unamuno, como acabamos de ver, es Dios.

Religión es pues para Unamuno en primer lugar la constatación de la realidad óntica de que el ser no es algo propio del hombre, sino que le viene dado por ese principio creador que "lo existe". En segundo lugar es también la *religión* la conciencia que el hombre toma de esta realidad óntica y el dinamismo en que se traduce, dinamismo que no es tampoco algo propio del hombre, sino donación de Dios, si bien el hombre consiente con él y no tiende a Dios de un modo meramente ciego, como ocurre en los demás seres de la creación en su tendencia inconsciente a la plenitud, en los "dolores de parto" que con San Pablo ve Unamuno en ella. También los demás seres de la creación están por tanto religados a Dios, por cuanto es Dios el donador de su ser, quien los "existe", aunque la *religión* no es en ellos diálogo, como lo es en el hombre. Unamuno gusta de citar a San Pablo en la exposición de toda esta concepción sobre la *religión* que otro filósofo español, Xavier Zubiri, ha sabido exponer con mucha más profundidad y claridad aún que Unamuno⁹⁷. Sobre todo gusta Unamuno de condensar esta realidad religiosa del hombre en las afirmaciones que hace San Pablo cuando dice que en Dios "nos movemos y somos" todos (IV, 596, 602, etc.).

Este "existirnos" Dios es esclarecido además por Unamuno mediante una metáfora frecuente en nuestro siglo de oro, sobre todo en Calderón, que ve la existencia humana como un "sueño" de Dios. Con citas de la obra de Kierkegaard *Afslutende uvidenskabelig Efterskrift* resume Unamuno el significado de esta metáfora en el siguiente enunciado metafísico:

Dios no piensa, crea; no existe, es eterno (IV, 584).

Y completa seguidamente este pensamiento con otra cita, ahora de *Ai giovani d'Italia*, de Mazzoni, que dice:

Dios es grande porque piensa obrando (ibid.).

Esta concepción, en realidad la misma de la filosofía tradicional acerca de la creación de Dios por su *ciencia* y voluntad adjunta, que comunica el ser a las concepciones de aquella ciencia divina, es declarada por Unamuno de un modo más explícito en las palabras que siguen a estas citas que acabamos de recoger. Dice allí todavía Unamuno:

Porque en El (en Dios) pensar es crear y hacer existir aquello que piensa existente con sólo pensarlo, y es lo imposible lo impensable por Dios. ¿No se dice en la Escritura que Dios crea con su palabra, es decir, con su pensamiento, y que por éste, por su Verbo, se hizo cuanto existe? (IV, 584).

⁹⁷ Ver XAVIER ZUBIRI: *En torno al problema de Dios*, Revista de Occidente (1935), recogido en su obra *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1942; *Introducción al problema de Dios*, ensayo agregado a la 5.ª edición española de la obra citada (Madrid 1963).

Este pensar creador de Dios es lo que es llamado por Unamuno tanto en sus *Soliloquios y conversaciones*, como en *Plenitud de plenitudes*, como también en sus novelas *Niebla* y *San Manuel Bueno, mártir*, con el nombre metafórico de "sueño".

Unamuno compara en las obras dichas el pensamiento de Calderón, que considera la vida humana como un sueño, con el *ομιᾶς ὄναρ ἀνθρώπου* de Píndaro⁹⁸ y el "We are such stuff as dreams are made of" de Shakespeare⁹⁹, y considera estas últimas palabras como la mejor expresión de su analogía, ya que —comenta Unamuno— este último, al considerar no ya nuestra vida sólo sino nuestro mismo ser como hecho de la madera de los sueños, toca el fundamento más profundo de nuestra existencia y no sólo el humano actuar.

Como ya había hecho notar Julián Marías en su libro tantas veces citado y repite de nuevo con mayor abundancia de datos R. M. K. van der Grijp en su artículo *Ensueños. Un motivo en el pensamiento de Unamuno*, es el hombre en la concepción unamuniana de su relación a Dios, lo que un personaje de novela es en relación al autor de la misma¹⁰⁰. Unamuno ha expuesto esta comparación con toda claridad en su "nivola" *Niebla*. Su protagonista, Augusto Pérez, visita al autor del relato, Miguel de Unamuno, para elevar protesta contra el rumbo que va tomando su acción, consciente del valor de su existencia como pensada, soñada, por él en calidad de autor de la obra. En el diálogo que entonces se establece entre autor y personaje hace ver Augusto a Unamuno que también él no es otra cosa que un sueño de Dios, quien un día podría dejar de soñarle, con lo que quedaría terminada su existencia. Dentro de este contexto llega Unamuno a llamarse a sí mismo "dios" de sus personajes novelescos o "nivolescos" (II, 950).

