

ISSN: 0210-749X

«EL TRÁGICO JUDÍO PORTUGUÉS DE AMSTERDAM».
LA DOCTRINA SPINOZIANA DEL «CONATUS»
EN DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA

*The tragic Portuguese Jewish in Amsterdam. The Spinozist-
doctrine of «conatus» in Unamuno's. Del sentimiento trágico
de la vida*

Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ
Universidad de Salamanca.
Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía
y Lógica y Filosofía de la Ciencia
Campus Unamuno. Edificio F.E.S.
E-37007 Salamanca (España)

Fecha aceptación original, mayo 1998

BIBLID [020-749X (1997) XXXII]

Ref. bibliogr. ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. «El trágico judío portugués de Amsterdam». La doctrina spinoziana del «conatus» en Del sentimiento trágico de la vida. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1997, XXXII, páginas.

RESUMEN

La presencia de Spinoza en Unamuno bajo el punto de vista del concepto de «conatus» adquiere un relieve especial en relación con la idea de inmortalidad. Tomando como punto de partida dicho concepto. Unamuno lo somete a una sutil interpretación orientada a afianzar filosóficamente su peculiar forma de ver el destino último del hombre y su relación con Dios. Al mismo tiempo Unamuno va des-

lindando su concepción de la de Spinoza bajo el punto de vista, sobre todo, de lo que entiende que son los límites de la razón.

PALABRAS-CLAVE: «*Conatus*», *Immortalidad*, *Razón*

ABSTRACT

The presence of Spinoza in Unamuno from the point of view of the concept «*conatus*» acquire special relevance in relation to the idea of immortality. Taking this concept as a starting point, Unamuno subjects it to a subtle interpretation oriented towards philosophically strengthening his own particular way of viewing the final destiny of Man and his relation to God. At the same time, Unamuno tries to mark off his conception from that of Spinoza's from the point of view, above all, of what he understands as the limits of reason.

KEY WORDS: «*Conatus*», *Immortality*, *Reason*

De los muchos autores –filósofos, teólogos, científicos, pensadores o escritores en general– que Unamuno cita en esta su obra principal, con ninguno de ellos se ocupa tan detenida y tan intensamente, me atrevería incluso a decir, con ninguno se siente tan hermanado como con Spinoza, aunque es Kierkegaard a quien explícitamente llama hermano. Por una parte, la recepción de Spinoza tiene lugar en aspectos que son fundamentales para Unamuno, a la vez que las ideas en cuestión, dos de ellas sobre todo: el “conatus” y el “amor Dei intellectualis”, son no menos fundamentales para el mismo Spinoza. Puesto que en uno y otro sentido habría que descender al fondo del asunto, será tanto más difícil describir con exactitud el perfil de dicha recepción. Por otra parte, la forma como Unamuno suele referirse a Spinoza expresa una especie de “nimbo” –noción ésta que al parecer es determinante de principio a fin en su obra. Es como una niebla que alude a algo eminentemente real, que a la vez es muy difícil de precisar.

Sería necesario conocer con algún detalle lo que pasaba por la cabeza de Unamuno cuando caracterizaba la figura de Spinoza. No es casual, sino que está sin duda cargado de significado, el que se refiera a él como “aquél judío portugués que nació y vivió en Holanda” (VII, 112)¹. Estas tres notas o propiedades: la de ser judío, portugués, y la de haber nacido y vivido en Holanda significan algo hondo que tiene que ver con la historia, es decir, con la verdadera realidad humana. Por eso Unamuno vuelve reiteradamente sobre ellas²,

1. Las referencias a *Del sentimiento trágico* van todas entre paréntesis, con la indicación del tomo VII de las *Obras completas*, a cargo de MANUEL GARCÍA BLANCO. Madrid, editorial Escelicer, 1967, más la página correspondiente.

2. Tengo anotadas, además de la que acabo de citar, las expresiones siguientes: “aquel judío portugués desterrado en Holanda” (127 s); “el triste judío de Amsterdam” (130); “el trágico judío” (131); “el trágico judío portugués de Amsterdam” (132); “el pobre judío desesperado de Amsterdam” (167); “pobre judío portugués desterrado en Holanda” (168); “resignado y triste como Spinoza” (168).

para que no se olvide el nimbo que rodea a Spinoza y que condiciona su modo de vivir y de pensar. Ser judío significa vivir con las raíces al aire, aunque uno se sienta o crea sentirse identificado con otra patria y con otra lengua³. Ser portugués es estar inmerso de lleno en la cultura hispano-portuguesa que conocía en buena medida⁴ y, por tanto, vivir dentro de una concepción que, en términos generales, es mística, lo cual tiene para Unamuno por estas fechas un significado positivo profundo. Holanda, por fin, es para Spinoza, en opinión de Unamuno, sinónimo de destierro. Estos tres trazos dibujan un cuadro en el que resaltan los rasgos del “trágico”, “desesperado”, “triste”, “resignado” y “pobre” Spinoza. Este último calificativo podría ser el que confiere sentido unitario a los demás: “a Spinoza le dolía Dios. ¡Pobre hombre! ¡y pobres hombres los demás!” (VII, 113). Es decir, Spinoza encarna el destino humano y muy especialmente el del propio Unamuno. Y la tragedia que vive aquél no es menos intensa que la que vive éste, y por la misma raíz de fondo.

Esto, sin embargo, no significa que Unamuno se sintiera identificado con Spinoza. Se pueden distinguir en *Del sentimiento trágico* tres actitudes ante los diferentes autores. Una actitud, en primer lugar, de rechazo que a veces raya en el desprecio, como ocurre por ejemplo con Haeckel, cuya obra *Los enigmas del universo* se leyó al parecer bastante en España⁵. No es éste el juicio sobre Descartes, con cuya concepción Unamuno no comulga en absoluto, pero ante quien, entre líneas, muestra todo el respeto que el gran innovador del pensamiento se merece⁶. Se da también, en el polo opuesto, una actitud de aceptación y reconocimiento plenos. Tal es, en mi opinión, lo que ocurre con Platón y Dante⁷, por supuesto porque para ambos la inmortalidad, que es la vida auténtica del más allá, es cuestión fundamental, pero sobre todo porque uno y otro no pretenden resolver tal cuestión en términos racionales o, por mejor decir, racionalistas, sino que simplemente la exponen recurriendo al mito o a la poesía, que es lo que el mismo Unamuno intenta⁸.

3. Sobre esto puede el lector encontrar informaciones muy importantes y actualizadas en las introducciones y anotaciones de A. DOMÍNGUEZ a las ediciones de *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986. *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988; *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995.

4. Al parecer es especialmente la cultura española la que está presente en Spinoza. “En su biblioteca no consta un sólo libro en portugués”, en cambio “existían diecisiete obras en castellano, muchas de ellas de grandes clásicos”, entre las que se cuentan Cervantes, Covarruvias, Góngora, Gracián, Pérez de Montalván, Quevedo y Saavedra Fajardo. Poseía también una traducción al castellano de *Los diálogos de amor* de León Hebreo. Cf. A. DOMÍNGUEZ, “España en Spinoza y Spinoza en España” en: A. DOMÍNGUEZ (ed.), *Spinoza y España*, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 10 y 43 ss.

5. Unamuno le menciona con verdadero desprecio en pp. 166 y 249; también parece referirse a él cuando habla del “avulgamiento científico” de segunda mitad del siglo pasado, cf. p. 284.

6. cf. pp. 129, 173, 281, 290.

7. Son citados 12 y 8 veces respectivamente.

8. cf. p. 187. Esto es lo que según el propio Unamuno hay que tener en cuenta para comprender la segunda parte de su obra, en la que intenta construir sobre el terreno que previamente ha preparado.

La tercera actitud se puede caracterizar como polémica, en el sentido unamuniano más elemental de afirmar y negar simultáneamente. Hume y Kant por ejemplo tienen una gran importancia en el planteamiento general y muy especialmente en lo que Unamuno llama “la disolución racional”⁹. La crítica de las pretensiones excesivas de la razón la comparte plenamente, pero por otra parte construye a partir de una forma muy diferente de como lo hicieran los dos grandes críticos, sobre todo porque es preciso dar cabida plenamente a una concepción religiosa que sea además fundamento de la conducta. Esa actitud polémica, que afirma y niega al mismo tiempo, la adopta Unamuno también con Spinoza, sólo que bajo un aspecto bien diferente y dejando entrever una especie de afinidad y simpatía que Unamuno no muestra hacia los dos filósofos que acabamos de mencionar. Se trata naturalmente de la forma como él le ve, no de lo que sea Spinoza en sí mismo, en la medida en que esto último pueda tener hermeneuticamente sentido.

Por de pronto Unamuno ve en Spinoza a un interlocutor válido desde la vertiente de la razón, tal vez el único interlocutor en un sentido pleno. La voz de Spinoza “es la voz misma de la razón” (VII, 167), en cuanto que, por una parte, da rienda suelta a la razón haciendo ver lo que ésta da de sí y, por otra parte, al proceder así, permite entrever la vertiente opaca y negativa de la razón misma, su limitación esencial y su radical insuficiencia cuando pretende pronunciarse sobre el destino humano. De ahí que lo que empieza presentándose como una voz fuerte y poderosa termina revelándose como una “voz tristísima y desoladora” (VII, 167). En segundo lugar, Unamuno lee a Spinoza bajo el prisma de lo que para él es el problema fundamental de la filosofía, la cuestión de la supervivencia o de la inmortalidad personal y ve en el sistema construido por el filósofo judío “una consolación que fraguó para esa su falta de fe” (VII, 113). Aquí es donde Unamuno se siente profundamente hermanado con Spinoza.

