

LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DE MIGUEL DE UNAMUNO: LA CONCIENCIA Y EL SENTIMIENTO TRAGICO DE LA VIDA

“A principios de 1886 —según Armando F. Zubizarreta¹— a los veintidós años, don Miguel de Unamuno escribe un trabajo filosófico titulado *Filosofía Lógica*”. En esta obra, descubierta hacia 1958 por el profesor Zubizarreta, enuncia Unamuno, por vez primera, el “primado existencial de la conciencia”, según expresión de Charles Moeller². Copiamos el texto en el que Unamuno alude a lo que entiende por conciencia:

Llamo Conciencia al conjunto de los hechos y las ideas, los hechos relacionados a las ideas y éstas relacionados a los hechos, es decir al conjunto de todo lo conocido.

Viene a ser en cierto modo la Idea de Hegel, pero la Conciencia no es algo distinto del conjunto de hechos e ideas.

En mi tecnicismo Conciencia significa Universo, universo real e ideal, todo es dentro de la conciencia, es decir de lo conocido.

Decir que no podemos salir de la Conciencia es decir que no podemos salir de lo conocido, que el pensamiento no puede salir de sí mismo. Las ideas son porque son pensadas y concebidas, los hechos porque son conocidos. Ser una idea es ser concebida, existir un hecho es ser percibido, todo ocurre dentro de la Conciencia.

La distinción entre sujeto y objeto es una distinción dentro de la conciencia, ésta no es subjetiva ni objetiva.

La conciencia no es más que el conjunto de los conocimientos y éstos la relación entre el sujeto y el objeto, el conocimiento supone sujeto que conoce y objeto conocido³.

Pasarán dos años: en 1897 atraviesa Unamuno una profunda crisis de conciencia que significó, ante todo, un recrudescimiento de antiguas preocupaciones religiosas y un último esfuerzo, al parecer fracasado, por

¹ Véase ARMANDO F. ZUBIZARRETA: *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Ediciones Taurus, 1960, pág. 16.

² Véase *Textos inéditos de Unamuno*, ed. de Charles Moeller, Murcia, Athenas Ediciones, 1955, pág. 32.

³ Véase ARMANDO F. ZUBIZARRETA, *op. cit.*, págs. 19-20.

recuperar la fe de su niñez⁴, fe que perdió en el transcurso de los cuatro años —1880-1884— que duraron sus estudios en la Universidad de Madrid. A fin, posiblemente, de calmar las inquietudes, los miedos y las dudas que le trituraban el corazón o, quizá, sintiendo la necesidad, ineludible en un hombre de inteligencia tan proclara como lo era la suya, de aclarar su pensamiento y así llegar a entenderse a sí mismo, empezó Unamuno —fue el día 14 de abril de 1897⁵— a escribir un diario⁶: en las

⁴ El lector que desee informarse a fondo respecto de la crisis a la que nos referimos debe consultar las siguientes obras:

ANTONIO SÁNCHEZ BARBUDO: *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1959, págs. 43 ss.

ARMANDO F. ZUBIZARRETA, *op. cit.*

CHARLES MOELLER: *Literatura del siglo XX y cristianismo*, t. IV, "La esperanza en Dios nuestro padre", Madrid, Editorial Gredos, 1964, págs. 59 ss. ("Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada").

El artículo de E. RIVERA DE VENTOSA: "La crisis religiosa de Unamuno" (*Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno*, XVI-XVII, 1966, 1967, Salamanca, Universidad de Salamanca, págs. 107-133) ofrece un excelente resumen y análisis de las distintas interpretaciones que se han dado de aquella crisis.

Para un resumen, el mejor que conocemos, de las opiniones de los críticos de lengua española en torno al problema de las experiencias religiosas de Unamuno, ante todo, el problema de la fe, le remitimos al lector al magnífico estudio llevado a cabo por el profesor norteamericano ALLEN LACY, en el apéndice de su libro, *Miguel de Unamuno. The Rhetoric of Existence*. The Hague-Paris, 1967, págs. 240 ss. Los críticos estudiados son: Julián Marías, Quintín Pérez, José Luis Aranguren, Pedro Corominas, Hernán Benítez, Antonio Sánchez Barbudo y Armando F. Zubizarreta. Es, desde luego, excelente la biografía trazada por el Sr. Lacy en la primera parte de su trabajo.

Obsérvese, en fin, que afirmamos que Unamuno perdió la fe de su niñez y no que haya perdido toda fe. Véase la carta del 31 de mayo de 1895, que Unamuno dirige a Clarín. (*Epistolario a Clarín*, Madrid, Ediciones Escorial, 1941, pág. 54).

En carta a Federico Urales, escrita en 1901, dice lo siguiente:

"Proseguí en mi empeño de racionalizar mi fe, y es claro, el dogma se deshizo en mi conciencia. Quiero decirle con esto que mi conversión religiosa (tal es su nombre) fue evolutiva y lenta, que habiendo sido un católico practicante y fervoroso, dejé de serlo, en fuerza de intimar y racionalizar mi fe, en puro buscar bajo la letra católica el espíritu cristiano. Y un día de carnaval (lo recuerdo bien), dejé de pronto de oír misa. (FEDERICO URALES: "La evolución de la filosofía en España", La revista blanca, II (1934), págs. 182-189).

Según esto, la fe dogmática de su niñez debió ceder a una doble presión: por un lado, el examen crítico por parte de la razón, que era, aún entonces, en Unamuno la razón moderna, la que se nutre del espíritu positivista de la ciencia; por otro, el proceso de intimación que se atiende, no a la letra, sino al espíritu del mensaje evangélico. Dicho de otro modo: la fe dogmática cede lugar a un cristianismo a secas, sin dogmas.

⁵ Según indica ARMANDO F. ZUBIZARRETA, en el ensayo "La inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897", uno de los que integran el libro *Tras las huellas de Unamuno*. Véase la pág. 118.

⁶ El *Diario* de Unamuno fue descubierto por Armando F. Zubizarreta, quien expone en breve síntesis el contenido del mismo en "La inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897". Véase su libro *Tras las huellas de Unamuno*, págs. 11-151. Como no disponemos de copia nos hemos valido de las referencias que ofrecen los profesores Zubizarreta y Moeller.

páginas de éste ha quedado estampada la historia agónica de un hombre que quiso renacer a la vida de la fe... historia de un empeño fracasado. Es, ante todo, a la concepción unamuniana de la conciencia que se debe la inutilidad y la vanidad, no sólo de aquella titánica lucha de 1897 en torno a la fe, sino el fracaso de todas las repetidas tentativas llevadas a cabo por Unamuno, a través de los años, por forjarse una fe nueva, apta para hacer frente a los agudos filos de las mil espadas esgrimidas por la razón moderna. Hay en el *Diario* de Unamuno una frase que revela no sólo lo mucho que le fascinaba el misterio de la conciencia, sino la importancia que en su pensamiento había de ir cobrando a través de los años. La frase reza así:

El gran misterio es la conciencia y el mundo en ella ⁷.

Pero conviene ahora que nos detengamos un momento en el análisis de lo dicho en el texto, de suyo importantísimo, que acabamos de transcribir. Nótese que en él se establece una suerte de identificación entre lo llamado "conciencia" y el conjunto o *totalidad* de lo conocido, sin que se defina esta totalidad como el todo del ser mismo. La conciencia es para sí un universo —el del mundo que lo es efectivamente para la conciencia—, pero de la relación reflexiva implícita en este "para sí" no trasciende la conciencia: la conciencia no sale de sí misma a fin de dar en una "segunda" objetividad ⁸ trascendente a la del mundo del que es conciencia. En este sentido todo es dentro de la conciencia, lo cual equivale tan sólo a decir que todo es dentro de lo conocido. Ser y ser conocido forman para la conciencia una relación inquebrantable, no en el sentido de que el conocer crea el ser, sino en el de que sólo es —para la conciencia— lo que ésta conoce efectivamente. Con ello se quiere decir, además, que el *sentido* mismo ontológico de todo ser depende del vivir de la conciencia: que algo existe significa, en el fondo, que existe *para* la conciencia. El ser de nuestras ideas lo mismo que el de los hechos, el ser tanto de nuestros *conceptos* como de nuestros *perceptos*, depende de la realidad previa de la conciencia. Las ideas no son ideas sino porque son pensadas y concebidas por la conciencia; los hechos no son hechos sino por ser percibidos como tales por la conciencia.

La conciencia es, pues, el ámbito ontológico previo a la constitución óntica de todo lo demás. Incluso —y ¡con qué facilidad se nos olvida esto!— la distinción entre sujeto y objeto es una distinción que se efectúa *dentro* de la conciencia. Esta —como señala Unamuno— no es subje-

⁷ Véase CHARLES MOELLER: *Textos inéditos de Unamuno*, pág. 331.

⁸ Cfr. UNAMUNO: *Obras Completas*, ed. de MANUEL GARCÍA BLANCO, Madrid, Afrodísio Aguado; Barcelona, Vergara, S.A., 1958 y sigs., XVI, 323. En lo sucesivo citaremos las obras de Unamuno por esta edición.

tiva ni objetiva: porque toda objetividad lo es sólo gracias a la presencia "ontopoiética" de la conciencia. Esta es anterior a la distinción entre subjetividad y objetividad.

El texto que aquí examinamos establece de un modo tajante y claro el primado ontológico de la conciencia respecto a lo vivido y conocido por ella. No se trata, sin embargo, de un primado absoluto como si de la conciencia pudiese sacarse el ser mismo. Cada conciencia es para sí un todo, pero ninguna conciencia es *el* todo⁹. Este —el todo, que es *el* ser mismo— se yergue frente a la conciencia como el *verdadero* todo, aquello que lo abarca todo sin ser abarcado a su vez por nada¹⁰. Y he aquí justamente el nudo del insoluble problema con el que se enfrentará el pensamiento de Unamuno durante una vida entera: sólo *el* todo es absoluto y, en tanto tal, real, en el sentido de lo absolutamente real¹¹. Cada conciencia será para sí el todo, pero, por lo mismo, ninguna conciencia humana podrá, ya que se halla eternamente recluida dentro de su propia totalidad, alcanzar y entrar en contacto inmediato, mientras siga siendo conciencia consciente de sí y, por tanto, *limitada* —conciencia es conciencia de límite¹²— con el todo que lo abarca todo. El alma medieval¹³ que Unamuno llevaba dentro de sí rechazaba la realidad de esa barrera, al parecer infranqueable, barrera a la que bautizó con el nombre de *ignorabimus*¹⁴.

Trazar, como lo estamos haciendo en lo antecedente, una distinción entre el todo que lo es para la conciencia y un todo que lo es independientemente de la conciencia es distinguir entre una realidad que es *objetiva* únicamente por ser *objeto* de la conciencia y otra "realidad", cuyo ser real lo es en un sentido totalmente incomprensible y, por lo mismo, inaccesible, a la conciencia misma. Esta distinción es, por supuesto, kantiana. Consiste en decir que la llamada "objetividad" de lo real es lo que es tan sólo para la vida de la conciencia, con lo cual aquella objetividad deja de ser, como lo es para el pensamiento ingenuo, una realidad real e independiente, en cuanto tal, de la vida humana, para pasar a ser simplemente una *interpretación*, más o menos adecuada, pero siempre limitada e incompleta, de lo real. Desde el momento en que se comprende este

⁹ He aquí la dialéctica ontológica, la de la tensión polar que en el pensamiento unamuniano se establece entre el todo del ser y el ser del Todo, que es Dios (O. C., XVI, 277), y la nada de la conciencia, pues como bien puede afirmarse, desde un punto de vista que se quiere absoluto, lo que no es todo es como si fuera nada (O. C., XVI, 166; X, 851). Véase nuestras conclusiones finales y, por lo demás, el excelente estudio de FRANÇOIS MEYER: *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Editorial Gredos, 1962.

¹⁰ Cfr. O. C., XVI, 277.

¹¹ Tal es el sentido de la frase: "ser perfecto es serlo todo", que Unamuno apunta en *Del sentimiento trágico de la vida*, O. C., XVI, 403.

¹² O. C., XVI, 268. Véase nuestra nota núm. 43, que remite a O. C., XVI, 338.

¹³ Cfr. O. C., XVI, 443.

