

CONOCIMIENTO Y REALIDAD EN «DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA»

Knowledge and reality in Unamuno's «Del Sentimiento trágico de la vida»

M.^a del Carmen PAREDES MARTÍN

Universidad de Salamanca

Fecha de aceptación definitiva: diciembre-02

RESUMEN: Las relaciones entre conocimiento y realidad en esta obra de Unamuno hacen patente el papel de la experiencia en la vida humana. La autora esboza las principales características de una fenomenología de la experiencia en STV, desde la sensación interna y la percepción hasta el amor y el sentimiento como forma de autoconciencia. El hambre de inmortalidad es la experiencia fundamental de la vida. El sentido de la realidad es construido, en parte, según los fines y los intereses de la vida personal y social de cada hombre. La conciencia es la fuente de sentido para el mundo, en tanto que es en relación con la conciencia como el mundo puede ofrecer sentido y finalidad. El conflicto entre la razón y la vida, tan importante en Unamuno, se hace evidente en la lucha entre el conocimiento que se puede alcanzar de nuestro destino final y la realidad impredecible de la muerte. La ausencia de certeza en este terreno es el punto de partida para una forma de escepticismo que mantiene la tensión entre la fe en la inmortalidad y el hambre de una existencia consciente más allá de la muerte.

Palabras clave: experiencia, inmortalidad, razón.

ABSTRACT: The relations between knowledge and reality in Unamuno's major work show the leading role of experience in human life. The author outlines the main features of a phenomenology of experience, starting from inner sensation and perception, up to love and feeling as the form of self-awareness. The «hunger of immortality» appears as the basic form of human experience. The sense of reality is partly constructed by man, according to the aims and interests of his personal and social life. Consciousness is ultimately the source of sense,

inasmuch as the world can offer sense and finality only in relation to consciousness. The conflict between reason and life, so important in Unamuno, becomes evident in the struggle between the possible knowledge of man's final destiny and the unpredictable reality of death. The lack of certainty about this is the starting point for a form of scepticism that maintains the tension between faith in immortality and hunger for a conscious existence beyond death.

Key words: experience, immortality, reason.

Nos proponemos realizar un estudio sobre el problema del conocimiento en Miguel de Unamuno, ateniéndonos a su obra de madurez: *Del sentimiento trágico de la vida*, que acaso sea el documento más logrado de nuestro autor en torno a lo que puede significar para el hombre la actividad de conocer¹. Partimos pues de la obra, y desde este enfoque hermenéutico nos introduciremos en el planteamiento de las relaciones entre el conocimiento y la realidad tal como se exponen y desenvuelven en el citado texto.

Al escoger este arranque metodológico, tenemos presente dos tipos de problemas que de modo singular aparecen reiteradamente en dicha obra: por una parte, el hecho de que el contenido temático del «sentimiento trágico de la vida» se nutra de los conflictos que constantemente emergen y se desarrollan en torno a la actividad de conocer, sus propósitos y sus logros. Así leemos al final del capítulo II que el conflicto entre lo vital y lo racional, entre la vida y el conocimiento, es la base afectiva de todo conocer así como la fuente de ese modo de estar en el mundo que se cualifica como «sentimiento trágico». Por otra parte, está también la cuestión de que el gran problema, o el único problema fundamental que afecta a todo hombre y muy singularmente al hombre y filósofo Unamuno, el del destino último entendido como perduración de la conciencia personal, si bien se presenta en distintos frentes y ámbitos de problematicidad, obtiene su verdadero carácter enigmático por el hecho de que el conocimiento no brinde una respuesta segura, una solución y ni siquiera un atisbo acerca de la efectiva posibilidad de la pervivencia de la conciencia.

El hambre de inmortalidad, el deseo o conato de perseverar en el ser, el sentido último del destino humano, de todos y cada uno de los seres humanos, el porqué y el para qué de la existencia, son cuestiones que tienen diferentes perfiles, tanto de carácter antropológico como religioso y metafísico, pero sobre todo son cuestiones cuya problematicidad adquiere una índole peculiar por el hecho de que las posibilidades de conocer su significado, su alcance y su deseable solución no están dadas de antemano y acaso, como de entrada se nos plantea en los dos primeros capítulos de la obra, no lleguen a mostrársenos accesibles de un modo satisfactorio. Estos dos temas, el que se refiere al conflicto entre conocer y vivir y el que atañe a la perdurabilidad de la conciencia personal, o a la inmortalidad del alma, encierran una constelación de problemas que no van a ser más que brevemente indicados

1. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (=STV), Ed. Plenitud, Madrid, 1965. Se cita esta obra dentro del texto, con indicación de capítulo y página.

en este trabajo, en la medida en que en ellos se haga presente alguna indicación sobre las relaciones entre el conocimiento y la realidad que contribuyen a vertebrar la estructura de la obra.