Al hacer suya la afirmación de Tertuliano “creo quia absurdum”, no se queda ahí, sino que en un intento de hacer ver el por qué de tal actitud a primera vista incomprensible, da a dicho enunciado una versión que lo convierte en algo perfectamente asimilable: “credo quia consolans”, creo porque consuela¹⁰. La diferencia respecto de Spinoza es ciertamente fundamental, en cuanto que éste se atiene conscientemente sólo a la razón cuando se trata de pronunciarse sobre la verdad. Por este lado Unamuno se siente muy distanciado de él, como expresa en más de una ocasión. Para Spinoza no hay, desde el punto de vista del conocimiento, otro mundo válido que no sea el de la razón y, por tanto, no existe propiamente, como para sí pretende Unamuno,

9. cf. pg. 155 ss. Kant es sin duda una de las referencias básicas en la construcción de *Del sentimiento trágico*. Es también el autor más frecuentemente citado después de Spinoza.

10. cf. pg. 164 s. Sobre este tema v. FERNÁNDEZ TURIENZO, F. “El sentimiento trágico de Unamuno. Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe” en: *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, Universidad de Salamanca, 1989, 291 ss.

la dualidad de razón y fe. Sin embargo, a espaldas de lo que Spinoza ve o cree ver, se da de hecho una dualidad, en opinión de Unamuno, en cuanto que es la carencia de fe, en definitiva la fe misma en negativo, lo que para llenar tal vacío y consolarse de no creer le lleva a elaborar su filosofía. Según eso, creyendo no creer, Spinoza está dando expresión, sin saberlo, a la nostalgia de su fe perdida.

Es lo que viene a confirmar la expresión metafórica de que “desterrado en las nieblas holandesas no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal” (VII, 113). Dejando a un lado si “las nieblas holandesas” tienen sorprendentemente algo que ver con “las nieblas nórdicas” de Menéndez y Pelayo, lo cierto es que a través de ellas Unamuno cree entrever con toda claridad en Spinoza un destino solidario en lo esencial con el suyo propio y con el de la humanidad entera, porque en ambos casos el hombre de carne y hueso, el que verdaderamente “es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía” (VII, 109) está enfrentado con una y la misma cuestión: “Como a otros les duele una mano, o un pie, o el corazón, o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios. ¡Pobre hombre! ¡Y pobres hombres los demás!” (VII, 113). No debe pues sorprender que, si se sentía hermanado con él, procurara rastrear en su obra aspectos que le ayudaran a descifrar las claves del enigma.

Spinoza es el primer autor con el que Unamuno se ocupa ya al comienzo de su obra. Previamente declara la tesis antes mencionada acerca del sujeto y del objeto de la filosofía. Y luego de establecer que el criterio para saber lo que los filósofos han pensado no son sus doctrinas, sino su “íntima biografía” (l.c.), aduce a raíz seguida los casos de Kant, James y el obispo anglicano Buttler como una especie de confirmación de que, al igual que él, están preocupados “del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma” (VII, 111). Pero aparte de citar un texto del obispo, que filosóficamente carece de relieve, Unamuno no se ocupa aquí de esos autores. Lo cual tiene su sentido, porque una cosa es que a Kant y a James les preocupe el problema de la inmortalidad y otra bien distinta, que uno y otro sean, justamente por ese motivo, tan relevantes en la Historia de la Filosofía. A eso no llega Unamuno. Y es por ello comprensible que no se apoye en ellos para dejar bien sentado el concepto filosófico fundamental, sobre el que reiteradamente vuelve a lo largo de la obra.

Sí se apoya en cambio en Spinoza, concretamente en las proposiciones sexta, séptima y octava de la parte tercera de la *Ética*, que cita explícitamente del original latino y que traduce¹¹. Unamuno cita el enunciado de las proposiciones, pero pasa por alto la “demonstratio” correspondiente. Es evidente que él no se propone hacer exégesis, por ejemplo no expone con toda la precisión deseable el significado y alcance de lo que Spinoza afirma. Pero aun

11. Unamuno utiliza la edición de BRUDER, C. H. *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*. Vol. 1, Leipzig, 1843.

siendo esto así, podemos y debemos suponer que pretende que sea verdadero lo que dice sobre Spinoza, cuando se trata de algo orientado a fundamentar su propio pensamiento. Una cosa es que la lectura de Spinoza le despeja en buena medida el horizonte adecuado para elaborar su propia concepción y otra, bien diferente, que una vez lograda, desde ella critica y juzga a Spinoza. Aquí nos interesa prioritariamente lo primero, aunque no es separable de lo segundo. En cualquier caso, si Unamuno no tiene en cuenta la demostración de la proposición, no debe sorprender que haya alguna que otra discrepancia entre lo que extrae de ella y su verdadero significado. Y sin embargo esto no tiene por qué cuestionar la importancia de Spinoza para Unamuno, pues éste elabora de hecho su concepción a partir de lo que dice aquél y no podemos conjeturar lo que hubiera podido decir, de no haber contado con él.

La forma como Unamuno entra en los enunciados spinozianos sorprende, por cuanto toma pie en que “ser un hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo, una cosa, *res*” para incorporar lo que Spinoza “escribió de toda cosa” (VII 112). Sorprende porque si a Unamuno le interesa buscar un apoyo ontológico de la inmortalidad del alma, difícilmente lo podrá encontrar en algo que vale para “toda cosa”, ya que lo que sí es obvio es que no todas las cosas son inmortales y, en cualquier caso Unamuno se centra ante todo en algo que le afecta sólo al hombre.

Si pues tuvo que darse cuenta de que lo que vale para toda cosa no puede valer para algo que es específico del hombre, es claro que Unamuno se dispone, no a reproducir el significado de las proposiciones de Spinoza, sino a hacer una aplicación de las mismas teniendo en cuenta que el hombre no es simplemente una cosa entre otras, sino una cosa, sin duda, pero en un sentido muy peculiar. Ello implica que Unamuno amplía el significado de las tres proposiciones a que aquí hace referencia y, si se quiere, lo modifica, pero no arbitrariamente, sino teniendo en cuenta algo que piensa Spinoza, aunque no siempre aparezca expresamente referido en este contexto. Es decir, Unamuno tiene en cuenta lo que cita y también algo que no cita, pero que sin duda está presente y es además en algunos casos lo decisivo. Es obligado tener en cuenta esos dos niveles de la reflexión de Unamuno antes de culparle de “ligereza”¹².

Unamuno comienza por transmitir el enunciado de la proposición sexta de la parte III de la *Ética*: “*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*”¹³, enunciado que traduce: “cada cosa, en cuanto es en sí, se

12. MEYER, F. *La ontología de Miguel de Unamuno*, tr. de Goicoechea, C. Gredos, Madrid, 1962, p. 22, n.11.

13. Unamuno no transcribe al parecer *quantum in se est*, sino *quatenus in se est*. Así es como aparece la vez primera en que publica el primer capítulo –por cierto, sin título propio– en *La España Moderna*, Diciembre, 1911, p. 10. Se reproduce la misma palabra *quatenus* en la edición de la obra, como libro, en la edit. Renacimiento, Madrid, 1913, p. 10. Es así como sigue apareciendo en una serie de ediciones hasta el día de hoy, p.e. en la edit. Losada, 2ª edic. Buenos Aires, 1966, p. 11 o en Espasa-Calpe, 7ª edic., Madrid, 1996, p. 51. Que yo sepa, la primera vez en que se cambia *quatenus* por *quantum* es en la edición de Manuel García Blanco, edit. Afrodisio Aguado, Madrid, 1958, p. 132.

esfuerza por perseverar en su ser". Y añade como escueto comentario: "cada cosa, en cuanto es en sí, es decir, en cuanto sustancia, ya que, según él, la sustancia es *id quod in se est et per se concipitur*, lo que es por sí y por sí se concibe" (VII, 112). Hay aquí un error innegable, consistente en identificar el "in se" con "sustancia". Unamuno tomó nota de la definición de sustancia al comienzo de la *Ética*: "id quod in se est et per se concipitur", pero pasó por alto lo que poco después se lee, sin ir más lejos en las proposiciones VIII y XIV de esa misma parte primera, es decir, que "toda sustancia es necesariamente infinita" y que "no puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios". Con otras palabras, no "cada cosa" es sustancia, sino una única cosa, la "causa sui" o Dios.

Le hubiera bastado a Unamuno reparar en la segunda parte de la definición de sustancia: "hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius a quo formari debeat", "es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de ninguna otra cosa, a partir del cual deba formarse". Es obvio que esto no puede convenir a los atributos y menos a los modos, sino solamente a la sustancia, que es única. Se tiene la impresión de que Unamuno resbaló por esa primera parte de la *Ética*, o bien porque le pareció muy abstracta o porque no le parecía relevante para lo que iba buscando. De ello puede ser un indicio además el hecho de que en la edición de C. H. Bruder, por él utilizada, de toda la primera parte sólo aparece marcado un texto del apéndice de la misma, en el cual Spinoza critica que con frecuencia se recurra a la voluntad de Dios, que aparece así como un "asilo de la ignorancia", cuando se desconocen las verdaderas causas.