¹⁴ O. C., XVI, 119; IV, 531.

punto de vista kantiano resulta imposible mantener en pie ninguna doctrina filosófica o religiosa que pretenda darle al hombre acceso a la realidad última, sustancial y esencial, del ser en sí. En efecto, será posible, a partir de este momento, trazar los límites *permanentes* y necesarios de todo saber humano auténtico. Bastará tener siempre presente el hecho de que el hombre no vive directamente lo real, es decir, no lo conoce tal y como es en sí independientemente de su vivir. El hombre vive siempre con su *interpretación* de lo real, esto es, su vivir es una interpretación, siempre parcial y siempre imperfecta, de lo real.

Enfocada la situación espiritual de Unamuno a esta luz se comprende que se hallase, a pesar de los gigantescos esfuerzos de una voluntad indómita, irremediabilmente condenado, no ya a no recuperar jamás la fe dogmática que perdiera en el transcurso de sus años universitarios —1880-1884—, sino a no poder mantener en pie aquella fe quijotesca de la que nos habla en su *Vida de Don Quijote y Sancho* y, de nuevo, en su *Del sentimiento trágico de la vida*. Y, ello no obstante, en Unamuno seguía presentando la nostalgia de lo absoluto un cariz, a pesar de todo, marcadamente tradicional, es decir, *sustancialista*, en el sentido de la metafísica ingenua de la Edad Media.

Pero tampoco hay que perder de vista los aspectos positivos de la influencia ejercida en la obra de Unamuno por la intuición kantiana. Es cierto que en virtud de ella, acepta el punto de vista moderno, según el cual es al campo de la objetividad fenoménica al que debe restringirse la razón, en el sentido de encontrar en él su punto de partida y su punto de vuelta, renunciando, como lo hicieron explícitamente los fundadores de la ciencia moderna, Leonardo de Vinci, Galileo, Copérnico, Keplero y otros, a todo género de supuesto conocimiento esencialista o sustancialista de lo real. La metafísica de Unamuno —y es éste la primera consecuencia positiva del kantismo— ya no será la ingenua del escolasticismo medieval, sino la crítica de la época post-kantiana. Ello supone, por otra parte, que en Unamuno es moderno también el concepto de la verdad: por verdad entenderá Unamuno la verdad racional, objetivamente demostrable o demostrada¹⁵. Dicho de otro modo: al igual que en el hombre de ciencia será en Unamuno la verdad una misma cosa con el conocimiento auténtico, es decir, verificado dentro de la campo de la realidad fenoménica y, ante todo, en cuanto explicación lógica de la misma. Es, por supuesto, cierto que hablará, sobre todo, en las épocas inmediatamente posteriores a su crisis religiosa en 1897, de “verdades cerradas a la mera razón lógica”¹⁶ y de verdades del corazón, pero el mismo lenguaje en el que se expresa nos revela que estas verdades suprarracionales deben someterse al fallo antimetafísico pronunciado por la filosofía crítica y to-

¹⁵ Cfr. *O. C.*, XVI, 221.

¹⁶ *O. C.*, III, 137.

marse en sentido metafísico *crítico*, y no ingenuo, es decir, como expresiones simbólicas. He aquí lo que dice, por ejemplo, en el ensayo titulado "Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo":

Yo sé de uno [el propio Unamuno] a quien la cabeza le predica resignación, es decir, que se atenga a la verdad verdad, a la razón, a lo que es, y esto que es la verdad verdadera es algo terrible y pavoroso...; mientras el corazón le predica el esfuerzo, el que haga su verdad, y se alimente de aquellos "felices errores" de que nos canta Leopardi¹⁷.

En efecto, el criticismo kantiano desemboca en Unamuno en una especie de "suspensión del juicio" respecto a todo problema de orden trascendental, pues dentro de éste nada hay que pueda probarse ni desprobarse, como decía Unamuno, apoyándose en los versos del poeta inglés Tennyson:

for nothing worthy proving can be proven,
nor yet disproven¹⁸;

A ello obedece lo dicho por Unamuno en otra ocasión, es decir, en un ensayo titulado "Programa":

Por mi parte, no pretendo convencer a nadie de nada; en rigor, y pese a las falaces apariencias, jamás lo he pretendido¹⁹.

Y, de ahí que en el mismo ensayo haya propuesto como método el que él denomina "método de la arbitrariedad"^{19 bis}, único que le queda abierto a quien como Unamuno se empeña en pensar metafísicamente, aún a sabiendas de que lo pensado sólo tiene valor simbólico: la afirmación apasionada de una "verdad" creída y sentida, pero imposible de razonar y de verificar objetivamente.

En fin: es a lo mismo que remonta aquella declaración fundamental que aparece en las páginas de *Del sentimiento trágico de la vida*, declaración en la que se establece del modo más claro la esencial distinción entre la metafísica ingenua del pasado y la crítica, única verdaderamente posible en nuestros tiempos modernos. Refiriéndose a cuanto ha dicho y dirá respecto a lo que podrá haber en algún orden trascendental, dice:

"¡Ensueños mitológicos!", se dirá. Ni como otra cosa los hemos presentado. Pero ¿es que el ensueño mitológico no contiene su verdad? ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse?²⁰

¹⁷ O. C., XI, 170.

¹⁸ O. C., XVI, 161.

¹⁹ O. C., XI, 138.

^{19 bis} *Ibid.*

²⁰ O. C., XVI, 382.

En efecto, el símbolo apunta, de un modo ambiguo e indirecto, a algo que yace, tal vez, más allá de nuestra humana experiencia. Pero lo de tal modo simbolizado no es ni podrá ser jamás objeto de auténtico conocimiento. Y de aquí el problema insoluble: ¿qué es una verdad "inefable", esto es, que no puede *decirse*? ¿Qué es una verdad, cuya "verdad" no puede probarse?

Ahora bien, la metafísica crítica no pretende, como acabamos de ver, encerrar ningún conocimiento efectivo de lo real ni poder apoyarse o fundamentarse en nada que sea externo a la vida, es decir, a la vida espiritual, que es, para Unamuno, ante todo, el vivir reflexivo de la conciencia. Siendo esto así, tendrá que orientarse hacia esa vida a fin de sacar de ella el impulso, la fe y la fuerza, no sólo de afirmación voluntariosa, sino de intuición moral, que le puedan servir de "sustancia" alimenticia. Al volverse sobre la intimidad, ya que de esto se trata, de la vida de la conciencia, descubrirá la metafísica crítica nuevos horizontes en el vivir del hombre, de sus esfuerzos saldrá una nueva concepción del ser del hombre.

* * *

En el discurso que leyó Unamuno con ocasión de la inauguración del curso académico de 1934 a 1935, al ser jubilado como catedrático, dijo, entre otras cosas, lo siguiente:

Y no digamos que no siente [el hombre], porque se siente en pensamiento —los sentimientos son pensamientos en conmoción—. Lo otro son sensaciones animales, no racionales, no humanas, no personales²¹.

El texto que aquí citamos no sólo es un ejemplo perfecto de la tendencia, tan marcada en el pensamiento de Unamuno, hacia una concepción unitaria y monista del ser del hombre²², sino que apunta a lo que, a los ojos de Unamuno, constituye la esencia misma de la humanidad del hombre, esto es, al carácter reflexivo de la conciencia. En efecto, lo que distingue los sentimientos humanos de los puramente animales es el hecho de que en el hombre el sentimiento viene acompañado siempre de pensamiento, o sea, de conciencia refleja: el hombre no sólo siente, sino que sabe que siente. De ahí la frase: "se siente en pensamiento". En *Del sentimiento trágico de la vida* refiérese Unamuno a esta misma distinción entre el conocimiento animal y el conocer reflejo que es propio del hombre:

Esto último [la necesidad de conocer para vivir], que nos da el conocimiento directo e inmediato, y que en cierto sentido... podría llamarse

²¹ O. C., VII, 1085.

²² Véase lo que al respecto decimos en seguida.

conocimiento inconciente, es común al hombre con los animales, mientras lo que nos distingue de éstos es el conocimiento reflexivo, el conocer del conocer mismo²³.

Toda la vida consciente del hombre es refleja: todo acto de sensación, de percepción, de emoción, etc., viene acompañado en la vida del hombre por la reflexión de la conciencia. Es, tal vez, a la idea de esta co-presencia de la conciencia reflexiva en todos los fenómenos de la vida del hombre que se debe la tendencia monista de la antropología unamuniana. En efecto, ¿qué mejor explicación para semejante hecho que pensar que lo llamado "conciencia" no es sino la sensibilidad viva del cuerpo mismo? Hay, en todo caso, una serie de textos que tienden a demostrar que tal era la íntima convicción de Unamuno. En la misma obra a la que acabamos de referirnos —*Del sentimiento trágico de la vida*— se nos dice que:

... el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente²⁴.

Al afirmar que el cuerpo vivo es el yo, se está afirmando que el que tiene conciencia de sí es el cuerpo mismo: por ello es, asimismo, que en otra ocasión sugería Unamuno la posibilidad de que el cuerpo fuese alma²⁵, con lo cual quiso decir que es conciencia, es decir, conciencia humana, reflexiva, que es la específicamente humana²⁶.

En el prólogo que escribió Unamuno a la obra de Ramón Turró, *Orígenes del conocimiento* (El Hambre), encontramos nuevos textos que vendrán a confirmar nuestra tesis de que para Unamuno la conciencia, incluso en el sentido de la conciencia reflexiva, no es sino la sensibilidad

²³ O. C., XVI, 149.

²⁴ O. C., XVI, 211.

²⁵ O. C., VIII, 651. Como iremos viendo, para Unamuno lo tradicionalmente llamado "alma" se identifica con la conciencia, y específicamente con la conciencia reflexiva:

Porque el alma del hombre, su conciencia humana, no su conciencia animal... (O. C., XI, 961).

En el ensayo "La labor patriótica de Zuloaga" pregunta:

Porque, ¿qué es el alma de un hombre sino su visión de lo que le rodea y sostiene (O. C., XI, 612).

En *Del sentimiento trágico de la vida*, dice:

Lo que llamamos alma no es nada más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y su persistencia... (O. C., XVI, 207).

²⁶ En el ensayo "La crisis del patriotismo" sugiere Unamuno que el animal se distingue del hombre precisamente por el hecho de carecer de conciencia refleja (Cfr. O. C., III, 453).

vital del cuerpo vivo. Al resumir en breve síntesis las ideas básicas del gran fisiólogo catalán, dice Unamuno lo siguiente:

La sensibilidad trófica comienza por considerar las impresiones como signo de la cosa que nutre. Diferenciar las imágenes es buscar a qué diferencias tróficas corresponden ²⁷.

Dicho de otro modo, es a través de la sensibilidad trófica que el cuerpo orgánico empieza a tomar contacto con lo real circundante, contacto que es el origen de lo que suele llamarse "conocimiento", esto es, acto de conciencia, toma de conciencia.

Agrega Unamuno a lo dicho el siguiente comentario:

... al hacer el hambre, a la sensación trófica, la reveladora primera de las diferencias sustanciales de los objetos, y de la sustancia misma, se pone de relieve el valor todo conocitivo del quimismo, de la íntima constitución de los cuerpos. La discriminación que podríamos llamar química —la que distingue al gusto, v. gr., el azúcar, de la sal— es algo que penetra en las entrañas de la realidad... ²⁸.

Ahora bien, la sensibilidad orgánica del cuerpo es sensible no sólo a lo externo circundante, sino al cuerpo mismo: es una sensibilidad *refleja*:

Acaso la especial sensación íntima del yo, la sensación de sí mismo, base del conocimiento de sí, va ligada al quimismo de nuestro ambiente interior fisiológico, que es la sangre ²⁹.

Y añade unas páginas después esta interesantísima observación:

... tampoco el espíritu, la sustancia de nuestra conciencia, es otra cosa que la posibilidad permanente de sensaciones y de percepciones y de conceptos... ³⁰.

Para que no haya malentendidos respecto de lo que entiende Unamuno por "espíritu" digamos en seguida que emplea el término siempre en el sentido de la conciencia reflexiva, esto es, aquella conciencia que no sólo es percepción inmediata y directa del objeto, cualquiera que sea, sino también conciencia *de* aquella primera conciencia fundante, lo que hace posible que se establezca entre la subjetividad del que percibe y lo percibido una relación *consciente*, la que se indica con la partícula "de". Es

²⁷ O. C., VII, 385.

²⁸ O. C., VII, 386.

²⁹ O. C., VII, 387.