LAS VÍAS DE LA EXPERIENCIA

Como es bien sabido, la experiencia es para Unamuno una de las dimensiones más características de la existencia humana, de tal modo que en sus escritos se nos hace presente una diversidad de tipos de experiencia, bajo las cuales una misma realidad aparece bajo aspectos distintos. No hay por lo tanto un modo único de experiencia, ni tampoco un único significado para este término, de suyo tan amplio. Mucho menos hay en Unamuno algo así como un paradigma filosófico de experiencia, en la línea de un reduccionismo positivista que podría encontrar en los datos sensibles elementales un apoyo seguro. Porque tanto ese tipo de experiencia como la realidad que nos brinda ponen de manifiesto, lo mismo en su origen que en su resultado, la estrechez del punto de vista que les sirve de legitimación. Así, en la obra que nos ocupa Unamuno llama la atención sobre los riesgos del análisis positivista que pulveriza los hechos (I, 11-12) e igualmente sobre sus resultados, que escamotean lo más sustantivo y profundo de la realidad, incluso desde su perspectiva sensible.

Esta indicación preliminar no pretende sin embargo pasar por alto la importancia que tiene para Unamuno el empirismo y, más concretamente, la validez de la percepción sensible que se destaca en STV como forma universal de experiencia en los seres vivos, humanos y no humanos. Pero el necesario ejercicio de la percepción, que nos permite orientarnos en el entorno, va en el hombre acompañado de otras formas de experiencia, como son las del recuerdo, la fantasía, el querer y no querer, el amor, el deseo, o el sufrimiento, experiencias que son justamente las que permiten a nuestro autor desarrollar la compleja temática de esta obra. Por ello, el tratamiento de la percepción tiene que ser abordado desde una perspectiva más amplia, tomando como clave de interpretación el supuesto de que para Unamuno todas las formas de experiencia humana se insertan en una dialéctica entre lo interior y lo exterior, que se encuentra fundamentalmente orientada hacia la interioridad por un lado, y hacia la trascendencia, por otro.

Diremos, por tanto, que la percepción es la forma primaria de experiencia, en tanto que nos proporciona la primera toma de contacto con el medio, nos permite reconocer una y otra vez objetos, identificar sus cualidades y consiguientemente los usos y beneficios que de ellos podamos obtener. A través de la percepción el medio material se convierte en mundo circundante, en el cual se constituyen diversas formas de estructuración. La constitución del sentido del medio como mundo circundante reviste a las cosas de una serie de valores, empezando por los valores de utilidad y servicio para la vida humana, es decir, la vida de cada uno de nosotros, a la vez que les confiere un sentido relacional, integrándolas en posibles experiencias perceptivas cada vez más amplias. Ya en este plano comienza a producirse de un modo práctico una cierta relación entre lo interior y lo exterior, entre lo que el hombre necesita para subsistir y las posibilidades que el mundo

externo le ofrece. El tratamiento de la percepción que Unamuno hace en el capítulo II de su obra muestra claramente esta incipiente dialéctica entre el hombre y el medio que se pone en marcha a través del uso de los sentidos.