Pero, admitido este error y reconociendo incluso que es un error grave en cuanto que en la proposición sexta de la tercera parte Spinoza no se refiere en modo alguno a la noción de sustancia, cabe preguntar si este error distorsiona de tal modo la interpretación de Unamuno que ésta no tiene nada que ver con la concepción de Spinoza y en consecuencia no se puede tomar en serio "la idea de una pretendida comunión ideológica entre ambos filósofos"¹⁴.

Tal vez se debió a que conocía la obra de F. Meyer (v. nota 12) en su versión original francesa, aparecida en 1955 o a que el propio Meyer le había llamado la atención sobre este error. En tal caso M. García Blanco debería haber respetado el texto de Unamuno con la anotación correspondiente. De esta forma se habría evitado la dualidad con que nos seguimos encontrando hoy. En la edición de Alianza, 5ª reimpresión, Madrid, 1995 se transcribe *quantum* en lugar de *quatenus*, mientras que en la edición de Espasa-Calpe tenemos lo contrario, como hemos indicado. Por lo demás, la utilización de los términos *quantum* y *quatenus* era normal en la "Escuela"; con un significado similar, pero no idéntico. F. Suárez dice p.e. en la Disp. V, sct. VI, n. 12, que la materia, "quantum est ex se", "en cuanto que de ella depende" o "en cuanto está en ella" es "capaz de cualquier forma individual". En el mismo contexto n. 13 dice que el principio intrínseco de individuación de la forma es "la entidad misma de la forma, en cuanto que de por sí tiene tal aptitud para informar al materia", "ipsamet entitas formae, quatenus ex se habet talem aptitudinem ad informandam materiam". SUÁREZ, F. *Disputaciones Metafísicas*. Vol. I, edic. de S. Rábade, Madrid, Gredos, 1960, 655 s. La diferencia es más que de matiz. Por otra parte, el *quatenus* viene a identificarse con *secundum quod*, cf. l. c. n. 14, 657. Nada tendría de extraño que esté en Suárez la fuente de esta terminología que luego encontramos en Spinoza de forma idéntica.

14. MEYER, F. l. c.

En cuanto al sentido de la interpretación el error, siendo literalmente grave, es sin embargo irrelevante; consiste en identificar el significado de sustancia con el de esencia actual o, más exactamente, en utilizar aquel término para expresar el significado de esta última. En definitiva, se trata de utilizar equivocadamente un nombre, un término sin que con ello quede afectada la comprensión de la cosa misma. Si ésta ha sido asimilada o no, habrá que decirlo en razón de otros criterios.

Sin embargo ¿qué pudo llevarle a Unamuno a utilizar el término sustancia? Sin duda alguna el hecho de que en la caracterización tanto de la “sustancia” como del “conatus” Spinoza se sirve de la misma expresión “in se est”. Sabemos ya que el referente es en ambos casos distinto, puesto que tenemos que ver con niveles de realidad tan diferentes como son la sustancia y el modo. Una misma expresión, desde el punto de vista filológico, puede hacer referencia a contenidos muy diferentes. ¿Es esto cierto?

El grado de la diferencia lo expresa de modo pertinente el mismo Spinoza en la “demostración” de la proposición sexta: “En efecto, las cosas singulares son modos por los que se expresan, de manera cierta y determinada, los atributos de Dios, es decir, cosas que expresan, de manera cierta y determinada, la potencia de Dios, por la que Dios es y obra”. Por tanto, siendo niveles de realidad diferentes, no son sin embargo ajenos entre sí. Más aún, entre ellos se da una especie de relación real intrínseca. La sustancia necesaria se expresa en los modos, de lo contrario no sería en absoluto. Por su parte, los modos expresan activamente la potencia misma de Dios, no son según eso mero reflejo o participaciones lejanas, infinitamente distantes ontológicamente de la sustancia, de forma que ésta no se viera en manera alguna afectada por ellas. La sustancia no es ni puede ser sin los modos por los que es expresada; los modos a su vez no son ni pueden ser lo que son sino en cuanto expresan la potencia misma de Dios¹⁵. La dependencia es por tanto recíproca, aunque el signo y el grado de esa dependencia son muy diferentes. Cabe decir que siendo diferentes no lo son absolutamente, o no son simplemente diversos.

La índole o el signo de la diferencia la expresa el mismo Spinoza. En efecto, de la sustancia dice que “es en sí”, pura y simplemente, sin limitación alguna, es decir, absolutamente. En cambio, del modo, de “unaquaeque res” dice, en frase subordinada pero formulada con mucha intención, como es habitual en él, “quantum in se est”. Pues bien, en este punto se ha encendido una polémica vacía, en mi opinión innecesaria. Según Meyer¹⁶, Unamuno traduce “en cuanto es”, “con toda probabilidad” porque ha cometido un error en la lectura y en lugar del “quantum in se est” ha leído “quatenus in se est”. Meyer da por auténtica, es decir, por proveniente de la pluma de Unamuno la versión de la edición de A. Aguado, que él utiliza. Este error de lectura habría dado

15. Para el tratamiento a fondo del concepto de expresión en la filosofía de Spinoza v. Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*, tr. de H. Vogel, Barcelona, Muchnik, 1975.

16. l. c.

lugar a un error en la comprensión del texto y de ahí la traducción “en cuanto es en sí” en lugar de “en la medida que le es posible”. En definitiva “este error en la versión le lleva a un error interpretativo”¹⁷, consistente en otorgar categoría de sustancia a las cosas de que habla aquí Spinoza, atribuyéndoles un “ser en sí”, mientras que, por ser modos y no sustancia, no pueden ser en sí. La traducción correcta no es pues, “cada cosa, en cuanto es en sí”, sino cada cosa “en la medida que le es posible”.

Hay en esto cuatro cuestiones implicadas. La primera de ellas es si Unamuno ha leído erroneamente el texto de Spinoza. Probablemente él leyó correctamente, es decir, “quantum in se est”, si se tiene en cuenta que utiliza la edición de C. H. Bruder, en la que aparece esa expresión: “unaquaeque res, quantum in se est”, etc.¹⁸ La cual es al parecer la única correcta posible, ya que según Gebhardt en este punto no hay ninguna otra variante. Pero habiendo leído correctamente, parece que se equivocó luego al transcribir la palabra “quatenus” en lugar de “quantum”, sin duda por fiarse de su memoria en el último momento, error no casual, motivado probablemente por la asociación de “in se est” con “sustancia”, en cuanto que, supuesta tal asociación el término “quatenus” encaja mejor ya que permite traducir “en cuanto es en sí”, como equivalente a “bajo el punto de vista de que es en sí”, lo cual remite obviamente al concepto de sustancia. Lo que no cabe pensar es que Unamuno cambiara deliberadamente el texto.

En la edición de M. García Blanco, de 1958¹⁹, aparece reproducido el término “quantum”. Es, por lo que yo se, la primera vez que se reproduce. ¿Qué había ocurrido entre tanto? ¿Disponía García Blanco del manuscrito de Unamuno y en él constaba ese término, que luego habría sustituido el editor por “quatenus”? No es nada probable, entre otras razones porque, de ser así, lo hubiera hecho notar, al menos para exonerar a Unamuno de toda responsabilidad. Más bien se puede suponer que por esas fechas conocía la edición francesa de la obra de Meyer, de 1955, y que por su cuenta introdujo la palabra “correcta”. Pero si fue así, hay que decir que no fue lo correcto. Se debería haber respetado el texto de Unamuno y haber escrito una nota sobre el particular. Y así hasta el día de hoy. De este modo se habría evitado la confusión debida a que unas ediciones transcriben “quatenus” y otras “quantum”.

La segunda cuestión es por qué Unamuno tradujo “en cuanto es en sí”. Sin duda porque, como se acaba de indicar, asoció el texto a la noción de sustancia y además porque al igual que no reparó en el concepto preciso de aquella, tampoco fijó su atención en la definición spinoziana de modo: “Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur”. “Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido”²⁰.

17. l. c.

18. cf. C. H. Bruder, edición citada en nota 11, pg. 278.

19. cf. nota 13

20. *Ethica I*, Def. V.

Cometió pues Unamuno un doble error –no sólo uno, como parece suponer Meyer. Se equivocó respecto de la noción de sustancia y de la de modo. Ambas cosas tienen que ver entre sí. Y ambos errores son comprensibles si se tiene en cuenta que lo fácil es deslizarse por el significado inmediato del “esse in se”. Cabría decir que Unamuno se deja llevar por la simple filología y traduce “esse in se” por “ser en sí” prescindiendo del significado preciso que a la expresión da Spinoza.