³⁰ O. C., VII, 391.

a este carácter relacional que se refiere Unamuno en un texto que encontramos en *Del sentimiento trágico de la vida*:

Y así como se dan unidos y fecundándose mutuamente el individuo... y la sociedad... inseparable el uno del otro, y sin que nos quepa decir donde empieza el uno para acabar el otro... así se dan en uno *el espíritu, el elemento social, que al relacionarnos con lo demás nos hace conscientes, y la materia o elemento individual individuante...*³¹.

El espíritu —el conocer del conocer, el conocer reflexivo— no es, según esto, otra cosa que una relación refleja, la del pensamiento consciente de sí, lo cual quiere decir que carece en absoluto de toda realidad empírica y objetiva. Basta, para que se convenza el lector de que tal era la opinión de Unamuno, llamar la atención a otro pasaje importante:

... nuestro propio organismo —dice en el mismo ensayo, a modo de prólogo, que dedicó al libro de Turró— es un mundo exterior a nuestra conciencia³².

Es decir: en tanto y en cuanto que se concibe la conciencia como acto, en el que la sensibilidad orgánica del cuerpo toma contacto con lo real en el ambiente tanto interno como externo del cuerpo mismo, no se le puede adscribir ninguna realidad empírica. Ahora bien: esta conciencia, que como vamos viendo, es en el hombre esencialmente reflexiva, la identifica Unamuno con lo que en el lenguaje tradicional suele denominarse "alma" y "espíritu". No hay que olvidar, como apunta Carlos París, en su artículo "El pensamiento de Unamuno y la ciencia positiva"³³, que "el pensamiento unamuniano en el campo de lo racional resulta enteramente determinado por la ciencia natural coetánea", lo cual se confirma acudiendo a un pasaje de *Del sentimiento trágico de la vida*, en el que Unamuno dice explícitamente que los límites de la racionalidad son los "de lo que conocemos comprobadamente"³⁴, es decir, dentro de los confines del mundo fenoménico. De suerte que al tratar, en el Capítulo V —"La disolución racional"— de *Del sentimiento trágico de la vida* el problema de los argumentos de los escolásticos tendientes a probar la inmortalidad del alma por la vía indirecta de la prueba de la naturaleza sustancial de la misma, insiste Unamuno en limitarse, como en buena ciencia debe hacerse, a lo dado por medio de la experiencia sensible, partiendo de ésta como de un problema por resolver y un posible engaño que hay que esclarecer y rectificar³⁵.

³¹ O. C., VI, 279.

³² O. C., VII, 391.

³³ *Arbor*, Madrid, vol. 22, 1952, págs. 11-23.

³⁴ O. C., XVI, 232.

³⁵ O. C., III, 79.

“Lo primero —escribe Unamuno en el ensayo “La enseñanza del latín en España”— es fijar los hechos, fijarlos con exactitud... No hay cosa más difícil que conocer los hechos, como que es último fin de la ciencia”³⁶. Y los únicos hechos que se nos revelan en la experiencia, sujeta a la observación exacta de la ciencia, son los mismos que normalmente atribuimos a la vida de la conciencia reflexiva. Rechaza Unamuno, por tanto, todos los esfuerzos de los metafísicos dogmáticos para “sustantivar la conciencia, haciéndola independiente de la extensión”³⁷, esto es, del cuerpo. Allí —esto es, en el Capítulo V de *Del sentimiento trágico de la vida*— afirma que “se quiere dar realidad objetiva a lo que no la tiene; aquello cuya realidad no está sino en el pensamiento”³⁸, o sea, en la conciencia reflexiva.

Lo que llega a conciencia de sí y, a la vez, de lo real circundante es el cuerpo: “mi cuerpo —dice Unamuno— soy yo”³⁹. Y agrega: “Y a la vez mi alma”⁴⁰. Cuerpo y espíritu son, en algún sentido una y la misma cosa⁴¹, pero éste —el espíritu— no es nada objetivo ni empírico, no tiene ni puede tener ninguna realidad independiente del sostén material del cuerpo— en que se apoya⁴². De hecho, es tan sólo gracias a la materia del cuerpo que puede haber conciencia refleja, esto es, espíritu, pues no hay conciencia de la conciencia, ya que ésta no es, como tal, sino un acto, desprovisto de todo contenido y, por tanto, de toda realidad objetivable... y todo acto de conciencia es, por esencia, un acto de objetivación. En efecto, tomar, o cobrar, conciencia de algo es objetivarlo y la conciencia no es, en sí, en cuanto acto, objetivable. En *Del sentimiento trágico de la vida* apunta Unamuno, a su manera, la misma idea:

Hállase el espíritu limitado por la materia [del cuerpo] *en que tiene que vivir y cobrar conciencia de sí*... Sin materia no hay espíritu...⁴³.

Compara Unamuno el cuerpo a un espejo vivo, capaz de reflejar en sí lo que no es él:

Sólo puede verse uno la cara retratada en un espejo; pero del espejo en que se ve queda preso para verse, y se ve en él tal y como el espejo le deforma, y si el espejo se le rompe, rómpesele su imagen, y si se le empaña, empañasele⁴⁴.

³⁶ O. C., III, 327.

³⁷ O. C., XVI, 213.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ O. C., XI, 809.

⁴⁰ O. C., XI, 808.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. O. C., XVI, 366.

⁴³ O. C., XVI, 338. (El subrayado es mío).

⁴⁴ *Ibid.*

Es constante el empleo de la palabra "espejo" en Unamuno, si bien lo corriente es que lo refiera a la conciencia. Es evidente que se vale de semejante simbolismo, justamente porque tampoco es real, en sentido empírico u objetivo, el *acto* de reflejarse algo en un espejo. En el ensayo "¡El español... conquistador!" dice lo siguiente:

... no llega conocerse uno a sí mismo de otra manera que llega a conocer a sus prójimos, que no hay la magia de un espíritu que se refleja sobre sí mismo sin algo medianero. Un espejo no puede verse a sí mismo. Ni un espejo puede verse en otro espejo, sino algo que haya entre ambos ⁴⁵.

En el ensayo "El individualismo español" se refiere concretamente a la introspección, o sea, la reflexión de la conciencia, que al volver sobre sí, vuelve en realidad sobre el cuerpo y los estados del cuerpo:

La introspección engaña mucho, y llevada a su extremo produce un verdadero *vacío de conciencia*... Porque un estado de conciencia que consistiera pura y simplemente en que la conciencia se contemplase a sí misma, no sería tal estado de conciencia, *por falta de contenido*. Esa supuesta reflexión del alma sobre sí misma es un absurdo. Pensar que se piensa sin pensar algo concreto, no es nada ⁴⁶.

En efecto, la introspección pura produciría un "vacío de conciencia", por "falta de contenido", porque en sí la conciencia no es sino el acto de cobrar conciencia o, como diría un fenomenólogo, un acto de mención mental que, en cuanto tal, no puede objetivarse.

Creemos que se puede, a la luz de lo dicho en los pasajes antecedentes, dar por asentada la tesis de la irrealidad empírica y objetiva de la conciencia, según la concibe Unamuno. De ello se sigue, a la vez, el corolario necesario: si la conciencia no es en sí nada real, si no es más que un acto, se concluye que no es, en su raíz vital sino la vida misma en cuanto facultad conocitiva, o sea, la capacidad orgánica del cuerpo para orientarse y abrirse camino por entre las realidades empíricas de lo real en sí. Es a este fondo de pensamiento al que debemos acudir si deseamos comprender el verdadero alcance de un texto que encontramos en las páginas de *Del sentimiento trágico de la vida*:

La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy, es saber dónde acabo de ser, desde dónde no soy ⁴⁷.

⁴⁵ O. C., IV, 1121.

⁴⁶ O. C., III, 618. (Los subrayados son míos).

⁴⁷ O. C., XVI, 268.

Lo dicho aquí hay que interpretarlo a la luz de lo que hemos dicho al hablar de la irrealidad de la conciencia: en efecto, si la conciencia no es en sí nada real, en sentido empírico y objetivo, el referirse a la conciencia de sí como conciencia de la propia limitación no puede tener otro sentido que el de que esa conciencia refleja sea conciencia del propio *cuerpo*.

Ahora bien, —hay que insistir en ello— esta conciencia que no es nada lo es todo, es decir, para ella misma. Tal es el sentido de un pasaje importantísimo de la novela filosófica *Como se hace una novela*:

La vida, que es todo, y que por serlo todo se reduce a nada, es sueño, o acaso sombra de un sueño⁴⁸.

La vida humana, esto es, la humanidad del hombre se agota toda entera en la reflexión de la conciencia: “el hombre —decía Unamuno en el discurso de jubilación al que nos hemos referido— es hombre por conocerse tal”⁴⁹. Pero esta conciencia, ¿qué es a los ojos de Unamuno? ¿No es más que la sensibilidad del cuerpo, un acto vital de apercepción, que no subsiste sin el sostén de la vida orgánica y que “depende de la organización del cuerpo”⁵⁰ para poder subsistir? Suprimido el cuerpo, ¿no desaparece la conciencia en cuanto potencia o facultad del cuerpo?

Y, sin embargo, esta humanidad, esta conciencia refleja, que, al parecer, está destinada a desaparecer al suprimirse el cuerpo, lo es todo para ella misma. A la pregunta: ¿Quién eres tú?, podrá contestar todo hombre con Obermann⁵¹, el protagonista de la novela del mismo nombre, escrita por Etienne Pivert de Senancour: “Para el Universo, nada; para mí todo”⁵².

Es que no hay para la conciencia otro todo que el que efectivamente tiene: el todo que es su mundo, su universo, pues “todo vivo dentro de la Conciencia, de mi Conciencia, todo, incluso la conciencia de mí mismo...”⁵³. De ahí que tenga profundo sentido preguntar, con Unamuno:

... ¿qué otra cosa es desvanecernos del mundo sino desvanecerse el mundo de nosotros?⁵⁴

⁴⁸ O. C., X, 851.

⁴⁹ O. C., VII, 806-807. En el ensayo “Sobre la continuidad histórica” dice: “El hombre no existe sino porque tiene conciencia de su existencia...” (O. C., VIII, 475).

⁵⁰ O. C., XVI, 206-207.

⁵¹ El título de la novela escrita por Etienne Pivert de Senancour es *Oberman*, nombre del protagonista. Unamuno escribe siempre “Obermann”.

⁵² O. C., XVI, 137.

⁵³ O. C., III, 473.

⁵⁴ O. C., IV, 313.

Y de ahí que pueda llamarse sueño la vida. Es que la vida, en cuanto conciencia, carece, como carece el sueño, de realidad propia, y así como forman un todo inseparable el sueño y el soñador que lo sueña, de tal modo que al dejar de soñarse el sueño no sólo desaparece éste, sino el soñador en cuanto tal, así también constituyen la vida y lo vivido un conjunto indivisible, una correlación de términos ninguno de los cuales existe como tal sin el otro. Lo que llamamos "mundo", "universo", etc., no es, en este sentido, sino un sueño soñado por la vida, por la conciencia del hombre ⁵⁵.

Con lo dicho, volvemos una vez más a aquella tesis, quizá la más fundamental de la filosofía unamuniana, la del primado ontológico de la conciencia, de la que hemos hablado ya. He aquí el texto en el que recibe la que podríamos decir es su formulación más explícita:

Existir en la fuerza etimológica de su significado es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, *ex-sistere*. ¿Pero es que hay algo fuera de nuestra mente, fuera de nuestra conciencia que abarca a lo conocido todo? Sin duda que lo hay. La materia del conocimiento nos viene de fuera. ¿Y cómo es esa materia? Imposible saberlo, porque conocer es informar la materia, por tanto, conocer lo informe como informe ⁵⁶.

Por "informar la materia" quiere Unamuno decir que la conciencia, esto es, la vida que se orienta y se abre camino por entre las realidades de lo real, las interpreta para sí. La interpretación no es otra cosa que la objetivación de lo real en sí, y toda objetividad es una interpretación, o en el lenguaje de Unamuno, una "información" de lo real que en cuanto "en sí" carece de formas objetivas, pues éstas son precisamente las de la interpretación realizada por la conciencia ⁵⁷. En el pasaje que aquí examinamos se distingue, pues, entre la materia —lo real en sí— que le llega a la conciencia de fuera, es decir, que no forma parte de la conciencia, y la objetividad que en alguna manera es *obra* de la conciencia. Esta objetividad no es lo real, sino que es la idealidad, elaborada a base del símbolo lingüístico ⁵⁸, que se nos da como realidad ⁵⁹. Es en cuanto obra de la conciencia que puede decirse de esta objetividad que es un sueño soñado por la vida humana. Es en tal sentido que hay que entender el siguiente texto:

El sueño de uno solo es la ilusión, la apariencia; el sueño de dos es ya la verdad, la realidad. ¿Qué es el mundo real sino el sueño que soñamos todos, el sueño común? ⁶⁰

⁵⁵ O. C., IV, 308.