Aquí es donde radica esa falta de sustantividad que Unamuno ve en la subjetividad humana, según ya hemos estudiado. Tal falta de sustantividad es consecuencia de la dependencia ontológica del sujeto humano respecto a Dios. De aquí que la intra - historia humana sea —aspecto positivo de tal dependencia— una manifestación en el tiempo del pensamiento o sueño creador de Dios, como dice Unamuno en su poema *El Cristo de Velázquez*¹⁰¹ y en el prólogo a su novela *San Manuel Bueno, mártir*, y lleva a Don Quijote a formular en *La vida de Don Quijote y Sancho co-*

⁹⁸ Pythia, VIII, 135-136 (*Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig 1955, página 105).

⁹⁹ *The Tempest*, IV, i, 155-156 (*Obras de Shakespeare*, Edición de Oxford 1947, pág. 1154).

¹⁰⁰ R. M. K. VAN DER GRIJP: *Ensueños. Un motivo en el pensamiento de Unamuno*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 13 (1963) págs. 75-93.

¹⁰¹ 1, XXXIV.

mentada aquella súplica que resume en síntesis la única actitud posible en el hombre frente a tal realidad:

Suéñanos, Dios de nuestro sueño.

En *Del sentimiento trágico de la vida* se llama por este motivo a Dios repetidas veces "conciencia del Universo", lo que no creemos que pueda ser interpretado como panteísmo si se considera este contexto y la frecuente protesta que Unamuno levanta contra el panteísmo, donde ve una especie camuflada de ateísmo.

En la toma de conciencia de sí mismo se apercata cada individuo humano de esa revelación de Dios que es su propia historia íntima, en el curso de la cual Dios muestra a cada sujeto su propio camino, lo que Unamuno llama "la senda del Señor" (IV, 615-616). Las consecuencias éticas que de aquí se desprenden serán estudiadas con mayor amplitud en el capítulo próximo. Pero ya aquí podemos adelantar que la ética humana consiste para Unamuno, como para San Agustín, en la *fidelidad* de cada sujeto individual a la idea que Dios tiene de él, idea que se le manifiesta en su vida, en su intra-historia. El *verum facere seipsum* de San Agustín encuentra bella expresión en la obra unamuniana *Cómo se hace una novela* en que Unamuno condensa este imperativo ético en la frase:

Mi papel es mi verdad.

Dios se revela así en el hombre y el hombre se realiza en Dios, dándose una íntima correlación entre ambos (IV, 596), correlación que en *Cómo se hace una novela* compara Unamuno con un espejo en que el sujeto humano puede mirarse a sí mismo para reconocerse y *re-crearse* (IV, 941), juego de palabras que retrata perfectamente esa fidelidad a sí mismo que el hombre tiene que observar en su actuar, en su proyecto humano, fidelidad a sí mismo que es en último término fidelidad a Dios.

Nada y todo perfilan en esta correlación la plenitud del hombre (IV, 603) y liberan a Dios del "sufrimiento" que en su actuar dentro de cada subjetividad humana le impone la materia (IV, 625). El "sufrimiento" como atributo de Dios no debe ser interpretado en modo alguno como imperfección de Dios, irreconciliable con su plenitud de ser, sino sólo como efecto de su *amor* y *compromiso* con el hombre, preso de la materia. En realidad es el sufrir humano el que en último término es considerado aquí como sufrimiento divino, por cuanto el elemento que lanza al hombre al deseo incontenible de superación de sus limitaciones es un elemento divino que actúa en su interior. En este sentido incluye Unamuno también a Dios en lo que él llama la "congoja religiosa" (IV, 626), donde alcanza su máxima expresión esa *compañía* que crea la "congoja" haciendo de los sujetos todos conscientes de ella una auténtica *comunidad* humana en Dios y con Dios.

Es pues en la "congoja religiosa" donde se pone de manifiesto que Dios es padre bondadoso que se preocupa por el sufrimiento de sus hijos (IV, 628), dando fundamento y pábulo a la esperanza, al amor, al consuelo y a la eternidad que en tal "congoja" se revelan juntamente con la belleza, que es lo divino en todas las cosas (IV, 621-622).

CAPÍTULO IV.—CONSECUENCIAS ÉTICAS Y ESTÉTICAS

Basándose en citas del capítulo undécimo de *Del sentimiento trágico de la vida*, en que Unamuno trata "el problema práctico", muestra Pedro Laín Entralgo en su libro *Teoría y realidad del otro* dos mandamientos que él considera los fundamentales de la ética unamuniana:

- 1) despertar la conciencia de nuestros prójimos
- 2) la voluntad de hacerse insustituible en la sociedad¹⁰².