Cabe preguntarse en tercer lugar, si el malentendido puede haber estado, como de nuevo supone Meyer, en la sustitución de “quantum” por “quatenus”. “Quatenus” se traduce, efectivamente, por “en cuanto”, o “en cuanto que”, “en la medida en que” o “en el grado en que”, pero tales traducciones o equivalentes admite también “quantum” y nada tiene de particular que Unamuno, leyendo “quantum” tradujera “en cuanto”. Como filólogo, Unamuno puede muy bien haberse inclinado a esta traducción, teniendo en cuenta la asociación sugerida por la expresión “in se esse” en relación a la noción de sustancia y porque, además, conforme a su planteamiento, él busca la raíz ontológica de la persona, que pueda justificar la inmortalidad. Por otra parte, traducir “quantum in se est” por “en cuanto es en sí”, aparte de no ser rechazable filológicamente, sitúa la cuestión en un nivel ontológico más radical que el que supondría la segunda opción posible, la verdaderamente correcta teniendo en cuenta todo el contexto.

Partiendo de que, la noción de modo –“quod in alio est”– no legitima en este caso traducir “in quantum in se est” por “en cuanto es en sí”, puesto que Spinoza se está refiriendo obviamente a los “modos”, lo único que cabe es traducir por “en la medida que le es posible” (Meyer), “cuanto está a su alcance” (V. Peña), “en cuanto que de ella depende” o –lo que sería una buena utilización de nuestro verbo estar– “en cuanto que está en ella”. Sin embargo, cabe hacer una especie de inferencia, en razón de la cual es posible, al margen de los tecnicismos, considerar como válida la traducción de Unamuno. En la “demostración” de la proposición sexta, a que nos venimos refiriendo, Spinoza equipara “quantum in se est” con “quantum potest”. Una cosa se esfuerza pues en perseverar en su ser, cuanto puede o cuanto está en ella. Ahora bien, el grado de poder corresponde al grado de realidad o de entidad, como queda más claramente de manifiesto por la demostración de la proposición siguiente. Las cosas hacen según esto todo cuanto pueden, cuanto está en ellas, por perseverar en su ser en la medida en que son en sí mismas. No son ciertamente en sí mismas sin más, pura y absolutamente, pero cabe decir, sin forzar la concepción de Spinoza –aunque colocándose en un horizonte distinto– que son en sí mismas en la medida en que son y que en esa misma medida se esfuerzan por perseverar en su ser.

Cabe, sin embargo, preguntarse en cuarto lugar si, al margen de esa especie de inferencia filológica, es aceptable el sentido de la interpretación unamuniana. Cabe considerarla como aceptable en lo fundamental. J. Moreau, que juzga “aberrante” el hecho de que Unamuno considere como sustancia a

las cosas singulares de que habla Spinoza, le reconoce que ha sabido retener en su planteamiento “el punto capital”²¹. Es lo que vamos a ver confirmado en lo que sigue.

Unamuno reproduce, a continuación de la última cita, el texto de la proposición séptima de la parte tercera: “conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam”, texto que traduce así: “el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma”. Por el breve comentario que hace a esta proposición –esto es, el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma” (VII, 112)– parece claro que Unamuno entiende que no hay solución de continuidad entre sustancia y esencia actual o que vienen a significar lo mismo, cuando en realidad son algo muy diferente. La esencia es propia de toda cosa, hasta el punto de que se viene a identificar con ella, ya que es “aquello sin lo cual la cosa –y viceversa, aquello que sin la cosa– no puede ser ni concebirse”²², mientras que la sustancia es exclusiva de Dios. Pero Unamuno retiene así en este contexto lo que Moreau llama el punto capital, es decir, la idea de que cada cosa singular posee “una esencia, una forma que la individualiza”²³. Ocurre entonces que, paradójicamente, por la vía de un nuevo error, el de identificar la sustancia con la esencia, Unamuno viene a dar en lo que es fundamental en este caso, lo propio y constitutivo de las cosas singulares.

Pero no terminan aquí los avatares de la interpretación unamuniana. Antes me he referido al comentario de la proposición séptima. En él Unamuno, a continuación de las palabras citadas más arriba, se refiere enfáticamente a “cosas” singulares, en este caso a hombres de carne y hueso, que son sin duda cosas bien concretas. “Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Buttler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir” (VII, 112). Unamuno hace aquí una inferencia que no es completamente legítima, a menos que de cada cosa se pudiera decir que su esencia actual consiste en el esfuerzo por no morir. La tendencia, el esfuerzo por no morir es propio sólo de los seres vivos, no de todo ser o toda cosa, de los minerales, por ejemplo. Éstos no mueren, sino que fenecen o se extinguen. Mueren sólo los seres vivos.

Por otra parte, la esencia actual de cada cosa se cumple siempre y no se frustra nunca, pero esto sólo quiere decir que el conato, el esfuerzo por perseverar en el ser se da como tal conato, no que de hecho cada cosa persevere por siempre en el ser. Tal esfuerzo se da con medida, es decir, en cuanto que la cosa misma puede o en cuanto que está en ella. El hecho de que una

21. Moreau, J. “Spinoza et Unamuno” en: *Homenaje a Julián Marías*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 491, n. 1.

22. *Ethica II*, Def. II.

23. l. c.

cosa deje de existir no significa que su esfuerzo por perseverar en el ser se malogre, ya que tal esfuerzo alcanza sólo hasta donde la cosa puede oponerse a todo aquello que es capaz de destruirla: "Ninguna cosa tiene en sí algo en virtud de lo cual pueda ser destruida o sea nada que le prive de su existencia sino que por el contrario se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia"²⁴. Hasta donde pueden pues, las cosas se oponen a su destrucción; sólo hasta donde pueden.

En consecuencia, en el caso del hombre, su esencia actual es ciertamente el esfuerzo por no morir, pero sólo en cuanto que está a su alcance o en cuanto que puede. Ahora bien, como el hombre obviamente muere, ello es debido a que no tiene capacidad de oponerse eficazmente a todo aquello que pueda privarle de su existencia. El hecho de que sea así, no quiere decir que el "conatus" no se de, sino simplemente que es limitado o, si se quiere ser más preciso, que su eficacia es limitada. En este nivel de la reflexión spinoziana parecería lo más lógico concluir que teniendo en cuenta el juego de fuerzas en acción –las que tienden a mantener el ser y las que tienden a destruirlo– son éstas últimas las que se imponen y que la muerte es el destino del hombre. Y, sin embargo, esto no es todo.

Unamuno reproduce y traduce igualmente la proposición octava de esta tercera parte: "Y la otra proposición que sigue a estas dos, la octava dice: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*; o sea, el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido". No hay nada que oponer a la traducción. Sin embargo, el breve comentario que sigue, también en este caso, apunta a una línea sutil en la que es muy difícil distinguir hasta dónde sigue Unamuno el razonamiento de Spinoza y hasta dónde se distancia de él. "Es decir que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual". A primera vista esto es mera explicitación de la afirmación spinoziana de que el "conatus" implica un tiempo indefinido. En su explícita aplicación al hombre significa el "anhelo de nunca morirnos". Spinoza y Unamuno sabían como sabemos todos, que tal anhelo coexiste con el hecho incontestable de la muerte. Pero hay una diferencia manifiesta.

Según Spinoza, aunque la muerte fuera definitiva y muriéramos del todo, esto no implicaría necesariamente un sentimiento trágico, bien en el sentido de que se anhela esencialmente la inmortalidad, que no se puede llegar a poseer, bien en el sentido de que la razón no proporciona certeza alguna y sólo nos queda la desnuda fe en nuestra supervivencia. Lo que dice Spinoza –tal como aclara en la demostración de esta proposición– es que ninguna cosa "en virtud de la potencia misma por la que existe" debe ser destruida. Lo contrario sería absurdo ya que tal potencia, que no es sino el "conatus" mismo,

24. *Ethica III*, Prop. VI. Demonstratio.

se caracteriza por perseverar en el ser. Pero esto es compatible con que las cosas estén destinadas a su destrucción, no ciertamente debido a su potencia de existir, sino debido a causas externas.

Que el "conatus" implique un tiempo indefinido no quiere decir, por tanto, que de hecho ese tiempo sea indefinido en el sentido de ilimitado, ya que las causas extrínsecas pueden hacer que el tiempo sea limitado. De hecho es así en la mayoría de las cosas que conocemos. En el caso del hombre, su inmortalidad no se infiere de lo que se lee en estas proposiciones. A lo sumo queda la puerta abierta para que pueda darse la inmortalidad en la medida en que el hombre —o el alma— tiene la capacidad de oponerse a las causas extrínsecas que pudieran tender a destruirla. Más aún, la concepción de Spinoza, la que queda expresada en estas proposiciones, es compatible con la convicción de que no hay supervivencia alguna tras la muerte, si se acepta como definitivo el hecho de que en el enfrentamiento de fuerzas, el "conatus" por una parte y las causas estrínsecas por otra, prevalecen éstas últimas.

Unamuno entiende el planteamiento de una forma diferente, no ya el suyo propio sino el del propio Spinoza, que identifica con el suyo, al menos en este contexto. Considera, en efecto, que el esfuerzo por perseverar en el ser implica un tiempo indefinido absolutamente, es decir, en relación no sólo con la propia potencia de existir, sino con cualquier otro factor. El incumplimiento del anhelo de no morir nunca supondría el mayor fracaso, una frustración total de la propia existencia. De ahí que, aunque la razón nos diga que nos morimos definitivamente y del todo, como el anhelo de no morir es constitutivo hay un indicio que nos lleva a afirmar tenazmente la fe en la inmortalidad²⁵.