⁵⁶ O. C., XVI, 309-310.

⁵⁷ Véase nuestra nota número 89, que remite a O. C., III, 175.

⁵⁸ "... no hay realidad sin idealidad" (O. C., XVI, 569). En otra parte dice: "Y la íntima realidad de toda cosa —causa—, su entraña, es una conciencia". (O. C., V, 1165).

⁵⁹ "El lenguaje es el que nos da la realidad..." (O. C., XVI, 433).

⁶⁰ O. C., II, 865.

No faltan textos que vendrán a confirmar la idea de que tal fue el verdadero sentir de Unamuno. Así éste:

El mundo lo llevamos dentro de nosotros, es nuestro sueño, como lo es la vida...⁶¹

Y éste:

¡Contemplar! Con-templar es juntarse en el mismo templo, en el Universos como templo de la conciencia universal y eterna.⁶²

Tal es asimismo el alcance del siguiente:

Si miras al Universo lo más cerca y lo más dentro que puedas mirarlo, que es en ti mismo...⁶³

Llegados a este punto en el curso de nuestro examen de lo que significa para Unamuno el concepto "conciencia", tal vez no estaría de más un breve resumen de lo que llevamos dicho:

De los textos hasta ahora aducidos resulta que en cuanto a su raíz y origen la conciencia es sencillamente la sensibilidad orgánica del cuerpo, o dicho de otro modo, que es la vida en su función conocitiva, aquello que le permite orientarse en lo real y abrirse camino por entre las realidades de lo real en sí. Por lo mismo que la conciencia es, en algún sentido, la sensibilidad íntegra del cuerpo —lo cual equivale a decir que lo es de la vida misma toda entera—, es también el medio universal de todas las interpretaciones, o sea, objetivaciones, gracias a las cuales se orienta la vida en su mundo, de suerte que el conjunto de aquellas interpretaciones, u objetivaciones, que constituyen, su mundo, forman con la vida un todo indivisible, del cual, por tanto, *no* trasciende. De ahí que sea *para sí* un todo que no es, sin embargo, *el* todo, pues ninguna conciencia es, en cuanto sensibilidad vital de un organismo empírico, la totalidad que lo abarca todo. En lo que sigue habremos de ver las consecuencias para la filosofía de Unamuno, por lo menos en lo que se refiere al "sentimiento trágico de la vida", pues es justamente de esta concepción de la vida concebida como sueño de la que brota aquel sentimiento.

Ahora bien, toda vida, todo cuerpo, en cuanto organismo vivo, es, en algún sentido, consciente, y por tanto, consciente de sí. Hemos visto, sin embargo, que era, a juicio de Unamuno, justamente el carácter reflejo de la conciencia, que en su lenguaje denomina "espíritu", lo que distingue al hombre del animal. Debe haber, pues, en la reflexión de la conciencia

⁶¹ O. C., IV, 308.

⁶² O. C., X, 942.

⁶³ O. C., XVI, 266.

humana algo que no encontramos en la del animal, algo en comparación con lo cual puede decirse, paradójicamente, que es "inconsciente" la conciencia animal.

Ahora bien, el factor diferencial que separa la conciencia humana de la animal, ¿no será la palabra hablada, esto es, la lengua? ⁶⁴. Veamos lo que al respecto dice Unamuno.

En el discurso que leyó Unamuno, al ser jubilado como catedrático, y al que nos hemos referido, dijo lo siguiente:

El niño nace inconsciente, y se hace su conciencia en el seno de su pueblo, que es como su matriz espiritual... Recibe el habla materna, que es la sangre del espíritu, y con ella toda la visión y toda la concepción del mundo que ella encierra ⁶⁵.

Y en el ensayo "Etimologías" nos dice que "la conciencia se hace hablando" ⁶⁶, lo cual se expresó de otro modo en el ensayo "Mazzini al pie del Torreón de las Ursulas":

Y pienso que la confusión de Babel fue difusión, y que de allí, de la diversidad de las lenguas, surgieron los pueblos. Y de ellos la conciencia. Porque la conciencia es la lengua. Y donde hubiese una sola [conciencia] no se conocería, no tendría conciencia de sí ni de las demás ⁶⁷.

En efecto, la palabra es cuerpo social del pensamiento ⁶⁸, esto es, cuerpo de la conciencia en su función conocitiva y refleja, o relacionante, pues el espíritu es, como hemos visto, "el elemento social, que al relacionarnos con lo demás nos hace conscientes..." ⁶⁹. El elemento social de la conciencia humana es el espíritu: pero lo que obra en el espíritu, facilitando y prestando firmeza a la relación social, que el espíritu establece, es la palabra: la palabra es espíritu ⁷⁰. De la palabra nace el espíritu: del contacto con la comunidad lingüística de la que forma parte, nace en la conciencia animal —inconsciente— del niño la conciencia refleja, esto es, el espíritu. De ahí que en *Del sentimiento trágico de la vida* haya dicho Unamuno que "es la sociedad humana, en efecto, madre de la conciencia refleja..." ⁷¹, idea que repite en el ensayo "España - 1915" en forma más explícita:

⁶⁴ "... el hombre es un animal que habla". (Discurso leído el día 29 de setiembre al ser jubilado como catedrático. *O. C.*, VII, 1085).

⁶⁵ *O. C.*, VII, 1085.

⁶⁶ *O. C.*, V, 1165.

⁶⁷ *O. C.*, XI, 350.

⁶⁸ *O. C.*, XVI, 338.

⁶⁹ *O. C.*, XVI, 279.

⁷⁰ Cfr. *O. C.*, VIII, 617, 881; XVI, 480.

⁷¹ *O. C.*, XVI, 365.

Nuestra conciencia nace frente a las demás conciencias, y en contraste y en consorcio con ellas; lo absolutamente individual es lo animal, más bien lo vegetativo, lo puramente corpórei. La conciencia del individuo es social ⁷².

Obsérvese bien que en el texto que acabamos de copiar encontramos, en realidad, tres niveles o etapas de vida consciente, la vegetativa, la animal y la humana, que se distinguen sobre la base de la medida en que participan de algún modo en la comunicación social. La vida vegetativa carece casi por completo de toda capacidad expresiva y comunicativa. La vida animal está dotada, en cambio, de un grado, relativamente desarrollado, de capacidad asociativa y comunicativa, si bien no parece poseer, salvo ocasionalmente y de un modo sumamente rudimentario en las especies superiores, tal el chimpancé y el orangután, de disposición alguna para la comunicación consciente y refleja, esto es, dotada de significación expresiva. Es tan sólo en la vida humana que la conciencia llega, por decirlo así, a máxima plenitud: sólo aquí existe algo que puede denominarse vida social, vida supra-individual. A ello se refiere Unamuno en aquel mismo discurso que pronunció, en septiembre de 1934, con motivo de su jubilación como catedrático:

Convivir es consentirse, y consentirse es entenderse unos a otros, comprenderse. Y esta convivencia social, civil y religiosa, esta comprensión que es la patria [la sociedad espiritual], nos es más que preciosa ahora... La verdadera comunidad nace de comunión espiritual, verbal, y ésta de entendimiento común... ⁷³

Por lo dicho se ve que es, según Unamuno, a la comunicación verbal que se debe la posibilidad de que una conciencia humana individual pueda penetrar de verdad en la intimidad de otra. Ahora bien, es de esta penetración verbal que nace aquello que en el lenguaje de Unamuno se denomina "espíritu", esto es, la conciencia refleja y auténticamente humana.

Pero, ¿qué es lo específicamente humano en la reflexión de la conciencia humana? No se olvide que también es refleja la conciencia animal en algún sentido, ¿en qué estriba, pues, la diferencia? Veámoslo:

En el ensayo "Robinson Crusoe" nos habla Unamuno de profunda soledad de Robinson y nos explica que:

El pobre Robinson llamaba a Dios en el desierto, pero como estaba solo, Dios no le oía ⁷⁴.

⁷² O. C., XI, 353.

⁷³ O. C., VII, 1083.

⁷⁴ O. C., VII, 790.

Y agrega a continuación:

O mejor, era Robinson el que no se oía. Y acaba por olvidarse de sí y perder la conciencia ⁷⁵.

A fin de vencer su soledad coge Robinson un lorito joven y le enseña a que le hable. Y he aquí el maravilloso resultado:

Ya está Robinson, gracias al lorito, gracias a Poll, consigo mismo, ya tiene conciencia. ¡Oírse llamar en la soledad! La voz del lorito era su propia voz y era a la vez la voz de Dios. Había vencido, gracias al lorito, la terrible soledad ⁷⁶.

La clave del pensamiento de Unamuno está en la frase: “Ya *está* Robinson, gracias al lorito, gracias a Poll, *consigo mismo*”. Si ponemos las palabras subrayadas en contexto con lo ya dicho, es decir, con lo de que “la verdadera comunidad nace de comunión espiritual, verbal...”, habremos llegado lo que buscamos. En efecto, así como es la palabra —la lengua— la que nos permite vencer la soledad externa a fin de convivir íntimamente con nuestros prójimos en verdadera comunicación espiritual, así también es la palabra la que nos permite vencer la soledad interna, la más terrible, la del animal que por falta de conciencia refleja —*en este sentido humano*— ni siquiera sabe que está solo. No nos explica Unamuno lo que entiende por ese “estar consigo mismo”, pero en el mismo discurso al que nos hemos referido antes, en una frase que precede inmediatamente al texto que hemos citado, dice que “querer es sentir, sentir es pensar y pensar es hablar, hablarse uno a sí mismo y hablar a los demás” ⁷⁷, de suerte que es pensando, es decir, hablándonos a nosotros mismos por medio de los signos lingüísticos de la lengua, *como nos acompañamos a nosotros mismos y vencemos la soledad del animal*, cuyas sensaciones no son pensadas ⁷⁸, es decir, no quedan vertidas al lenguaje ni entran en la esfera de la reflexión lingüística, que es la única en la que ocurre el milagro de la comprensión espiritual, esto es, refleja. Volvamos de nuevo, a fin de aclarar un poco más el pensamiento de Unamuno, al texto al que nos referíamos al principio del presente estudio, al que decía:

Y no digamos que no siente [el hombre], porque se siente en pensamiento —los sentimientos son pensamientos en conmoción—. Lo otro son sensaciones animales, no racionales, no humanas, personales ⁷⁹.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *O. C.*, VII, 1083.

⁷⁸ Véase el pasaje que citamos a continuación.

⁷⁹ *O. C.*, VII, 1085.

La sensación animal no es racional, porque “la razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social”⁸⁰, esto es, lingüístico, como dice Unamuno a continuación:

Debe su origen acaso al lenguaje. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado... Pensar es hablar consigo mismo...⁸¹

En el último de estos textos se nos dice, por implicación, que pensar articuladamente, esto es, por medio de la palabra articulada, es pensar reflexivamente. En efecto, así es: quien se comunica verbalmente con otro *se oye hablar*; quien piensa, sin comunicarse con otro, está en comunicación consigo mismo, gracias a que en la fantasía visual o en la de la cenestesia muscular de los órganos de la boca tiene presente el cuerpo visible del signo gráfico o el cuerpo invisible, pero auditivo y cenestésico, de la palabra hablada: uno y otro son símbolos dotados de una referencia, o mención mental a una objetividad cualquiera, la cual, como ha demostrado Edmundo Husserl en sus *Logische Untersuchungen*⁸², puede ser tanto real como irreal, tanto interior como exterior a la intimidad subjetiva del que piensa o habla. La lengua —la palabra— tiene un carácter esencialmente reflejo: todo símbolo lingüístico es portador de una intención significativa, es decir, es expresión “intencionada” de una significación que el que habla, o, según el caso, el que piensa o escribe, *desea* comunicar a otro o a sí mismo. La función intencional de la palabra tiene como base y condición previa el carácter reflejo del símbolo lingüístico mismo: es sólo al aprehendernos en la palabra, al percibirnos en el acto de comunicar la propia intimidad, que ésta se nos hace objetiva, es decir, que cobra realidad *objetiva* para nosotros. Dicho de otro modo, es gra-

⁸⁰ O. C., XVI, 152.