Ambos puntos han sido tratados ya siquiera de pasada en este trabajo. El primero, al hablar de la "misión socrática" de Miguel de Unamuno, dando un sentido a su producción literaria; el segundo, vedadamente al menos, al hablar del amor.

Unamuno insiste a través de toda su obra en ambos principios éticos. Del segundo de los dos se ocupa de un modo especial en el citado capítulo once de *Del sentimiento trágico de la vida*, al comentar las palabras del Obermann de Sennancour:

L'homme est périssaable; il se peut; mais, périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice¹⁰³.

La *resistencia* que se opone aquí a la nada es sobre todo un cumplimiento tal del deber y del quehacer humanos, que tras la muerte de un sujeto que se haya comportado así tenga toda la sociedad en que él vivió que exclamar: 'este hombre no debió morir'.

A pesar de su repetición a través de la obra unamuniana, estos dos mandamientos éticos no agotan ni mucho menos todo el contenido ético del pensamiento de Unamuno. Más bien nos atreveríamos a decir que son sólo el punto de partida y una como solución de emergencia en caso de escepticismo agónico, de modo que también en éste exista al menos una fuente de fuerza vital que lance al hombre a la acción. Esta fuerza vital es necesaria sobre todo si se tiene en cuenta la necesidad de que todo sujeto humano pase por esa "noche oscura" que constituye la primera

¹⁰² PEDRO LAÍN ENTRALGO: *Teoría y realidad del otro*, tomo 1.º, Madrid, Revista de Occidente, 1961, pág. 149.

¹⁰³ Letre XC.

apercepción de la propia subjetividad y si se tiene en cuenta además que la etapa positiva a que conduce después la vivencia de la “congoja” no constituye una certeza racional y científica, capaz de dar seguridad a todo hombre en su existencia práctica. Para ambas situaciones existe en el pensamiento unamuniano una fuente de acción vital que se desarrolla al menos en una *resistencia* o protesta capaz de dar sentido a una existencia humana en sociedad y unión de esfuerzos con sus semejantes.

Pero más allá de estos principios, allí donde la vivencia de la “congoja” llega a una madurez y a una consecuente superación de ese racionalismo que destruiría cuanto no está basado sobre el dato científico evidente, surgen nuevos principios éticos y de acción mucho más valiosos y profundos que los dos señalados por Laín Entralgo. Estos principios han de ayudarnos todavía a comprender otras consecuencias de la “congoja” de valor práctico, que juegan un importante papel en la actitud cívica y política del sujeto individual e incluso en la vivencia de lo bello, ya que la estética unamuniana no es más que un corolario de su ética.

Para quien haya leído las páginas que anteceden no es difícil darse cuenta de que el principio antropológico de dimensiones éticas más importante que Unamuno descubre en la vivencia de la “congoja” es que el hombre, cada sujeto humano, es un *fin en sí mismo* y no un medio, de modo que el tratar a un hombre como mero medio o sacrificarlo a la idea que es la Humanidad constituiría —constituye— para Unamuno el más grave pecado de “lesa humanidad”.

Otro principio ético que pone de manifiesto la vivencia de la “congoja” es que el hombre existe *por* y *en* Dios, religado sustancialmente a El en cuanto principio de su ser, obrar y esperar. Y que la realización de su ser está además también ligada a la suerte del Universo todo, especialmente a los demás hombres, no pudiendo darse personalidad alguna aislada, solitaria.

Estos dos nuevos principios que acabamos de entresacar de las consideraciones que hemos ido haciendo a través de todo este estudio, postulan, en lo que se refiere al actuar humano, la entrega a los semejantes por el amor y la fidelidad a sí mismo y al Dios que apoya esa subjetividad en el cumplimiento de una misión concreta por la que el hombre se enraíza más y más en Dios y en la comunidad que en El constituyen los hombres todos y todas las cosas. En realidad es esta actitud la síntesis más acabada que pudiéramos formular a la hora de resumir las consecuencias prácticas —éticas, cívicas o políticas— que se desprenden de la “congoja” unamuniana: la necesidad de que cada sujeto humano, sin dejar de ser un *fin en sí mismo*, sin convertirse jamás en puro medio, sepa desarrollar su personalidad en fidelidad a la misión propia que le corresponde realizar en sociedad, tal como se le revela en su interior y en armonía con el conjunto de los demás hombres; lo que no significa en modo alguno *conformismo* con formas políticas determinadas o con estructuras sociales

y económicas vigentes, sino fidelidad —precisamente por encima de ellas, y muchas veces en lucha abierta con las mismas— al valor humano irremplazable que constituye cada sujeto, cada “yo” en su autorrealización auténticamente humana. Es así, y sólo así, como según Unamuno echa raíces el hombre en Dios y se solidariza de verdad con sus semejantes y con el Universo todo.