En Spinoza ve Unamuno una actitud inicialmente idéntica en lo que respecta al anhelo de no morir. Pero echa de menos el que "no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal" (VII, 113). Hasta tal punto considera intenso en Spinoza ese anhelo de no morir que ante la ausencia de fe, "toda su filosofía no fue sino una consolación que fraguó para esa su falta de fe" (l. c.). Hasta aquí las cosas parecen estar claras²⁶. Pero Unamuno termina con una consideración un tanto enigmática: "Como a otros les duele una mano, o un pie, o el corazón, o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios. ¡Pobre hombre! ¡Y pobres hombre los demás!" (l. c.). Es como si, al menos por un momento, Unamuno se sintiera plenamente hermanado con Spinoza, también en lo que a la fe —o a la ausencia de fe— se refiere, al menos bajo el punto de vista de que la fe, que es más bien voluntad de creer, descansa en la incertidumbre como principio (v. VII, 179 s.).

25. L. Madanes hace una sutil distinción entre "no querer nunca morir" y "querer no morir nunca". Unamuno habría pretendido extraer de Spinoza esto segundo, cf. "Moral y muerte: examen de algunas referencias de Unamuno a Spinoza" en: A. Domínguez (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Edic. de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, p. 449 ss.

26. J. Moreau considera que en Spinoza hay base suficiente para fundamentar la creencia en la inmortalidad. v. nota 21.

Por lo que hemos visto llama la atención, entre otras cosas, el hecho de que Unamuno hace del enunciado de las tres proposiciones citadas una extrapolación o, si se prefiere, una aplicación al caso del hombre. Spinoza habla en cada una de ellas del “conatus” de “unaquaeque res”, del esfuerzo de cada cosa en general. Unamuno pasa a hablar sin solución de continuidad, no sólo del hombre sino del nosotros, del yo y del tú. Es obvio, sobre todo si se tiene en cuenta el rigor y la acribia con que procede Spinoza, que lo que es específico del hombre no está ni puede estar mentado por lo que es válido para “unaquaeque res”, para cada cosa. Más concretamente, es obvio que la inmortalidad, propia del hombre, no viene expresada en y por el “conatus”, que es característico de cada cosa. Lo contrario sería tanto como afirmar que toda cosa es inmortal. Esto no puede querer decirlo Unamuno, luego tampoco quiere decir que la noción de “conatus” implique necesariamente la idea de inmortalidad del hombre. ¿Significa esto que procede arbitrariamente? No exactamente.

En primer lugar, los textos de Spinoza pertenecen a la tercera parte de la *Ética*, que trata “Del origen y naturaleza de los afectos”, es decir, trata integralmente del hombre. Spinoza pretende, tal como se expresa en el prefacio, lo que según él nadie ha logrado hasta la fecha: determinar la naturaleza y la fuerza de los afectos. En pocas ocasiones habrá sido tan consciente de su originalidad. Y esto se traduce, como han puesto de relieve algunos comentaristas y veremos luego, en una verdadera transformación del modo de concebir la naturaleza humana²⁷.

No está, pues, Spinoza formulando una doctrina abstracta sobre el “conatus” para luego aplicarla al hombre, sino que la doctrina sobre el “conatus” la formula en el contexto de la concepción de los afectos, que representa algo así como el núcleo o al menos una parte fundamental de la doctrina antropológica. Esta consideración no desvirtúa ciertamente la observación crítica, hecha más arriba, acerca de la inferencia que respecto de la inmortalidad hace Unamuno a partir de la noción de “conatus”. Pero, al menos, si se tiene en cuenta el contexto. Unamuno no va descaminado. Prioritariamente, Spinoza, cuando habla de “unaquaeque res”, habla del hombre. A su vez Unamuno, hablando ante todo del hombre, se toma no obstante en serio la propia noción de cosa.

Esto se pone ya de manifiesto al iniciar el apartado en que comenta las proposiciones de Spinoza: “ser un hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo, es ser cosa, res” (VII, 112). Y más importante es que en el párrafo siguiente hace una crítica lúcida, no del positivismo sin más, sino de la actitud positivista que identifica las cosas con el resultado o con los resultados del análisis empírico. Aquéllos, en efecto, no se pueden confundir con la cosa concreta ni ésta es simple suma de los mismos. Bajo esta perspectiva adquiere la insistencia unamuniana en el hombre de carne y hueso un relieve especial y deja de ser, como a veces se pretende, una actitud patética (VII, 113).

27. cf. el comentario de Ch. Appunh a: *Spinoza, Oeuvres* 3. *Ethique*, Garnier, París, 1965, 359 ss.

La versión que da Unamuno de Spinoza va menos descaminada aún si se tiene en cuenta la proposición novena, que ya hace referencia explícita al hombre: “la mente, tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida y es consciente de este esfuerzo suyo”. Unamuno no menciona esta proposición pero la tiene sin duda en cuenta. Más aún, es el verdadero referente de todas sus consideraciones sobre Spinoza en este contexto.

No se centra ciertamente en una teoría ontológica particular sobre el “conatus” para extraer, a partir de ahí, ciertas consecuencias en relación con el hombre, sino que ve realizado en éste de forma arquetípica el “conatus”. Por lo que hemos dicho anteriormente Unamuno es coherente con el planteamiento de Spinoza sin que ello signifique que se ajusta completamente a él. Es muy significativo que en la ya mencionada edición de C. H. Bruder no marque las proposiciones que luego transcribe –la 6, la 7 y la 8– y que en cambio sí marque el “escolio” de la proposición novena, que es muy explícita y que representa una innovación profunda en la concepción del hombre.

El esfuerzo, dice en síntesis Spinoza, cuando se refiere sólo a la mente, se llama “voluntad”, pero cuando se refiere a la mente y al cuerpo, se llama “apetito”. Así pues, como el esfuerzo –“conatus”– no es sino la esencia misma de las cosas, el apetito será la esencia misma del hombre. (No cabe restringir dicha esencia a la mente, puesto que el cuerpo es una dimensión esencial). De la naturaleza de esa esencia se sigue necesariamente lo que sirve a su conservación y que por tanto el hombre está determinado a hacer. A su vez entre apetito (appetitus) y deseo (cupiditas) no hay diferencia alguna, excepto que éste se refiere por lo común a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito. De ahí que Spinoza lo defina del modo siguiente: “el deseo es el apetito junto con la conciencia del mismo”. Y termina con la afirmación siguiente, tremenda sin duda: “Consta, pues, en virtud de todo esto (es decir, en virtud de lo expuesto sobre el “conatus” y de lo que éste representa en el caso del hombre, M. A.), que no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos nada porque lo juzguemos bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos”. Este es el escolio marcado por Unamuno. No por casualidad, ciertamente.

Conviene anotar en primer lugar que la “cupiditas” no se deja traducir de forma adecuada por deseo. Habría que adjetivar el término: deseo vehemente o ardiente; “ansia” sería una palabra más propia, tal vez, si no fuera que se asocia fácilmente a “ansiedad”, que tiene connotaciones enfermizas. O puede traducirse simplemente por pasión, en el sentido fuerte en que más tarde lo entenderá Hegel, como “el lado subjetivo, y en ese sentido, formal de la energía del querer y de la actividad”²⁸. Puede retenerse el término “deseo”, sin olvi-

28. *Die Vernunft in der Geschichte*, 5. Aufl. Meiner, Hamburg, 1955, 85 s.

dar que se trata nada menos que de la esencia del hombre que, por tanto, es el deseo esencial.

Esto supuesto son tres, por de pronto, los aspectos de este escolio de la proposición novena, que se proyectan en *Del sentimiento trágico*: a) En primer lugar, la conciencia, que a veces da la impresión de polarizar el deseo de inmortalidad. Cuando se da a entender que Unamuno exalta en exceso el yo e incide en un solipsismo individualista, no debiera olvidarse que ante todo sintoniza con algo que es característica fundamental de la modernidad. En todo caso, la conciencia es dimensión esencial del anhelo de inmortalidad. b) En segundo lugar, también retiene Unamuno la idea de que el deseo o anhelo tiene carácter esencial. Y esto se traduce en un esquema similar al preconizado por Spinoza y que habrá que reajustar en lo sucesivo. Más concretamente, no apetece la inmortalidad porque juzgamos que Dios existe, sino que, por el contrario, juzgamos que Dios existe porque anhelamos la inmortalidad, que sólo Dios puede garantizar. Con carácter general, que luego admite toda una suerte de limitaciones, conviene también tener en cuenta la afirmación rotunda de que “contra los valores afectivos no valen razones” (VII, 117). Lo que vale tanto como decir: algo no tiene valor afectivo o no es esencial para la vida porque es racional o razonable, sino al contrario, juzgamos que algo es racional en cuanto que tiene valor afectivo y es esencial para la vida. c) En tercer lugar, es también fundamental en Unamuno la conservación, a que se refiere Spinoza en el escolio citado. Bajo distintos aspectos Unamuno se va refiriendo, a lo largo de su obra, a esta conservación que es tanto individual como específica, tanto personal como social²⁹. Merecería la pena sin duda centrar toda una investigación a fondo sobre el significado y las implicaciones de este concepto, que está presente ya desde la primera etapa de su pensamiento.