⁸¹ En el ensayo “Dostoyevski, sobre la lengua” cita Unamuno, a base de una traducción francesa, un pasaje en el que el novelista ruso expresa ideas muy semejantes a éstas que acabamos de exponer:

“El hombre, aunque pueda pensar con la rapidez del relámpago, no piensa, sin embargo, jamás, con tanta rapidez como habla. ¿Por qué? Porque se ve obligado a pensar en una cierta lengua. Y de hecho podemos no tener conciencia de pensar en una lengua cualquiera, pero no dejar de ser así, y si no pensamos con palabras, es decir, pronunciándolas mentalmente, pensamos en todo caso, por la fuerza elemental de esa lengua en que hemos escogido pensar, si cabe expresarse así” (O. C., VIII, 1156).

⁸² El lector español puede consultar el tomo II de la versión española, hecha por MANUEL G. MORENTE y VICENTE GAOS, que se publicó en 1929, por la Revista de Occidente bajo el título de *Investigaciones Lógicas* (Tomo Segundo: Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. Introducción e investigaciones, I y II). Desde luego, como demuestran los análisis de Husserl, está presente al ánimo del que habla o piensa el símbolo lingüístico, pero su atención no se ocupa de él en primer término, sino que a través del símbolo se dirige hacia lo simbolizado.

cias a la palabra que nace aquello que Unamuno llama "espíritu"⁸³. Todo ello lo dice Unamuno a su manera:

La lengua es el modo de expresarse, y expresarse es conocerse...⁸⁴

Aplicada la misma noción, no al hablar, sino al acto de leer, puede decirse que:

Leer es esforzarse en adquirir conciencia de lo que se dice⁸⁵.

Y lo mismo da que lo leído sea lo que escribe uno mismo o lo escrito por otro, es idéntico el proceso y el resultado: se trata en todo caso de un acto de reflexión consciente. Huelga decir, por lo demás, que en nada hubiera cambiado la validez de la afirmación si en lugar de "leer" hubiese dicho "hablar".

Por medio de la palabra se nos forma, simultáneamente, nuestro mundo interno y el externo. Basta, para comprobar que tal era la convicción íntima de Unamuno, cotejar una serie de textos unamunianos, el primero de los cuales proviene de las páginas de *Del sentimiento trágico de la vida*; el segundo, del ensayo "Civilización y cultura"; y los restantes, de un ensayo que se titula "El hombre del libro". En el primero se nos dice que:

Lo que llamamos mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. Nos lo dan hecho⁸⁶.

El segundo texto es más explícito:

Del ambiente exterior se forma el interior por una especie de condensación orgánica... Hay un continuo flujo y reflujo difusivo entre mi conciencia y la naturaleza mi espíritu saturándose de realidad externa espiritualizo la naturaleza saturándola de idealidad interna. Yo y el mundo nos hacemos mutuamente⁸⁷.

La idealidad interna de que está saturada la naturaleza externa, es decir, la objetividad de mi mundo, es la del espíritu, pero concretamente es la de la palabra: "con palabras construimos el mundo, ¡el nuestro!"⁸⁸, y con palabras nos hacemos a la vez, un espíritu, esto es, un mundo íntimo.

⁸³ De ahí lo de que "el alma se nos hace en el regazo de la lengua común... (O. C., XI, 1003).

⁸⁴ O. C., VII, 887 (El subrayado es mío).

⁸⁵ O. C., VIII, 1156.

⁸⁶ O. C., XVI, 273

⁸⁷ O. C., III, 473.

⁸⁸ O. C., IX, 301.

Tanto la idealidad interna del espíritu como la objetividad externa de lo que llamamos "mundo" es creación de la palabra. Por ello es que Unamuno compara el universo a un libro —nuestro mundo es nuestra "lectura" de lo real en sí, nuestra interpretación de ello⁸⁹— y del libro dice que "nos comunica el yo exterior, el social, con el yo interior, el individual"⁹⁰, agregando, al propio tiempo, que "todo aquello en que y con que nos comunicamos con el resto del espíritu nos es libro", pues:

Cuando pensamos —dice Unamuno en "El hombre del libro"— en el mundo exterior como en algo de espíritu, de significación de eternidad, de historia, hablamos del Libro de la Naturaleza⁹¹.

Nuestra "lectura" de lo real en sí, que nos da un mundo, se hace con la ayuda de la palabra. En ella adquieren formas fijas, estables, esto es, *objetivas*, nuestras vivencias abigarradas e informes de lo real en sí. Es sólo gracias a la identidad ideal de la palabra que nos es posible, por decirlo así, clavar mojones ideales en la "realidad" fluctuante de lo real en sí, mojones que nos sirven de puntos de referencia, por los que nos orientamos en nuestro "mundo"⁹². Es a este proceso que se refiere Unamuno al decir que "es la sociedad humana... la que inaugura el estado de

⁸⁹ Es en el ensayo "La tradición eterna", que Unamuno dice lo siguiente:

De puro sabido se olvida que la representación del mundo no es idéntica en los hombre, porque no son idénticos ni sus ambientes ni las formas del espíritu, hijas de un proceso de ambientes. Pero si todas las representaciones son diferentes, todas son traducciones [interpretaciones o "lecturas"] de un solo original, todas se reducen a unidad, que si no los hombres no se entenderían, y esa unidad fundamental de las distintas representaciones humanas es lo que hace posible el lenguaje y con éste la ciencia (O. C., III, 175).

En lo que sigue corregimos lo anterior en un punto. En efecto, en la época —1895— en que se escribió lo antecedente seguían coexistiendo, en el ánimo de Unamuno, puntos de vista mutuamente incompatibles, pero cuya incompatibilidad no se daba Unamuno cabal cuenta. Persistían en su espíritu restos del positivismo de la época anterior a la crisis religiosa de 1897, manteníase incólume la orientación kantiana en lo que se refiere a la ontología y la epistemología y, en fin, esforzabase Unamuno por salvaguardar, frente al escepticismo crítico del espíritu moderno, la fe en un mundo trascendente. El pasaje que acabamos de copiar es, en lo ontológico, de orientación kantiana, pero en ésta se ha deslizado algo del espíritu ingenuo del positivismo; desde el punto de vista de éste débese la identidad del objeto externo a la de lo real en sí. Un kantiano le objetaría al positivista que en manera alguna conoce la identidad subyacente a la objetividad fenoménica del objeto y que tal identidad no es sino una suposición suya. (A lo cual el positivista podría, tal vez, replicarle que se trata de una suposición hartó bien fundada). Andando el tiempo irá cediendo terreno el positivismo a medida que, en el ánimo de Unamuno, lo vaya ganando el kantianismo. En *Del sentimiento trágico de la vida* dice que "el lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro, la representación [la percepción sensible] muda o inarticulada, no se sino esqueleto" (O. C., XVI, 433-434).

⁹⁰ O. C., V, 1100.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Tal es el sentido del pasaje siguiente: "... la idea, la forma permanente extraída del flujo ondulante de la vida..." (O. C., XI, 595).

gracia sobre el de Naturaleza, y el hombre el que, humanizando, espiritualizando a la Naturaleza con su industria, la sobrenaturaliza”⁹³. En efecto, como ya se ha insinuado, en casi todos los textos que hemos venido citando, el espíritu, o sea, la conciencia refleja, es creación de la convivencia, a base de la lengua, entre el individuo y la sociedad: ahora vemos que al nacer a vida refleja en la reflexión de la palabra nace el espíritu, a la vez, al mundo que se le da en la palabra.

Lo dicho puede resumirse en una sola frase, la que encontramos en el breve ensayo titulado “De vuelta”, que se publicó en 1902. Allí dice Unamuno lo siguiente:

El pensamiento y la razón son de origen social: la conciencia es un producto social⁹⁴.

Pero veamos si los textos no nos darán una visión aún más exacta de cómo se explicaba Unamuno el nacimiento de la conciencia refleja. Esta conciencia, consciente de sí, esta vida de la conciencia que se agota en el proceso de vivirse a sí misma, es la suma y el compendio de la humanidad del hombre. He aquí cómo se expresa al respecto Unamuno en el segundo de los ensayos que pertenecen a la serie titulada “Aforismos y definiciones”:

... conviene introducir una diferencia entre *ser* y *serse*... Ser no es lo mismo que *serse*. Un animal, aunque sea humano, es; una persona se es. *Serse* es propio de la personalidad⁹⁵.

Y para que no quepa duda de que se está refiriendo, en lo dicho, a la conciencia refleja, apuntemos el hecho de que en *Del sentimiento trágico de la vida* no sólo nos dice que “*serse* es conocerse”⁹⁶, sino que afirma concretamente que el *serse* es equivalente al acto de cobrar conciencia de sí⁹⁷.

Ahora bien, en el mismo ensayo que citábamos antes se nos dice que:

Serse es ser para sí, y ser para sí es ser para los otros. El que no es en él otros y para los otros, el que carece representación, no se es, y no es para sí, carece de personalidad. Y cuando se mira al espejo no se ve. Es decir, no se mira.

El animal que uno es no pasa de ser; la persona que uno es, se es. Y esta persona es el hombre histórico, el que hace su papel en su tablado, en su mundillo, el que representa el actor, el hipócrita⁹⁸.

⁹³ O. C., XVI, 355.

⁹⁴ O. C., X, 104 (Cfr. O. C., XVI, 434).

⁹⁵ O. C., V, 1192.

⁹⁶ O. C., XVI, 338.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ O. C., V, 1192.

La referencia al espejo —que, como ya sabemos, es, en el pensamiento de Unamuno, un símbolo constante de la irrealidad de la conciencia— es aquí muy oportuno: en efecto, la conciencia refleja es producto de una especie de desdoblamiento como el que se efectúa cuando nos miramos al espejo⁹⁹. Sin este desdoblamiento no habría esto que llamamos personalidad, o sea la conciencia de la propia realidad tal y como se nos aparece y como se les aparece a los demás. Ser persona es tener representación, tanto ante uno mismo como ante otros.

Tal vez sea por ello que en su raíz etimológica la palabra “persona” quiere decir “máscara”, la máscara trágica o cómica que el actor, en el teatro romano, se ponía a fin de revestirse del papel que había de desempeñar en el tablado¹⁰⁰. A lo mismo se refiere, en la cita antecedente, el empleo de la palabra “hipócrita”, pues, como nos dice Unamuno en el mismo ensayo —el segundo de la serie “Aforismos y definiciones”—: “Hipócrita quiso decir, en un principio, actor o comediante. Hipócrita es el que representa un papel”¹⁰¹. Miradas las cosas así, somos todos hipócritas, actores que llevan máscara, la que cada cual es¹⁰².

La conciencia que cada cual tiene de sí, es decir, de su papel en el mundo, es, en algún sentido, siempre social. Ese papel, esa representación de cada cual, es lo que es *ante* los demás; se ha elaborado y creado a base de un sistema de estimas y desestimaciones colectivas, en la que interviene, por otra parte, la lengua común con toda su carga de tradición social¹⁰³. No nos es posible separar o aislar nuestra conciencia de nosotros mismos de la conciencia que de nosotros tienen los demás. Es inseparable la personalidad que nos hemos creado de la que nos han creado; esto lo compara Unamuno al proceso de creación de un mito o de una leyenda, leyenda que es a la vez autoleyenda:

¿Quién se es uno? El que representa, el que es para los otros. Si las representaciones que de mí —pongo por caso, de persona o de actor, o sea hipócrita— tienen A, B, C, D, E, etc., se fundieran en una representación compuesta..., esa representación compuesta y colectiva, con su nimbo de contradicciones, sería más el yo que me soy que no el que me figuro ser; sería mi yo histórico, mi personalidad extrínseca, el papel que represento en nuestro mundillo. ¿Que eso daría la leyenda que de mí se han forjado los demás? Pero ¿es que no tengo mi leyenda de mí mismo, mi autoleyenda¹⁰⁴?

⁹⁹ Véase: *O. C.*, III, 472, 755; IV, 1121; V, 1117; X, 241-242.