Ahora bien, es sólo a partir de esta experiencia básica, al despegarnos de este modo de experiencia imprescindible, cuando aparecen las formas de experiencia en las que el hombre no sólo reconoce cosas, sino que propiamente se conoce y reconoce a sí mismo como tal, cuando el hombre descubre el camino hacia la interioridad y se siente a sí mismo. Así escribe Unamuno, oponiéndose a la posibilidad de obtener una experiencia adecuada del hombre a través de la disociación de los estados de conciencia, que el recuerdo nos proporciona una experiencia de la propia identidad como no puede hacerlo ningún análisis empírico del contenido de cada uno de los hechos de conciencia, tomados aisladamente. Así, la memoria es la base de la conciencia, que es tanto como decir de la personalidad individual (I, 12, 13). De este modo, Unamuno borra, o al menos minimiza, la distinción entre memoria y recuerdo, ya que ante todo se trata de una forma de experiencia que nos permite reconocer nuestra mismidad y por consiguiente nuestra identidad personal, así como recordar que nuestra personalidad proyecta su continuidad hacia el futuro, un futuro del que deseamos apropiarnos y convertirlo en nuestro *porvenir*. «Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse *porvenir*». (I, 13) Se trata por consiguiente de una experiencia de tipo espiritual, que poco tiene que ver con la memoria de los hechos y la acumulación de las percepciones sensibles, puesto que mediante el recuerdo la oscuridad del tiempo se desvanece y el pasado anuda lo ya vivido con una serie expectante de vivencias que aún no han llegado a tener lugar. Por ello el recuerdo es memoria de lo ya sido, y no se trata tanto de recordar algún suceso determinado, algún contenido material del mundo, cuanto de rememorar lo que éramos y lo que somos, es decir, la continuidad de nuestro propio ser a través del tiempo. Es esta continuidad ontológica la que une la dispersión de los momentos temporales y también la que prepara o pone al hombre en situación de poder tener experiencia de su propio ser, de «sentirse» a sí mismo. La fuerza ontológica de este autosentimiento queda expresada en el término analógico que Unamuno emplea: «sentirse» equivale a «serse» (cf. p.ej., VII, 109, X, 169), reduciendo el carácter metafísico y diferenciador de lo que el recuerdo posibilita, cuando gracias a él apreciamos que por debajo de los cambios experimentados en nuestra vida seguimos conservando nuestra personalidad.

En el recuerdo tenemos por lo tanto una experiencia íntima de la conciencia, que se conquista frente a las experiencias de la realidad natural. Pero esto es sólo un primer paso hacia el descubrimiento de la interioridad, ya que el recuerdo no equivale sin más a ese sentimiento de sí que para Unamuno es más genuino y desde luego anterior al autoconocimiento. Por ello, el punto de partida de cualquier reflexión sobre sí mismo no puede situarse en un ámbito de racionalización y así lo explica en su crítica al comienzo cartesiano, dejando claro que lo primero es: *soy, luego pienso*, y esto a su vez equivale a que la afirmación del «soy» contiene el

sentimiento de sí, es decir, se sustenta implícitamente en un «*siento, luego soy*» (cf. II, 32). Unamuno entiende este sentimiento de una manera intransitiva y por consiguiente reflexiva. El *siento* lleva consigo el *yo*; tiene pues el carácter de experiencia de la propia subjetividad. Y sin embargo no es un sentimiento neutro, que se agote en la mera reflexividad sensitiva; es un sentimiento vital, que se diversifica a su vez en distintas modalidades, de las cuales destaca el sufrimiento como característica más común. «El dolor es el camino de la conciencia y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite» (VII, 108).

Por consiguiente, sentirse vitalmente es sentirse padeciendo la diferencia, sufriendo la limitación con respecto a los demás y con respecto a sí mismo, sea bajo el modo del amor, de la angustia, del dolor fisiológico, del deseo y muy especialmente del «hambre». Es de sobra conocido que este último concepto, tan característico del lenguaje unamuniano, comprende una pluralidad de significados y matices. El «hambre» es un término de raíz obviamente biológica y también posee esta carga semántica en el contenido de STV. Pero además sirve para designar un conjunto de experiencias humanas, con referentes biológico-vitales, cognoscitivos, afectivos y también espirituales. El hambre designa, en este sentido, el dinamismo que entreteje las relaciones entre el conocimiento y la realidad fáctica de cada ser humano, de cada persona, en una multiplicidad de situaciones variables y dispares. Bajo este aspecto general cabe entender que el hambre, además de servir al instinto de conservación más primario, es un modo de experiencia radical, que tiene al menos dos campos de significados fundamentales. Por un lado, «el hambre de ser» y de «serlo todo» apunta al impulso metafísico de superar la limitación que marca ontológicamente al hombre, cercándolo en el estrecho reducto de sus limitadas posibilidades. Por otro lado, «el hambre de inmortalidad» cualifica este anhelo metafísico en un sentido más preciso, puesto que se refiere especialmente al destino último de la persona y, con ello, a la finalidad de la existencia.