Aquí por de pronto intenta explicitar su sentido en torno a lo que hoy llamaríamos el problema de la identidad personal bajo el doble aspecto de la unidad y de la continuidad. La unidad es tanto espacial como intencional: “Un principio de unidad primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. Cuando andamos, no va un pie hacia adelante y el otro hacia atrás; ni cuando miramos, mira un ojo al Norte y el otro al Sur, como estemos sanos. En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones” (113). Aun cuando reconoce la importancia del espacio y del cuerpo en el espacio, Unamuno entiende que es la conciencia la que posibilita que haya un propósito determinado y que hacia él converjan los movimientos y las actividades del cuerpo, más aún, hace que se produzca esa sinergia de nuestras acciones.

29. La vertiente “existencial” que a veces ha predominado en la interpretación y a la que él en ocasiones da pie, ha hecho que no siempre se tenga en cuenta esa dimensión social. El título completo de la obra: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* es bien significativo.

La continuidad, que tiene lugar en el tiempo, está concebida a su vez como un proceso secuencial de la propia conciencia, como una “serie continua de estados de conciencia” (VII, 117). A tener en cuenta es que lo que se conserva y el medio de conservación vienen a coincidir. Es en ambos casos la conciencia, que aparece así como la permanente afirmación de sí misma. “La memoria es la base de la personalidad individual... y nuestra vida espiritual no es en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar” (VII, 114). La idea spinoziana del “conatus”, del esfuerzo, aparece pues centrada, en la actividad propia del recuerdo, que es no ya una consecuencia, sino la esencia misma de nuestra vida espiritual, concebida como la perpetuación de la propia conciencia.

Esta es una concepción spinoziana, si se tiene en cuenta que la “cupiditas” es el apetito mismo acompañado de conciencia y que aquél es “la esencia misma del hombre” (“ipsa hominis essentia”). Y sin embargo hay una diferencia en cuanto que Spinoza no llega a decir de la conciencia que sea la esencia del hombre, sino que acompaña o se da junto con ésta, con el apetito. Verdad es que Unamuno tampoco afirma explícitamente que la conciencia sea la esencia del hombre y que además habla, en este caso, no simplemente de vida humana, sino de vida espiritual. Pero es innegable que acentúa de modo especial la importancia de la conciencia y que esto es coherente con la idea de inmortalidad concebida ante todo como perpetuación de aquélla.

Sería sin duda injusto y por completo ajeno al sentido de los textos considerar a Unamuno como “espiritualista” en el sentido de que por el hecho de hablar de vida espiritual y de insistir en el significado nuclear de la conciencia, ello supone que está defendiendo una concepción en la que no cuenta la materia y lo que en ella está inscrito. Sobre el significado de cualquier concepción filosófica se puede discutir ampliamente y hacer toda suerte de disquisiciones. Se puede, con otras palabras, tener opiniones muy diferentes sobre la materia. Pero lo que en este caso cabe decir es que Unamuno, al igual que Spinoza, incorpora, como constitutiva, la dimensión de materialidad. En un tono muy similar al del joven Marx afirma que “el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo”, añadiendo a continuación que esto es “una secuela de aquella esencia misma del ser, que, según Spinoza, consiste en el conato por perseverar indefinidamente en el ser mismo (VII, 122).

En línea con esto Unamuno reproduce la tesis fuerte de Spinoza, antes citada, según la cual del apetito, en cuanto esencia del hombre, se sigue todo lo que sirve a su conservación. En su aplicación al conocimiento Unamuno no podría ser ni más explícito ni más contundente: “está, pues, el conocimiento primariamente al servicio del instinto de conservación, que es más bien, como con Spinoza dijimos, su esencia misma” (VII, 127). Más aún, de una forma difícilmente comprobable en Spinoza, pero coherente con su concepción, y debida probablemente a la lectura nada superficial de Kant, Unamuno ve en el instinto de conservación una especie de *apriori*, que hace que no sólo emerja de

él el conocimiento, fundamentándolo en este sentido, sino que lo posibilita formalmente y lo configura. Es así como se puede interpretar el texto siguiente y otros similares: “cabe decir que es el instinto de conservación el que nos hace la realidad y la verdad del mundo perceptible, pues del campo insondable e ilimitado de lo posible es ese instinto el que nos saca y separa lo para nosotros existente. Existe, en efecto, para nosotros todo lo que, de una o de otra manera, necesitamos conocer para existir nosotros” (VII, 123). Difícilmente se puede dar con una formulación más lúcida para expresar el carácter material a la par que la función transcendental del instinto de conservación³⁰ Ahondar en esto implicaría, sin embargo, tener que incorporar aspectos que no se refieren ya a la recepción de Spinoza.

El instinto de conservación en tanto que conato o esfuerzo implica, en opinión de Unamuno, una inversión del *cogito ergo sum* de Descartes. En consecuencia, habría que decir que “la verdad es: *sum, ergo cogito*” (VII, 130). Lo fácil en este caso es replicar que se da al *ergo* un sentido diferente en ambos casos, puesto que mientras que para Descartes el *cogito* me pone ante la evidencia del *sum*, es decir, se da el paso cognoscitivo del *cogito* al *sum*, en Unamuno tenemos que ver no con lo que implica el *cogito* en cuanto conocimiento, sino con la génesis del *cogito*, con el hecho de que el *cogito* se origina en el *sum*, concebido esencialmente como instinto de conservación. Por consiguiente, puesto que los planos son diferentes, ambas formulaciones serían compatibles: *cogito, ergo sum* y *sum, ergo cogito*.

En el primer caso, el hecho de que en el *cogito* nos viene dado el *sum*, no excluye que en el orden real éste último sea de índole “pasional” y que de él surja o tenga que surgir el *cogito*. Y además podría aducirse en este contexto la importancia que para Descartes tiene la teoría de las pasiones. Al revés, en el caso de Unamuno podría decirse, según eso, que el hecho de que el *cogito* venga postulado por la existencia concreta como una necesidad de la misma, no impide que sea en el *cogito* donde se nos hace presente el *sum*. Esta, sin embargo, sería una salida muy poco convincente, teniendo en cuenta que la diferencia se establece en el mismo plano, es decir, en el plano de la realidad, o más concretamente, en el de la esencia del hombre, considerado como *res cogitans* por Descartes y como apetito o instinto de conservación por Spinoza y Unamuno.

Donde más obviamente se pone de manifiesto la diferencia es en la transformación del concepto de lo bueno, originada directamente en esa nueva forma de concebir la esencia del hombre. Según Spinoza, tal como hemos visto ya, nosotros no apetecemos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo apetecemos. Esta misma tesis la encontramos reproducida en Unamuno, en el mismo contexto

30. Sobre estas cuestiones cf. PAREDES MARTÍN, M. C. “Saber y creer en Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos”, *Cuadernos de la cátedra de M. de Unamuno*, 1995, vol. XXX, p. 91-103.

en que hace suya la doctrina del “conatus”. “Bueno –nos dice– no es sino lo que contribuye a la conservación, perpetuación y enriquecimiento de la conciencia” (VII, 126). Que esto no es una afirmación meramente coyuntural, que pudiera admitir una interpretación en un sentido más o menos tradicional, es algo que se echa de ver en la forma como vincula Unamuno la creencia en Dios al deseo de sobrevivir.

Ante todo conviene despejar un equívoco. Spinoza no hace depender su concepto sobre Dios de la noción de “conatus”. Tampoco parece tener, en contra de la interpretación de Unamuno, la menor duda acerca de Dios, que es la naturaleza misma y principio activo que fundamenta y estructura toda otra realidad. Ya hemos indicado que, al parecer, Unamuno resbaló sobre toda la primera parte de la *Ética*, presuntamente porque no encajaba en su concepción³¹ y porque no le proporcionaba elementos que pudieran servir de apoyo ontológico al deseo de inmortalidad. En cambio, saca todo el partido posible del “conatus” spinoziano, hasta el punto de que sólo a partir de él legitima el lenguaje sobre Dios. Se da pues una paradoja manifiesta, en cuanto que Unamuno no tiene nada de spinozista –o es incluso antispinozista- y al mismo tiempo se inspira y apoya en un principio tan característico de Spinoza como el “conatus” para elaborar su propia concepción de Dios. Es obvio –tanto más si se tiene en cuenta el rigor y la trabazón de los conceptos de la *Ética*– que para que esto sea posible, Unamuno tiene que extremar, hasta desbordarlas, las posibilidades del “conatus”.

En el capítulo tercero de *Del sentimiento trágico*, titulado “El hambre de inmortalidad”, Unamuno comienza por sintetizar la doctrina spinoziana para desde ahí fundamentar el anhelo de inmortalidad: “Recordemos ante todo una vez más, y no será la última, aquello de Spinoza de que cada ser se esfuerza por perseverar en él, y que este esfuerzo es su esencia misma actual, e implica tiempo indefinido, y que el ánimo, en fin, ya en sus ideas distintas y claras, ya en las confusas, tiende a perseverar en su ser con duración indefinida y es sabedor de este su empeño (Ethice, pars III, proposiciones VI-IX)” (VII, 131). Reproduzco el texto por su importancia y porque no es frecuente que Unamuno ponga este especial cuidado en sintetizar y citar con tal precisión. Señal ésta inequívoca de que toma esa concepción spinoziana como punto de referencia. Por eso justamente cita al pensador judío con frecuencia, como él mismo reconoce. Pero esto no quiere decir que en sus reflexiones no se vaya perfilando una línea de diferenciación, sutilmente esbozada, que le permite ser spinoziano hasta donde le interesa, sin ser spinozista.