¹⁰⁰ *O. C.*, V, 929.

¹⁰¹ *O. C.*, V, 1192.

¹⁰² *O. C.*, V, 929.

¹⁰³ “La lengua es la tradición siempre renovada, en progreso siempre, y guarda en sí lógica, estética, ética, hasta religión íntimas” (*O. C.*, XI, 1003).

¹⁰⁴ *O. C.*, V, 1193.

Y agrega luego:

Hay, es cierto, el que uno cree ser y el que quiere ser; pero hay el que los otros creen que es y el que quieren que sea. Y éste que es su papel, se le impone. Los papeles nos los distribuyen los demás¹⁰⁵.

La humanidad del hombre estriba en serse, en ser conciencia de sí. Al hombre le es de todo punto imposible hurtarse a este encuentro consigo mismo, del que nace su humanidad. Ser, en el sentido humano de la palabra, es ser una unidad que es dual, una dualidad que no deja de ser identidad. Así como nos desdoblamos al mirarnos al espejo, así desdoblase la conciencia humana en sujeto y objeto, pero de tal modo que toda la realidad de aquélla se agota en el acto de desdoblarse, esto es, en la correlación que se establece entre uno y otro polo, correlación que carece, como hemos visto, de toda realidad empírica u objetiva. Y de suerte, además, que sin el polo subjetivo no existe el objetivo, como tampoco sin éste podrá existir aquél. Lo cual, expresado en el lenguaje de Unamuno, quiere decir que el hombre no puede quitarse la máscara:

Y si se la quita, lo que queda es el animal y nada más que el animal, el individuo [el que no tiene representación social]. Y si en la representación y como parte de ella le veis a un actor, a un hipócrita, a una persona, quitarse la careta, es que lleva otra debajo¹⁰⁶.

Ahora bien, afirmar que la humanidad —alma, espíritu, personalidad— del hombre se agota en irrealidad de la conciencia refleja es tanto como afirmar que el fondo de la vida humana es una ilusión, un sueño: un soñar cuya soñador es él mismo un sueño que jamás conocerá, por serlo, ninguna vela¹⁰⁷.

He aquí la raíz de la que brota el sentimiento trágico de la vida, que es el que se nos describe en uno de los pasajes más hondos, más líricos que hayan salido de la pluma de Miguel de Unamuno:

Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo eres, que eres lo que quisieras ser, que no eras, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería,

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *O. C.*, V, 1195.

¹⁰⁷ Refiriéndose al "la vida es sueño" de Calderón y el "estamos hechos de la madera de los sueños" de Shakespeare, dice Unamuno que la sentencia de éste es "aún más trágica que la del castellano, pues mientras en aquélla sólo se declara sueño a nuestra vida, mas no a nosotros, los soñadores de ella, el inglés, nos hace también a nosotros sueño, sueño que sueña" (*O. C.*, XVI, 166). Es en su *Vida de Don Quijote y Sancho* que emplea la expresión "vela":

¿Podemos acaso nosotros, pobres sueños soñadores, soñar lo que sea la vela del hombre en la eterna vela [la de Dios] (*O. C.*, IV, 377).

al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad...¹⁰⁸

Es de esta falta de fondo permanente, de este sentimiento íntimo de la propia falta de verdadera sustancialidad —la honda impresión, que a veces se nos cala de rondón en los entresijos del alma, de que no existimos de verdad¹⁰⁹ de que no somos más que entes de ficción¹¹⁰—: de esta visión trágica nace la angustia que nos hace comprender, con viva comprensión dolorosa, la nadería de la propia existencia:

Porque hay veces en que sin saber cómo ni de dónde, nos sobrecoje de pronto y al menos esperarlo, atrapándonos desprevenidos y en descuido, el sentimiento de nuestra mortalidad...¹¹¹

Es doloroso este sentimiento del propio anonadamiento, dolorosa la visión trágica, pero el dolor, y sólo el dolor, es “revelación inmediata de la conciencia”¹¹²: “el sufrimiento es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto y de tomo el espíritu, es tocarse a sí mismo, es la realidad inmediata”¹¹³.

Es, desde luego, el dolor de que se trata dolor espiritual, esto es, congoja y angustia del espíritu, pues “el dolor tiene sus grados, según se adentra; desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias, hasta la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida, que va a posarse en lo hondo de lo eterno...¹¹⁴.”

De la angustia del espíritu nace, como si fuera *ex nihilo*, algo que antes no se hallaba presente en la realidad espiritual de la conciencia: ahora, por vez primera, *vuelve la conciencia sobre sí, abrazándose a sí misma con el abrazo de una pasión infinita*¹¹⁵, que es, a la vez, compasión, amor y hambre de ser, de ser más, y de ser eterno, de serlo todo, pues sólo el todo —Dios— es perfecto¹¹⁶, esto es, existe de verdad, con existencia que es, a la vez que eterna, consciente¹¹⁷.

¹⁰⁸ O. C., XVI, 265.

¹⁰⁹ Cfr. O. C., VIII, 444.

¹¹⁰ O. C., IV, 335.

¹¹¹ O. C., IV, 313.

¹¹² O. C., XVI, 337.

¹¹³ O. C., XVI, 331.

¹¹⁴ O. C., XVI, 331-332.

¹¹⁵ “Y ser perfecto es serlo todo, es ser yo y ser todos los demás, es ser humanidad, es ser universos” (O. C., XVI, 405).

¹¹⁶ En su *Vida de Don Quijote y Sancho* dice Unamuno lo siguiente:

¿Qué es sino el espanto de tener que llegar a ser nada lo que nos empuja a querer serlo todo, como único remedio para no caer en eso tan pavoroso de anonadarnos (O. C., IV, 367)?

¹¹⁷ Ser, en el sentido humano del verbo, es ser conciencia consciente de sí, pero esta conciencia, que es la mera autosensibilidad del organismo vivo, carece de auténtica realidad; no es verdaderamente real, sólo posee una sombra de realidad,

En lo que llevamos hasta ahora se está esbozando, suponiendo que nuestro análisis sea correcto, una teoría de la conciencia que supone en ella un carácter básicamente dual: en efecto, la conciencia es, por un lado, la irrealidad del mero acto de sensibilidad orgánica; es, por otro, la realidad de una pasión, de una voluntad que es "intuición de la propia sustancialidad"¹¹⁸, "el más vigoroso tacto espiritual"¹¹⁹: "el anhelo de extenderse en tiempo y en espacio"¹²⁰.

Las frases que aquí citamos las escribió Unamuno en 1904, en el ensayo titulado "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!". Allí proponía la idea de que la única auténtica conciencia refleja es ésta: la honda conciencia de sí, que es, a la vez, pasión y amor¹²¹. Frente a los "razonadores, siervos del Espíritu de Disolución", afirmaba que "no hace falta probar la existencia de aquello [la existencia de Dios] de que se tiene experiencia inmediata..."¹²², que "la fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial..."¹²³, pues esta existencia sustancial es la de la conciencia misma, cuya íntima esencia es el hambre Dios, el apetito de divinidad¹²⁴, el anhelo de inmortalidad, cuya origen inmortal es Dios mismo¹²⁵. En esta conciencia es la voluntad una fuerza que se siente ser, que se siente queriendo ser y serlo todo, pues quiere ser Dios¹²⁶. "Y esa fuerza —dice Unamuno— cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo..."¹²⁷.

En 1904 afirmaba don Miguel la plenitud de la conciencia frente a la aparencialidad del mundo objetivo¹²⁸, que es lo que es sólo gracias a la co-presencia de la conciencia, ya que sin ésta redúcese aquella objetividad

parecida a la del sueño que se desvanece al despertarse el soñador. Sólo Dios existe —afirmaba Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*— de verdad:

Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, conciente de su eternidad y eternamente conciente, no es nada más que apariencia (*O. C.*, XVI, 282).

¹¹⁸ *O. C.*, III, 755. Siguiendo a Schopenhauer, afirma Unamuno que la voluntad procede de la conciencia (Cfr. *O. C.*, XVI, 274. Véase, además, ANTONIO REGALADO GARCÍA: *El siervo y el señor*, Madrid, Editorial Gredos, 1968, págs. 113 ss.).

¹¹⁹ *O. C.*, III, 756.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ De la visión trágica de la propia nadería nace la compasión para con nosotros mismos, compasión que es amor. Al compadecernos llegamos a compadecer, viéndolos "también miserables, aparenciales, anonadables" (*O. C.*, XVI, 264), a nuestros prójimos. Véase *Del sentimiento trágico de la vida*, capítulo VII: "Amor, dolor, compasión y personalidad" (*Ibid.*).

¹²² *O. C.*, III, 756.

¹²³ *O. C.*, III, 768.

¹²⁴ *O. C.*, VII, 805.

¹²⁵ *O. C.*, XVI, 339.

¹²⁶ *Ibid.* Cfr. también *O. C.*, III, 768.

¹²⁷ *O. C.*, XVI, 275-276.

¹²⁸ En el ensayo "Desahogo Lírico", aparecido en 1909, habla de la gente de mundo cuyo "sentido de realidad, el del sentido común", le parece, "sentido de aparencialidad" (Cfr. *O. C.*, IV, 601). Cfr., también, *O. C.*, II, 430-431; IV, 396; V, 708; XVI, 149.

a la nada¹²⁹. Entre 1904 y la publicación, en 1912, por la revista *La España Moderna*, de *Del sentimiento trágico de la vida*, debió irse dando clara cuenta de las últimas consecuencias implícitas en la tesis básica de la filosofía kantiana, es decir, la que ve en la conciencia el medio universal de toda objetividad, lo cual establece a la vez la distinción kantiana fundamental entre número y fenómeno, en el sentido de que éste, que es aquella objetividad, jamás podrá abarcar ni alcanzar aquél, que es, dicho del modo más sencillo posible, la *totalidad* de lo real en sí. Lo objetivo, lo fenoménico, es campo exclusivo de la conciencia, o sea, de la razón conocitiva. Dicho de otro modo: todo conocimiento auténtico lo es de *objetos*, ya sean reales o ideales, pero la realidad o la idealidad de tales objetos tendrán validez, esto es, valor de conocimiento auténtico, sólo en la medida en que puedan verificarse —y medirse— su *efecto y obra dentro de la vida humana*. De ahí que, en último término, puede decirse con Unamuno, que ser es obrar y obrar es ser¹³⁰: no hay, en sentido absoluto, más norma para distinguir lo real de lo ilusorio e irreal que ésa.

Todo lo dicho lo resume Unamuno en un pasaje que forma parte del ya mencionado prólogo que escribió, en 1916, al libro de Ramón Turró. *Orígenes del conocimiento*. Tras haber explicado cómo la noción de sustancia se deriva del sentimiento íntimo de la propia sustancialidad, dice:

Mas entiéndase bien que la sustancia así explicada no sale de lo fenoménico. La inteligencia, dice el doctor Turró, es un fenómeno. ¿Y qué no lo es? El mismo número kantiano no pasa de ser un fenómeno... intelectual, un concepto. No hay más realidad íntima, trascendental, que la fenoménica. Nuestra más íntima realidad es que nos sentimos y nos conocemos —hay un sentimiento del conocer— siendo. Lo más trascendental es lo más inmanente¹³¹.

De lo dicho se deduce que el problema de una segunda objetividad, es decir, la de un supuesto mundo trascendente, es totalmente insoluble. He aquí lo que al respecto dice Unamuno en las páginas de *Del sentimiento trágico de la vida*:

¿Qué es, en efecto, existir y cuándo decimos que una cosa existe? Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuera cuando desaparezcamos. ¿Y estoy acaso seguro de que algo me precediera o de que algo me ha de sobrevivir? ¿Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella? Cuanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia. No nos

¹²⁹ “¿Qué sería un universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conocido?... Para nosotros lo mismo que la nada... (O. C., XVI, 311).

¹³⁰ Cfr. O. C., XVI, 274; III, 372.

¹³¹ O. C., VII, 389.

enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones, sino que existe cuanto obra, y existir es obrar¹³².