No sólo en la actitud personal subjetiva. También en la consideración de las jerarquías de gobierno tiene sus consecuencias políticas prácticas la vivencia de la “congoja”. Ningún conductor de pueblos puede ignorar según Unamuno el carácter de único e irrepetible como valor de cada sujeto humano, de modo que sea consciente de la necesidad de ordenar a ese sujeto, a ese “hombre de carne y hueso” la civilización, la política y todo acto de vida pública, y no al revés (IV, 469). El hombre individual concreto es pues el fin al que ha de dirigirse todo acto de autoridad, no debiendo ésta usarlo jamás como instrumento de sus éxitos o de su provecho personalista (IV, 473).

Unamuno exige por ello además que el gobernante atienda en lo posible al hombre todo y no sola y exclusivamente a sus necesidades materiales, que fácilmente pueden acabar por someter al individuo a una esclavitud inconsciente —la de la pura felicidad de consumo, dirigido por una producción que en lugar de responder a sus necesidades reales objetivas, planea según leyes económicas de lucro— y que además tenga clara conciencia del “valor” de cada hombre; en esta conciencia del valor de cada hombre entra también su dimensión espiritual y su búsqueda insaciable de ser incluso por encima de los límites de la materia y del tiempo. A este respecto escribe Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*:

Y el que, pretendiendo dirigir a sus semejantes, dice y proclama que le tienen sin cuidado las cosas de tejas arriba, no merece dirigirlos. Sin que esto quiera decir, claro está, que haya de pedirse solución alguna determinada... Por lo que a mí hace, jamás me entregaré de buen grado, y otorgándole mi confianza, a conductor alguno de pueblos que no esté penetrado de que, al conducir un pueblo, conduce hombres, hombres de carne y hueso, hombres que nacen, sufren, y, aunque no quieran morir, mueren; hombres que son fines en sí mismos, no sólo medios; hombres que han de ser lo que son y no otros; hombres, en fin, que buscan eso que llamamos la felicidad. Es inhumano, por ejemplo, sacrificar una generación de hombres a la generación que le sigue cuando no se tiene sentimiento del destino de los sacrificados. No de su memoria, no de sus nombres, sino de ellos mismos (IV, 473).

También en su ensayo *La vida es sueño* expone Unamuno las consecuencias prácticas sociales y políticas que se desprenden de la relación que él considera necesaria entre individuo y civilización o progreso, haciendo ver también allí que el fin de la civilización es el hombre, cada

hombre, al que debe servir sobre todo liberándolo del peso y limitaciones que le impone la materia, para que pueda, una vez liberado de ella, descubrir las entrañas del espíritu y los deseos incontenibles que en ellas yacen, su necesidad eterna (III, 203). No puede por tanto tratarse en ella de un organismo bien trabado y mecanizado que en el ruido de sus aparatos técnicos y en la fiebre de producción manipulada por quienes gozan de sus frutos económicos ahogue las voces del interior del espíritu humano (III, 201). Por el contrario, es función de todo auténtico progreso el facilitar la dedicación humana a las exigencias de esa necesidad interior y a su estudio, consideración y contemplación, según expone ampliamente Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* (IV, 672 a 675).

En íntima analogía con el papel que ve en el gobernante, y dentro de esta funcionalidad del progreso y la civilización, interpreta también Unamuno el sentido de toda profesión o trabajo humano. También éste ha de ser dirigido a la ayuda a nuestros semejantes para que, liberados de la materia, puedan entregarse a la actividad del espíritu y la contemplación de lo eterno. Unamuno ilustra su doctrina con el ejemplo de una profesión concreta, la de zapatero. El hombre que trabaja en ella debe hacerlo de tal forma, que logre que no sea la preocupación por los pies lo que impida a sus clientes volar a la contemplación de más altas verdades (ibid.).