Por de pronto, apoyándose en la doctrina spinoziana que acaba de citar, enuncia y realza una serie de aspectos –todo ello de forma tan breve como densa– y al final de los mismos se distancia abiertamente de Spinoza. Según él nos es imposible concebimos como no existentes; por otra parte, queremos

31. La concepción panteísta no es del todo ajena a Unamuno, pero las fuentes en este caso son otras.

no sólo ser siempre, sino serlo todo, adentrarnos en la totalidad de las cosas visibles e invisibles y, desde el punto de vista personal, queremos “ser todos los demás”. Y, por último, como síntesis y culminación de todo esto queremos ser Dios (cf. 132). Prescindiendo del tono expresionista, patético incluso, con que aparece formulado, es obvio que el fondo del asunto desborda los límites del “conatus” spinoziano. Y, sin embargo, no es incoherente que Unamuno lo invoque.

En primer lugar, se trata del conato, aunque en un grado que Spinoza no habría podido pensar ni admitir. Por eso Unamuno, luego de sintetizar el pensamiento de Spinoza sobre el conato y de hacer la aplicación que acabamos de resumir, rechaza la concepción spinoziana según la cual “el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte” (VII, 132). No hay propiamente contradicción entre aceptación y rechazo. Unamuno acepta la doctrina del “conatus”, pero rechaza que se le asigne un límite, que se lo finitice por así decirlo³².

En segundo lugar, aparte de infinitizar el anhelo, de no admitir límite alguno del mismo –el yo vendría a ser una especie de mónada leibniziana, un microcosmos– lo radicaliza también en cuanto al modo. No se trata simplemente de serlo todo ni tampoco de ser Dios, que es la culminación del todo. Pues se puede ser Dios en cuanto asumido y poseído por él, como una especie de modo de la sustancia única e infinita, como momento de lo que cabría caracterizar como panteísmo pasivo; y el yo puede, por el contrario, ser Dios, en cuanto que posee a Dios.

Es esto lo que decididamente propugna Unamuno: “no es anegarme... en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto” (VII, 137). La radicalización del conatus consiste en que además de no estar circunscrito a límite alguno es el todo, y Dios mismo, según el modo de ser propio. En este sentido, posee al todo y a Dios en cuanto que se los apropia. Cabe decir entonces que estamos ante una inversión. Pues no es que el individuo sea absorbido por el todo, sino más bien lo contrario, el todo, Dios mismo, es absorbido por el individuo.

Sólo así puede tener sentido la pretensión de “ser Dios” (VII, 132). Tal sentido no es posible si se parte del todo y del individuo, de Dios y del hombre como de magnitudes completamente diferentes, enfrentadas incluso entre sí. En cambio tiene sentido dentro del horizonte teológico en que se mueven las reflexiones de Unamuno³³, si al mismo tiempo se despoja aquella afirmación de todo ropaje sustancialista. En la línea de la filiación divina, que implica la

32. FERNÁNDEZ TURIENZO, F. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*, Madrid, ed. Alcalá, 1966, 138 ss.

33. Sobre la importancia de ese horizonte teológico es fundamental la interpretación de GONZÁLEZ DE CARDENAL, O. *Cuatro poetas desde la otra ladera: Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 17-192.

asunción gratuita de la naturaleza humana por Dios y no la simple semejanza o participación de Dios, Unamuno nos dice que queremos ser Dios en cuanto que aspiramos a ser todo lo que Dios es –lo cual representa la forma más eminente de serlo todo– bajo el modo de afirmarnos plenamente a nosotros mismos; o si se prefiere, en cuanto que esta autoafirmación implica dar cabida en si a la realidad misma de Dios según el modo más intenso de que el hombre es capaz³⁴. Lo que parece innegable es que estamos ante una “infinetización” y una “individualización” extremas, que difícilmente podríamos encontrar en Spinoza.

En la línea de acentuación de la individualidad o más bien de la personalidad³⁵ lleva a cabo Unamuno una doble inversión del “conatus” spinoziano que, análogamente a como Heidegger hace valer respecto de Nietzsche, termina siendo una reafirmación de aquello mismo que se invierte, es decir, del “conatus”. Por una parte, la perpetuación del ser aparece de tal forma polarizada en lo que es su culminación, es decir, en la inmortalidad que ésta se convierte para Unamuno en la raíz explicativa del constitutivo del hombre, de su verdadera sustancia. La aspiración a la inmortalidad es tan fuerte e ineludible que lleva a buscar, no una razón en sentido propio, sino un apoyo que permita afirmarla. Tal apoyo se ha buscado históricamente en la noción de “sustancia” incorruptible que, como tal, no puede perecer. A su vez, la noción de sustancia, en un sentido genérico, se ha extrapolado a las cosas en general para hacer comprensible su permanencia en y a través de los cambios. En lugar de derivarse de la sustancia la perpetuación en el ser y en definitiva la inmortalidad, se invierte el proceso y se hace derivar de la inmortalidad la noción misma de sustancia y con ello la índole misma del “conatus”, que implica no sólo un tiempo indefinido, sino imperecedero según la interpretación de Unamuno, lo cual va más allá de lo dicho por Spinoza, tal como hemos visto más arriba.

Pero esta inversión en la interpretación del concepto de sustancia no es casual o arbitraria. Entre Spinoza y Unamuno se ha producido, como efecto de los planteamientos de Hume y de Kant, una quiebra de la argumentación racional, en cuanto que, entre otras cosas, la razón no está ya en situación de fundamentar la noción de una sustancia incorruptible (cf. el capítulo V, que lleva el título “La disolución racional”, VII, 155 s). Lo que sí existe en cambio, como dato primario, es la voluntad de no morir, el anhelo de inmortalidad, “que es la sustancia misma de mi alma” (VII, 137). Esa voluntad de no morir hace surgir pragmáticamente el concepto de sustancia incorruptible primero y, con alcance genérico, la noción de sustancia después.

Así pues, Unamuno pone en juego un doble concepto de sustancia en relación con el hombre y su aspiración a la inmortalidad. En primer lugar, la

34. Podría decirse que, implícitamente al menos, hay en Unamuno una especie de interpretación monadológica de la relación entre Dios y hombre. El desarrollo de esta idea exigiría sacar a la luz una corriente de pensamiento que se hace presente de forma subterránea.

35. Sobre la diferencia entre individualidad y personalidad, cf. VII, 210.

tancia como idéntica con el anhelo mismo de inmortalidad. Más que un concepto es la expresión simple e inmediata de la vida misma. En todo caso, esa es la sustancia en un sentido primario, plenamente válido. Como dato primario, es previo a la razón. Muy distinta es la noción de sustancia incorruptible, que no es concepto que él asimile ni que considere válido como tal concepto. Es una elaboración con pretensiones de racionalidad, pero que obedece al intento pragmático –no consciente– de la escolástica cristiana (Santo Tomás de Aquino es en esto una figura relevante) por legitimar la creencia en la inmortalidad (VII, 158). Unamuno lo justifica bajo ese punto de vista pragmático.

Vemos pues que, al lado de Spinoza, hay un cruce de influencias por parte de autores como Hume, Kant, Schopenhauer y James. Hume y Kant influyen en cuanto que niegan la validez del concepto de sustancia para las cosas mismas, Schopenhauer está presente en este contexto por su concepto de voluntad como principio radical y último. James a su vez le sirve a Unamuno para justificar pragmáticamente el entramado de conceptos de la tradición aristotélico-escolástica.

En todo caso, la inversión se da, sea en ese sentido pragmático que Unamuno justifica, al menos desde el punto de vista histórico, sea en el sentido de que el interés de Unamuno se polariza en la idea de inmortalidad, lo que hace que el “conatus”, en cuanto esencia del hombre, adquiera un alcance que desborda lo que son las reflexiones de Spinoza en las proposiciones VI-IX de la tercera parte de la *Ética*. En definitiva, en la línea del “conatus” spinoziano Unamuno va más allá del mismo hasta llevar a cabo una inversión en el sentido indicado.

La segunda inversión, que redundará igualmente en una reafirmación del “conatus”, tiene que ver con el problema de Dios. El anhelo de perpetuarse en el ser, de seguir viviendo y ser inmortales no añade ontológicamente nada al hecho mismo de vivir. Vivir es sustancialmente lo mismo que anhelar vivir. De ahí que ese anhelo no tiene propiamente un “para qué”, puesto que es “un fin en sí”, y es en consecuencia algo más radical que derecho ni merecimiento alguno; “es sólo una necesidad, lo necesito para vivir” (VII, 137).