Es por lo dicho por lo que Unamuno cree racionalmente insoluble todo problema de orden "meta-físico", es decir, que se refiere a lo que se cree o se supone trascendente a la objetividad dada dentro del ámbito de la conciencia humana¹³³. Desde este punto de vista se comprende la perfecta inutilidad, e incluso, el carácter de engaño e ilusión engañosa que reviste todo intento de hablar de una supuesta trascendencia "objetiva" de Dios. uien haya comprendido y, por lo mismo, haya adoptado este que pudiéramos llamar "punto de vista kantiano" abandonará el camino de la metafísica ingenua —la que cree poder alcanzar un conocimiento *objetivo* de lo trascendente—, dejará de buscar un Dios *objetivo*, a fin de reconcentrarse en la búsqueda de un Dios inmanente, esto es, no objetivo: en lugar de preocuparse por conocer o probar la *ex-sistencia* de Dios se esforzará por palpar y sentir, en la propia intimidad, la *in-sistencia* de Dios, que es una misma cosa con la conciencia¹³⁴, pues *insistir* es existir en la pasión de una voluntad amorosa que se quiere eterna¹³⁵.

He aquí la postura básica a que llega Unamuno en las páginas de su obra máxima, *Del sentimiento trágico de la vida*: la vida del hombre —su humanidad esencial, que es ante todo su conciencia de sí mismo— descansa en una dualidad radical: la de la conciencia que o reviste la apariencia de un sueño, tenue y efímero, que se sueña a sí mismo o es soñado —¿por quién?—, o parece, de pronto, gracias al dolor y la congoja de la visión trágica, asumir la realidad sustancial de una voluntad, cuya más íntima esencia es "el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de eternidad y sed de infinitud, las ganas de Dios..."¹³⁶. Esta fuerza, que es la esencia de la conciencia, este "apetito de divinidad", esta "ansia de inmortalidad y de totalidad", "ansia de perpetuarnos y de totalizarnos"¹³⁷, "es —decía Unamuno— lo divino en nosotros... es Dios mismo, que en nosotros obra..."¹³⁸.

Pero el Dios inmanente carece de toda garantía objetiva. El Dios de Unamuno es el *deus absconditus*, el Dios vivo, al que "no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento"¹³⁹: "Dios es

¹³² O. C., XVI, 323.

¹³³ Cfr. O. C., XVI, 310.

¹³⁴ *Loc. cit.*

¹³⁵ Cfr. O. C., XVI, 327.

¹³⁶ O. C., XVI, 339.

¹³⁷ O. C., VII, 806.

¹³⁸ O. C., XVI, 275-276. Y como obrar es existir... no haría falta probar la existencia de este Dios inmanente. "No hace falta probar la existencia de aquello de que se tiene experiencia inmediata..." (O. C., III, 756).

¹³⁹ O. C., XVI, 195.

indefinible”¹⁴⁰, esto es, es inconocible¹⁴¹. “Querer definir a Dios es pretender —escribe Unamuno— limitarlo en nuestra mente...”¹⁴², es querer reducirlo a la forma objetiva del objeto conocido, a la de una idea que en cuanto tal no existe sino en la mente de quien la piensa¹⁴³.

¿Qué es, pues, la vida —la conciencia— del hombre? ¿Es un sueño sin sustancia, un relámpago que ilumina con fugaz resplandor las tinieblas de la nada?¹⁴⁴. O, ¿es una realidad, hecha de pasión y voluntad, que se crea *ex nihilo* proyectándose, a la vez que se crea, hacia su propia infinitud¹⁴⁵ en un impulso de amor infinito? ¿Es ilusión o realidad sustancial? ¿Cuál es la última realidad de la vida humana? ¿La de un espíritu que se hace —¿eterno?— o es algo así “como esas cajitas de laca japonesas que encierran otra cajita y ésta otra y luego otra más... y al último, una cajita final... vacía?”¹⁴⁶.

Tales preguntas no pueden contestarse, si por contestación entendemos un conocimiento válido, esto es, sujeto a verificación objetiva. No: para el hombre moderno, para quien la verdad y el conocimiento objetivo son una sola cosa¹⁴⁷, no cabe más fe que la propuesta por Unamuno en las páginas de *Del sentimiento trágico de la vida*: la fe dudosa, la fe a base de incertidumbre, la del que quiere creer, que cree creer, pero que ignora —ya que lo llamado “fe” no es nada objetivo ni, por tanto, nada que pueda conocerse objetivamente— si cree o no cree¹⁴⁸. Tal era la fe de un Pascal, la de un William James y la de Miguel de Unamuno:

“¿Creía Pascal? Quería creer. Y la voluntad de creer, la *will to believe*, como ha dicho William James, otro probalista, es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad”¹⁴⁹.

Mientras no se resignaba a la paz de la razón, mientras pudo mantener viva la lucha del espíritu por elevarse, como si dijéramos, a otro, más alto y más duradero, nivel del ser y del existir, siguió pareciéndole la esperanza de la fe algo más que mera ilusión. Mientras estuvo inbuido de esa fe, fe de dudas, desnuda de toda garantía, pudo creer que la angustia de la visión trágica nos arranca “del conocimiento aparential, nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas”¹⁵⁰.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Cfr. *O. C.*, XI, 330.

¹⁴² *O. C.*, XVI, 295.

¹⁴³ Cfr. *O. C.*, XVI, 303.

¹⁴⁴ Cfr. *O. C.*, XVI, 140.

¹⁴⁵ Cfr. *O. C.*, I, 605-606; III, 638.

¹⁴⁶ *O. C.*, X, 852.

¹⁴⁷ “... para la razón, la verdad es lo que se puede demostrar...” (*O. C.*, XVI, 221); “Y hay acaso otra verdad que la verdad racional” (*O. C.*, XVI, 231).

¹⁴⁸ Cfr. *O. C.*, XVI, 496.

¹⁴⁹ *O. C.*, XVI, 530.

¹⁵⁰ *O. C.*, IV, 313.

En estas palabras —que pertenecen al texto de su *Vida de Don Quijote y Sancho*, escrita en 1904¹⁵¹—vive todavía la fe en que “a fuerza de ese supremo trabajo de congoja”¹⁵² conquistamos la verdad, “la verdad, que no es, no, el reflejo del Universo en la mente, sino su asiento en el corazón”¹⁵³. Aún sigue creyendo que “la congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancial”, que “frente a todas las negaciones de la *lógica*, que riges las relaciones aparentes de las cosas, se alza la afirmación de la *cardíaca*, que riges los toques sustanciales de ellas”¹⁵⁴: sigue esforzándose por creer que esa verdad es la verdad “que hace vivir”, pues “enseña un mundo en que la razón no es guía”¹⁵⁵.

Considerada en su conjunto, no es la orientación filosófica y religiosa del Unamuno de fines del siglo pasado y principios del presente la misma que descubrimos en el Unamuno que escribió en 1925 la primera versión, la que después se tradujo al francés, de *La agonía del cristianismo*. El último Unamuno, el de los años de destierro —a partir de 1924— en la isla de Fuerteventura, en París, en Hendaya, el que sobrevivió la dictadura de Primo de Rivera y volvió, en 1929, colmado de gloria a una España que se hallaba a pocos años de una guerra civil, cruel y sangrienta, para pasar lo que le quedaba de vida, triste y melancólico —de ello da testimonio su *Cancionero*—, cuyas composiciones corresponden a los años 1928-1936: éste es un hombre a quien se le ha derrumbado la fe, un hombre que vive desilusionado, con desilusión casi total¹⁵⁶.

En cambio, hacia 1912 seguía Unamuno luchando con toda la pasión de su alma de luchador contra los ataques de la razón escéptica. En carta del 21 de noviembre de 1912, dirigida a Ortega y Gasset, decía, refiriéndose a la lectura de ciertos filósofos neo-kantianos de la Universidad de Marburgo, cuyas obras respiran un racionalismo frío y repugnante, esto:

Acabo a las veces esas lecturas persignándome, rezando un Padrenuestro y un Avemaría y soñando en una gloria impura [por oposición a la “pureza” de la razón “pura”] y una inmortalidad *material del alma*... Y no sirve razonarme, ¡no, no, no! No me resigno a la razón”¹⁵⁷.

Pero ya en 1908, en el tercero de los “Diálogos entre el escritor y el abogado” había escrito Unamuno este muy iluminador pasaje:

P. —Es que hay juegos peligrosos.

E. —Y el de la vida uno de los que más, y acaso el supremamente peligroso el de jugar a la verdad.

¹⁵¹ Véase el prólogo de García Blanco al tomo IV de las *Obras Completas*, pág. 12.

¹⁵² *O. C.*, IV, 313-314.

¹⁵³ *O. C.*, IV, 314.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Véanse los estudios a los que nos referimos en nuestra nota número 4.

¹⁵⁷ *O. C.*, XVI, 30.

- P. —No blasfemes.
 E. —Acaso la verdad es algo pavoroso e inhumano, y presintiéndolo, jugamos para que no nos agarre y haga presa.
 P. —¿Y qué quieres a cambio de la verdad?
 E. —¡Poesía, consuelo de la vida! Ni una ni otra tienen fondo, y ésta al cabo tiene forma más hermosa ¹⁵⁸.

Y en 1909, en el ensayo “De la correspondencia de un luchador”, contestaba a los que le predicaban la paz, así:

No me prediques la paz, que la tengo miedo. La paz es la sumisión y la mentira. Ya conoces mi divisa: primero la verdad que la paz. Antes quiero verdad en guerra que no mentira en paz. Nada más triste que enterarse en vivir de ilusiones a conciencia de que lo son. Al que oigas decir: “Hay que mantener las ilusiones”, estímale perdido; pues ¿cómo ha de mantenerlas si las sabe ilusorias? No, amigo; el arte no puede reemplazar a la religión ¹⁵⁹.

Pero, quien así hablaba, ¿no se enteraba justamente en vivir de ilusiones a sabiendas de que —para él— lo eran? Y es que no cejaba la razón en sus ataques. Y de aquel ensayo de 1909 —“De la correspondencia de un luchador”— estas reveladoras palabras:

¿No conocemos acaso las horas de íntima soledad, cuando nos abrazamos a la desesperación resignada? ¿No conoces esas horas en que se siente uno solo, enteramente solo, en que conoce no más que aparental y fantástico cuanto lo rodea y en que esa aparentalidad le ciñe y le estruja como un enorme lago de hielo trillándole el corazón ¹⁶⁰.

La “verdad sustancial”, la que “hace vivir”, iba cediendo lugar a otra, la verdad terrible.

Con esa verdad no podría vivir el pueblo sencillo. A ello se refiere Unamuno en el ensayo “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo”, que data del año 1911:

Si al pobre linaje humano se le dijera la verdad verdadera, se le acabaría y acortaría la existencia ¹⁶¹.

¹⁵⁸ O. C., IX, 699.

¹⁵⁹ O. C., IV, 395.

¹⁶⁰ O. C., IV, 396.

¹⁶¹ O. C., XI, 172-173. En 1912 vuelve al tema de la verdad terrible en las páginas de *Del sentimiento trágico de la vida*. En el capítulo IV —“En el fondo del abismo”— escribe lo siguiente:

Y no lo callo [lo que siente] porque es para muchos lo que debe decirse, lo infando —*infandum*—, y cree que es menester decir una y otra vez lo que no debe decirse. ¿Que a nada conduce? Aunque sólo condujese a irritar a los progresistas, a los que creen que la verdad es consuelo, conduciría a no poco (O. C., XVI, 255. La cursiva es mía).

Y a lo dicho agregó Unamuno frases, que, al no iniciado, podrían sonar a cinismo, pero que, en realidad, son fruto de honda compasión y amor a una humanidad sufrida y doliente:

¡Que viva, que viva [el pueblo]! Y ¿para qué? Para engañarle. Es tan dulce el engaño...¹⁶²

En 1911 cuando se escribió lo antecedente seguía el alma de Unamuno pendiente del hilillo de fe que él mismo se hilaba¹⁶³, pues aun se mantenía fiel al principio fundamental de la suspensión del juicio allí donde no alcanza el saber auténtico, el saber cuya validez descansa en la demostración objetiva, esto es, universalmente válida y demostrable en todo tiempo y todo lugar. En el mismo ensayo formula dicho principio en los siguientes términos:

Sí, sabemos muchas cosas; pero como decía Tennyson, sabemos lo que no nos importa saber, pero las cosas más dignas de saberse, lo único que importa saber, lo que nos haría amar la vida, la verdad esencial de Kierkegaard, eso... ¡no lo sabemos!¹⁶⁴

No es, en el ánimo de Unamuno, cosa de fría racionalidad la suspensión del juicio. Al contrario, se trata de una lucha —*agonía*, dirá Unamuno— que duró una vida entera. Ya lo hemos visto¹⁶⁵.