Como fuente de toda profesionalidad y de todo ordenamiento ético, social o político, señala Unamuno esa comunidad que los sujetos todos humanos constituyen en la congoja con Dios, en ese sentido que Unamuno da a la religión. El hombre, al descubrirse en su propia subjetividad por la vivencia de la "congoja" como religado a Dios en su ser y actuar, debe escuchar su voz, que le habla en el interior más íntimo de su conciencia, trazándole un plan creador, al que debe ajustar su vida para realizarse a sí mismo en sentido pleno. Al ajustarse a este plan individual propio, se eslabona además el individuo en el plan universal del todo. Sólo entonces colabora cada individuo en el conjunto del todo, y en armonía con los demás hombres, en la realización de un programa colectivo, realizándose al propio tiempo a sí mismo en su verdad, en el papel que en este plan colectivo le ha sido señalado por su "soñador" y "soñador" del todo.

La armonía que así se establece —una armonía sobre todo humana, en que todos los sujetos humanos colaboran en pro de todos y cada uno de los hombres— constituye para Unamuno la máxima belleza, una belleza que es como una revelación exterior de Dios en el Universo y en su armonía. El amor es así testimonio de la presencia de Dios entre los hombres y hace visible en el mundo el mensaje del mismo.

Para Unamuno es pues la estética, como para Luis de León, el orden y armonía del cosmos en Dios, que entraña ante todo y sobre todo la armónica trabazón de los diversos elementos que lo integran entre sí, ya que sólo entonces puede decirse que cada alma individual está "bien concertada" con Dios y con sus prójimos, según el texto de Fray Luis que

Unamuno recoge en *De mística y Humanismo* (III, 89) y que ya hemos citado al hablar del *amor como entrega*.

Si en la concepción romana era la *religión* una parte integrante de la *justicia*, la que regulaba las relaciones entre los hombres y los dioses, de modo que Cicerón la definía como *iustitia apud deos*, significando aquí la palabra *justicia* el *suum cuique tribuere* que entonces la definía, el dar a cada uno lo suyo —también a Dios, “lo que es de Dios”—; para Unamuno tiene la religión más bien un sentido ontológico, según ya vimos en su lugar correspondiente a la que responde una dimensión ética en el quehacer humano de cada sujeto individual. Y es que esta dependencia ontológica del hombre respecto a Dios no lo es del hombre abstracto, de la Humanidad, sino de cada individuo concreto, de cada hombre “de carne y hueso”, que depende de Dios en su ser y existir. De aquí que para Unamuno la *religión ontológica* del ser humano tenga necesariamente que traducirse muy pronto también en *ética*; pero naturalmente en una ética muy personal —con la dimensión social que ya hemos visto— y muy radicada en lo óntico individual, de modo que aquí la palabra *fidelidad* a la *misión* o *vocación* marcada por Dios a cada hombre denota lo mismo una realidad ética que una realidad ontológica, por cuanto esa misión o vocación es el fundamento del ser humano, que se hace a sí mismo precisamente en el cumplimiento de ese “papel” que es también su “verdad”. Esta radicación de la ética en lo ontológico es lo que expresan las palabras de la *Vida de Don Quijote y Sancho comentada*, por las que se considera —según ya hemos visto— a cada hombre como la manifestación en el tiempo y en el espacio de la eterna idea que Dios tiene de él. La relación entre ética y ontología es tan estrecha aquí que incluso queda excluida otra verdad que la definida por Dios para cada hombre concreto, de modo que en esta misma obra llega a afirmar Unamuno que si el hombre se aparta de ella no puede ir a otro lugar que a lo único que fuera de Dios existe: a la nada. Ya hemos comentado también este texto.

La heterogeneidad del papel humano, de la verdad que le toca realizar en su existencia, que le viene señalada a cada individuo por Dios y se le revela en esa línea que describe su existencia misma, postula un cierto proceso de *purificación* del “yo” subjetivo individual, por el que ha de adaptarse cada vez más a su verdad, haciéndose fiel espejo de ella, e identificarse cada vez mejor con su papel. Esta identificación con su papel es, sin embargo, al propio tiempo para Unamuno el acierto en la orientación de ese empuje o conato que el sujeto humano siente en su interior como ansia incontenible de Dios, en quien cada sujeto se va enraizando más y más a medida que va desplegando su personalidad y realizándose como enviado del mismo por el cumplimiento de un papel que es siempre entrega al prójimo y realización por tanto de la donación por el amor. Es precisamente entonces, mediante el cumplimiento de este programa en el tiempo, como el individuo humano echa raíces en la eternidad infinita sin

perderse a sí mismo, sin anegar su subjetividad individual, su "yo", en el todo, sino integrándolo armónicamente en la marcha de la Historia, en el progreso del Universo todo en su caminar hacia la plenitud por la que siente "dolores de parto", ese dolor que lo abarca todo, inundándolo todo de la presencia divina: la "congoja".

ANTONIO GÓMEZ-MORIANA