Ahora bien, una cosa es el anhelo de inmortalidad y otra bien diferente el cumplimiento de ese anhelo, el hecho mismo de la inmortalidad. Debido al hiato que se ha producido en la época moderna la razón no está en situación de demostrar la inmortalidad del alma. Significativamente Unamuno comienza el capítulo V, titulado “La disolución de la razón” del modo siguiente: “El gran maestro del fenomenalismo racionalista, David Hume, empieza su ensayo *Sobre la inmortalidad del alma* con estas definitivas palabras: “Parece difícil probar con la mera luz de la razón la inmortalidad del alma. Los argumentos en favor de ella se derivan comunmente de tópicos metafísicos, morales o físicos. Pero es en realidad el Evangelio, y sólo el Evangelio, el que ha traído a luz la vida y la inmortalidad”. Lo que equivale a negar la racionalidad de la creencia de que sea inmortal el alma de cada uno de nosotros” (VII, 155 s).

Unamuno da por bueno el diagnóstico de Hume. Aquí vamos a tener en cuenta lo que se refiere, no a la parte positiva, al Evangelio, sino a la parte negativa, la imposibilidad de demostrar racionalmente la inmortalidad del alma. El planteamiento es de suyo bien sencillo. El anhelo de inmortalidad es constitutivo, es la sustancia misma del alma (cf. VII, 137) y exige su cumplimiento. Postula por ello que un poder sobrehumano, Dios mismo, lo garantiza, puesto que sólo así, ante el fracaso de la razón, se puede tener una certeza absoluta de que el anhelo se cumplirá y la inmortalidad se hará realidad. Pero la razón tampoco puede demostrar la existencia de Dios, y menos la existencia de un Dios personal. Luego es sólo la propia fuerza del anhelo de inmortalidad la que nos lleva a afirmar la existencia de Dios como garante de nuestra inmortalidad. Se produce así la paradoja de que Dios surge del mismo anhelo de inmortalidad, cuyo cumplimiento debe garantizar. Esto supone, por de pronto, que es el mismo anhelo de inmortalidad el que crea a Dios: “No me someto a la razón y me rebelo contra ella y tiro a crear, en fuerza de fe, a mi Dios inmortalizador” (VII, 139).

Este Dios no es el resultado de ningún tipo de inferencia racional, tampoco es el objeto de una fe estrictamente religiosa, poseedora de una certeza indubitable, que por otra parte no surge ni puede surgir de una evidencia previa. El anhelo crea a su Dios inmortalizador “en fuerza de fe”, es decir, por una parte no apoyándose en indicios racionales y por tanto sin ninguna evidencia intersubjetivamente comunicable y, al mismo tiempo, con el único recurso del impulso que expresa ese anhelo que se trasciende a sí mismo. Se trata pues de un acto creador en cuanto que lo que es “pro-ducido” no tiene otro supuesto que el propio anhelo. En este punto conviene hacer varias matizaciones.

En primer lugar, la diferencia respecto de Spinoza es manifiesta. A primera vista podría incluso decirse que se trata de concepciones incompatibles. Pues el Dios de Spinoza es un Dios en sí racional, que se concibe mediante una argumentación estrictamente racional y del que se habla sólo en un lenguaje racional. Es además un Dios de la razón –en opinión de Jacobi incluso el Dios a que obligadamente llega la razón–³⁶ en cuanto que, además de racional, es el arquetipo de la razón misma. Nada de esto hay en Unamuno. No es sin duda casual que no hay marcado ni un solo pasaje de la primera parte de la *Ética*, excepto el ya indicado del “Apéndice”. La polémica contra Spinoza, radical a su modo, se centra en el cuestionamiento de las competencias que aquél atribuye a la razón. Por otra parte, la doctrina del “conatus” nada tiene que ver con la idea de Dios, si se prescinde de que en el sistema todo tiene que ver con todo. El “conatus” no fundamenta ni postula la idea de Dios, sino que, por el contrario, la supone, está fundamentado en ella y postulado por ella, remite a la sustancia única, en cuanto que radica en ella.

36. cf. *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, en: Werke, 4, 1, Leipzig, 1819.

Y, sin embargo, aunque no es spinozista, puesto que no se ajusta al sistema, el planteamiento es spinoziano, en cuanto que, desde su propia perspectiva, Unamuno no pretende sino extraer las consecuencias implicadas en el "conatus", que significa esfuerzo por perseverar en el ser por tiempo indefinido. De aquí concluye Unamuno, por una parte, la inmortalidad en y para el hombre y, por otra, la existencia de un "Dios inmortalizador". Más allá o, si se prefiere, más acá de Spinoza, pero no sin Spinoza.

La segunda matización se refiere a la cuestión acerca de por qué para Unamuno el anhelo de inmortalidad encuentra en el Dios cristiano el Dios inmortalizador y eternizador (cf. VII, 145 ss). Prescindo de la referencia al texto que podría dar lugar a la reflexión teológica de mayor calado: "El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios, y la muerte del hombre perfecto, del Cristo, fue la suprema revelación de la muerte, la del hombre que no debía morir y murió" (VII, 145). El comentario, además de teológico, debería ser ontológico, pero nos desviaría de la referencia estricta al "conatus". La pregunta concreta es por qué el Dios cristiano corresponde a lo que el anhelo de inmortalidad postula. La respuesta es de suyo muy sencilla. Lo que en verdad se anhela es la inmortalidad, no simplemente del alma, sino del hombre de carne y hueso, del hombre concreto en cuerpo y alma: "nuestro espíritu es también alguna especie de materia o no es nada. Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material" (VII, 137). Lo que el Cristianismo promete no es simplemente la inmortalidad, sino la resurrección de los muertos y, por tanto, la perpetuación de la vida concreta y personal. Esto es, en opinión de Unamuno, "lo específicamente cristiano" (VII, 145)³⁷. Es también, cabría decir, ateniéndonos a lo fundamental de su concepción, la idea más importante a que haya podido llegar el hombre, en cuanto que satisface el "anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma" (VII, 137).

De nuevo podemos preguntar si esta concepción tiene algo que ver con el "conatus" spinoziano. La respuesta adecuada es igualmente que, si bien a primera vista se trata de formas de ver diferentes y hasta opuestas, se puede interpretar la aspiración unamuniana como una radicalización de lo pretendido por Spinoza, en cuanto que sólo la perpetuación en cuerpo y alma, es decir, en lo que es y representa la esencia del hombre concreto, y que en la religión cristiana encuentra su expresión en la resurrección de los muertos, expresa en el caso del hombre la verdadera perpetuación en el ser. En este sentido tendríamos que ver también con una profundización en la doctrina del "conatus", que sin embargo desborda el ámbito de lo dicho explícitamente por Spinoza. Se comprende así que Unamuno polemice con "el trágico judío portugués de Amsterdam" (VII, 132) en el mismo contexto en que invoca cuidadosamente sus principios, hasta el punto de hacer valer a Pascal frente a él (cf. VII, 131/133).

37. Es una idea brillantemente expuesta, desde el punto de vista histórico-filosófico sobre todo, por GILSON, E. *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, 1981, 177 ss.

Sobre el anhelo de inmortalidad, como acto de crear al Dios inmortalizador y eternizador, cabe en tercer lugar preguntarse si no está haciendo su aparición aquí una concepción afín a la de Feuerbach, en el sentido de que la Teología se revela como una inversión de aquello que a primera vista es, es decir, como una proyección de la Antropología, si el lenguaje sobre Dios no pasa de ser un lenguaje sobre el hombre. Salvo error por nuestra parte, Feuerbach no aparece mencionado una sola vez a lo largo de *Del sentimiento trágico*. Encontramos, sin embargo, textos como el siguiente: “ese anhelo, que no es sino aquella esencia misma del alma, que consiste en su conato por persistir eternamente y porque no se rompa la continuidad de la conciencia, nos lleva al Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humano al Universo” (VII, 207).

Parece contradictorio pretender que el spinoziano “conato por persistir... nos lleva al Dios... antropomórfico”, siendo así que Spinoza intenta decididamente, con más energía tal vez que ningún otro pensador, eliminar todo rastro de antropomorfismo en esta cuestión. Sin embargo, también en este caso cabe pensar que se trata pura y simplemente de sacar todas las consecuencias de la doctrina del “conatus”, de llevarla por así decirlo hasta el extremo. De una parte se puede ver en el hecho de convertir a Dios en una proyección del hombre una potenciación máxima del conatus. De otra parte cabe argumentar del modo siguiente: si la esencia del hombre es su conato, más concretamente su apetito o deseo (*cupiditas*), que no es sino “el apetito acompañado de la conciencia del mismo”, el lenguaje sobre Dios podría concebirse como un modo de actualizar su deseo de perpetuarse, en definitiva como un intento de proyectar la propia subjetividad en el campo de lo objetivo. El Dios vivo sería según eso, en palabras del propio Unamuno, “la subjetividad objetivada o la personalidad universalizada” (VII, 207/208). En la línea del horizonte abierto por Spinoza, Unamuno habría terminado por distanciarse definitivamente de él, incorporándose a una concepción de signo feuerbachiano.

Pero no es ni puede ser así, porque ello equivaldría a desvirtuar el concepto de Dios y declararlo inexistente. La acción de crear a Dios no es sino el modo como Dios se crea en nosotros (cf. VII, 224). Ocurre entonces que cuando parecía Unamuno salirse definitivamente de la órbita spinoziana, de nuevo vuelve a entrar en ella. El análisis del tema que aquí se suscita nos llevaría a otro tipo de consideraciones.