No es difícil, por otra parte, adivinar de qué lado habrá de inclinarse el fiel del balance en el juego dinámico de tendencias antagónicas que se

En 1920 se refiere de nuevo al tema de la verdad terrible:

M. —Una verdad nueva suele ser una nueva desilusión. La verdad es casi siempre torturadora, y en todo caso, para nuestro consuelo, indiferente...

D. —¿Y es mejor vivir de engaños?

M. —Lo terrible es que el engaño, cuando se sabe que lo es, no consuela, porque no engaña... ("Disolución de problemas", *O. C.*, IX, 947).

¹⁶² *O. C.*, XI, 173.

¹⁶³ Cfr. *O. C.*, IX, 88. Se trata del ensayo "¡Hila tus entrañas!", publicado en 1919. Allí se refiere Unamuno a la fe de Kierkegaard que, según éste, es un "salto a las tinieblas" (Cfr. *O. C.*, IX, 87) y, a la vez, obra de la pasión y voluntad del creyente: su existir más auténtico. De ahí que para Unamuno sea la fe una misma cosa con la fuerza íntima de la pasión amorosa que va en busca de Dios, pues si buscamos a Dios es que Dios nos busca (Cfr. *O. C.*, XIV, 904); quien busca a Dios en nosotros es Dios mismo, de suerte que salir en busca de Dios es haberle encontrado ya (Cfr. *O. C.*, XIII, 148); Dios es el deseo de serlo (Cfr. *O. C.*, XIII, 569). Tal es el sentido de un texto que entresacamos del ensayo al que nos referimos ahora, "¡Hila tus entrañas!":

Tiene cada cual, si quiere salvarse, que hilar y retorcer las propias entrañas, palpitantes de vida, de desesperanza y de fe (*O. C.*, IX, 88).

Según esto puede afirmarse que en 1919 aún se mantenía viva la fe desesperada de Unamuno. Es sólo a partir de 1924 y los años de destierro que esa fe se derrumba por completo.

¹⁶⁴ *O. C.*, XI, 173-174.

¹⁶⁵ Véase nuestra nota número 17, que remite a *O. C.*, XI, 170.

iban revelando en el ánimo de Unamuno: a la verdad del corazón, la que se hace en el esfuerzo y el querer de la voluntad, se opone la "verdad verdad", la de la razón objetiva, la única que puede *verificarse*. He ahí el nudo del problema... "para la razón —dice Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*—, la verdad es lo que se puede demostrar que es, que existe, consuélenos o no"¹⁶⁶. Pues, bien, la razón no es otra cosa que la conciencia —la vida consciente de sí— en su función conocitiva y en cuanto instrumento destinado a la orientación de la vida en el mundo¹⁶⁷. Como es del proceso de esta orientación vital del que nace la objetividad toda entera que llamamos "mundo", "Universo", etc., cuanto existe, en el sentido de todo aquello de lo cual tenemos, en algún sentido, auténtico conocimiento y noticia, está incluido de algún modo en esa objetividad o está referida a ella. Dicho de otro modo, no hay más verdad que la verdad racional, esto es, objetiva¹⁶⁸.

Miradas las cosas así, se comprende que a la larga habían de resultar inútiles todos los esfuerzos, todos los conatos, de una voluntad indómita para mantener en vilo una fe que carecía de toda garantía objetiva. En un ensayo que fue obra de la última época de la vida de Unamuno —el

¹⁶⁶ O. C., XVI, 221.

¹⁶⁷ O. C., III, 436. Véase, además: O. C., III, 699; O. C., XVI, 150.

¹⁶⁸ O. C., XVII, 231. Se ha visto ya que en la época anterior a 1924 habla Unamuno en distintas ocasiones de la posibilidad de una verdad irracional e indemostrable. En el ensayo "El problema religioso en el Japón" escribió lo siguiente:

Yo no sé si los japoneses creerán o no que la razón puede hacer la felicidad del linaje humano, pero por mi parte estoy convencido de que esta felicidad, que en el fondo no puede basarse más que en la esperanza, es como la esperanza misma en que se basa una cosa irracional. Lo cual no quiere decir que sea falsa ni que sea inasequible, sino solamente que no es la razón el único medio de relacionarnos con la verdad y que acaso las verdades que más nos interesan son verdades irracionales, indemostrables o en oposición, tal vez, con la lógica (O. C., V, 331).

En el Capítulo VII "Amor, dolor, compasión y personalidad" —de *Del sentimiento trágico de la vida*— plantea y resuelve —kantianamente— el problema de una verdad que esté más allá de la razón:

¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos (O. C., XVI, 279)?

La razón no es sino la conciencia misma en su función conocitiva y objetivadora. Esta la ejerce la conciencia con la ayuda de la lengua. Hacerse un mundo no es otra cosa que interpretar lo real en sí con la ayuda de los símbolos de la lengua: la objetivación —la objetividad— resultante es un tejido, cuyos hilos, estrechamente entrelazados, son, por un lado, las palabras del idioma y, por otro, el material crudo de la sensación, la impresión vivida, la experiencia, etc. Así pues, una realidad que fuera inasequible a la razón lo sería a la vez al lenguaje humano; carecería, además, de toda objetividad y sería, por lo tanto, inconocible. De hecho, tal es la idea que debió formarse Unamuno de los trascendente. Pero, vistas las cosas así, resulta inútil hablar de una "verdad" supra-racional, irracional o indemostrable. Semejante "verdad" no podría tener otro valor que el de un mero símbolo, como cuando decimos que "Dios es la Verdad". En ningún caso, tendría valor de conocimiento. Todo conocimiento lo es *de objetos*. Conocer lo trascendente equivaldría a redu-

artículo "La fe pascaliana", cuya versión francesa se publicó en París en 1922 y que después integró el noveno de los ensayos que integran *La agonía del cristianismo*, que se escribió en 1924¹⁶⁹— nos habla de Pascal en un lenguaje que pudiera, quizá con mayor justicia, haberse aplicado al propio Unamuno:

La verdad de que nos habla Pascal cuando nos habla de *conocimientos del corazón* no es la verdad racional objetiva, no es la realidad, y él lo sabía. Todo su esfuerzo tendió a crear sobre el mundo natural otro mundo sobrenatural. Pero ¿estaba convencido de la realidad objetiva de esa sobrenaturaleza? Convencido, no; persuadido, tal vez. Y se sermoneaba a sí mismo¹⁷⁰.

Unos años más tarde, en 1927, en el décimosexto de la serie de ensayos que recibieron el título de "Caras y caretas", llega al límite extremo del nihilismo trascendente:

... más de una vez se me había ocurrido pensar —soñar si quieres, lector— que todo este Universo, Naturaleza e Historia, fuerza y vida, materia y espíritu no es más que un sueño de Dios, que Dios nos está soñando a sí mismo, y que en el momento en que se despierte se disipará todo esto y se disipará El mismo, pues que despertará en la nada¹⁷¹.

Ahora bien, ¿de dónde la disposición tan propia de la vida de la conciencia a proyectarse, en un arranque metafísico, hacia el infinito? Esta tendencia, que, con Unamuno, podríamos llamar el "instinto metafísico"¹⁷² tiene su fuente, claro está, en la conciencia misma, cuya esencia es, como hemos sugerido ya, la teleología de un fin que se propone a sí mismo como *telos* absoluto. Era a esto mismo que se refería Unamuno en uno de los pasajes más importantes del *Del sentimiento trágico de la vida*:

Y todos los definidores del objetivismo no se fijan, o mejor dicho, no quieren fijarse en que al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero huma-

cirlo a la forma de un objeto, finito y limitado, como lo es todo objeto. Un Dios conocido sería un Dios-Objeto y, en cuanto tal, o una realidad empírica, sujeta a la causalidad empírica de lo real empírico, o una mera idea, un Dios-Idea, que como tal existe sólo en la conciencia de quien lo piensa (Cfr. *O. C.*, XVI, 287-288).

Unamuno expresa todo lo dicho a su manera, en una frase insuperable:

Le pedimos su nombre [el de Dios] para que salve nuestra alma, para que salve el alma humana, para que salve la finalidad humana del Universo. Y si nos dicen que se llama El, que es, o *ens realissimum*, o Ser Supremo, o cualquier otro nombre metafísico, no nos conformamos, pues sabemos que todo nombre metafísico es equis (*O. C.*, XVI, 308-309).

¹⁶⁹ Según dice García Blanco en el prólogo al tomo XVI de las *Obras Completas*, pág. 62.

¹⁷⁰ *O. C.*, XVI, 531.

¹⁷¹ *O. C.*, X, 799.

¹⁷² *O. C.*, V, 309.

nismo —que no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre—, y al afirmar al hombre afirma la conciencia. Porque la única conciencia de que tenemos conciencia es la de hombre.

El mundo es para la conciencia. O mejor dicho, este *para*, esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teleológico, no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo¹⁷³.

En efecto, “conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo”. De ahí que no sea posible dar finalidad —humana, esto es, *consciente de serlo*— sino dándole conciencia: porque —vuelve a insistir— “donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad que supone un propósito”¹⁷⁴. Y esta conciencia consciente de sí como fin supremo de toda existencia no puede ser sino la que llamamos, en todos los idiomas del mundo, Dios.

La fe en la finalidad humana del universo arranca del impulso vital de la conciencia misma. Fe es la vida misma que aspira a existir de verdad, esto es, a trascender del sueño de la vida¹⁷⁵ hacia el todo eterno, pues “lo que no es eterno tampoco es real”¹⁷⁶: “lo que no es todo, no es sino nada; lo que no dura siempre es como si no pasara...”¹⁷⁷. Fe es, pues, una misma cosa con la esencia íntima de la conciencia refleja, esto es, con la conciencia que se propone a sí misma como fin sin fin, lo cual es postular la identidad de la conciencia personal e individual con la de aquella Conciencia que sería, entonces, el cumplimiento de toda vida consciente en el fin de los tiempos, en el más allá de la eternidad.

La conciencia individual no puede menos de proponerse a sí misma como *telos* supremo: la conciencia no se concibe como no existiendo¹⁷⁸, y, por lo mismo, se proyecta al infinito¹⁷⁹, al Dios “que ha de salvar nuestra alma de la nada, el Dios inmortalizador...”¹⁸⁰. Pero, el pensamiento, aleccionado por el espíritu crítico del mundo moderno, no podrá menos de preguntarse: ¿Qué valor tiene el pro-yecto voluntarioso y fideísta de la conciencia?

En efecto, la conciencia —y en ella la vida— lo es todo y nada, a la vez. “Podemos —escribe Unamuno en las páginas de *Del sentimiento trágico de la vida*— abarcarlo todo a casi todo con el conocimiento y el deseo; nada o casi nada con la voluntad”¹⁸¹. Como la conciencia no es, en sí, sino la sensibilidad orgánica del cuerpo vivo; como carece, en cuanto

¹⁷³ Cfr. *O. C.*, XVI, 139.

¹⁷⁴ *O. C.*, XVI, 280.

¹⁷⁵ “... toda arremetida generosa trasciende del sueño de la vida” (*O. C.*, IV, 377).

¹⁷⁶ *O. C.*, XVI, 166.

¹⁷⁷ *O. C.*, VIII, 851.

¹⁷⁸ *O. C.*, XVI, 301.

¹⁷⁹ *O. C.*, XVI, 301.

¹⁸⁰ *O. C.*, XVI, 291.

¹⁸¹ *O. C.*, XVI, 268.

tal, de toda realidad objetiva o empírica, no es un continente, no tiene dentro ni fuera, sino que es, sencillamente, un puro trascenderse, un hallarse fuera de sí que, en ese sentido, no conoce límite alguno. En la irrealidad de su abrazo la conciencia lo abraza todo, quedándose privada siempre de aquello que "tiene" abrazado.

Es a la luz de lo dicho que llegamos a nueva y más profunda comprensión —comprensión trágica— de aquel pasaje que citamos en las primeras páginas del presente estudio:

La vida, que es todo, y que por serlo todo se reduce a nada, es sueño, o acaso sombra de un sueño...¹⁸³

WILLIAM D. JOHNSON

Denton, Texas

October 1969

¹⁸³ Véase nuestra nota número 48, que remite a *O. C.*, X, 851.