Desde la perspectiva en que nos movemos, tratando de esbozar el conjunto de las modalidades de experiencia que articulan la temática de STV, entendemos que «el hambre de inmortalidad» es la experiencia más definitiva y esclarecedora de los problemas que se tratan en dicha obra. Como se afirma en repetidos lugares, el descubrimiento de la muerte está estrechamente ligado a esa experiencia. Este descubrimiento lleva consigo la toma de conciencia de una limitación insuperable por la voluntad humana, aunque no pueda ser objeto de una experiencia vital, voluntaria, tal como nos lo expone Unamuno: «Recógete, lector, en ti mismo, y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio; se te derripan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada y disipándote también tú, y ni aun la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra» (III, 38). La descripción puede valer como ejemplo de

la situación que se produce al pretender tener una experiencia íntima de la aniquilación de la propia vida consciente, puesto que se trata de un descubrimiento interior y no sólo del conocimiento de un hecho. Es una situación abismática —como en su contexto lo es la «náusea» sartreana— y además es una situación limitante, puesto que la conciencia retrocede ante ella, «huye de su propia aniquilación» (III, 37). La muerte se descubre como el término de la enfermedad constitutiva del hombre, a la que Unamuno se refiere desde las primeras páginas de la obra. Se trata de una enfermedad que está en el origen de la explicación del hecho humano (cf. II, 21) y que, por otra parte, está abocada a afirmarse en un plano meta-biológico, como enfermedad mortal que amenaza a la propia conciencia.

Pero si la muerte como hecho real no puede ser objeto de una experiencia entre otras, el descubrimiento de su realidad última da paso al hambre de inmortalidad, y ésta se decanta como experiencia fundamental y fundante del dinamismo espiritual que en última instancia potencia el deseo de sobrevivir. Bajo esta perspectiva, el hambre de inmortalidad —y la constelación de conceptos que la cualifican como «deseo», «anhelo», «sed», etc.— es inseparable del descubrimiento de la muerte, contrapunto negativo que marca el límite de toda experiencia posible. Al afirmar que el hambre de inmortalidad es experiencia fundamental y fundante en Unamuno, queremos poner el acento en el carácter radical de la misma con respecto a otras experiencias y muy especialmente con respecto a actitudes y decisiones que para Unamuno son determinantes del sentido de una existencia auténtica, por ejemplo, la decisión de permanecer en la incertidumbre o en la «resignación desesperada» acerca de la efectiva consecución de un destino eterno. Esta decisión influye, como veremos, en las posibilidades que va a tener el conocimiento para enfrentarse ante determinadas preguntas. En consecuencia, si el descubrimiento de la muerte nos conduce trágicamente al abismo de la desesperación, el hambre de inmortalidad, que no puede saciarse sin destruirse a sí misma, sitúa al hombre ante una doble tensión: por una parte, introduce un conflicto entre distintas facetas de la subjetividad, especialmente entre la razón y el sentimiento, pero por otra parte, también despierta, un sentimiento de lo posible, una expectativa en lucha, que responde al deseo de sentir-se y de ser-se eternamente. Por último, cabe señalar como distintivo del carácter radical de esta experiencia, el hecho de que, si bien en general siempre hay en la vida del hombre un propósito (cf. I, 12), el hambre de inmortalidad no tiene un fin exterior a sí mismo, es un fin en sí, que en cuanto experiencia humana no remite a ninguna otra y sin embargo es punto de partida para una apertura a lo trascendente.

En relación con esta experiencia se encuentra algo tan significativo en Unamuno como el amor. Porque el hambre de inmortalidad es en el fondo «el desenfrenado amor a la vida, el amor que la quiere inacabable» (III, 39). De este modo aparece el amor en una dimensión trascendente y metafísica, a partir de un inicial significado inmanente, ligado al instinto de perpetuación. Podríamos decir que el amor como experiencia vital adquiere posibilidades de manifestación en todos los ámbitos importantes para la existencia humana. En primer lugar, está al servicio del instinto de perpetuación más inmediato, por el cual se ensancha el círculo de la

vida individual. Pero también permite transformar la perspectiva individual en una perspectiva social, puesto que en definitiva la sociedad se origina en el amor. Además, el amor es capaz de sobrepasar el ámbito de lo sensible y abrirse al ámbito de lo que Unamuno llama «el mundo ideal» (II, 27, VII, 105), el mundo que sobrepasa a la percepción de los fenómenos físicos y de los significados empíricos. Con ello el amor no deja de estar al servicio de la vida, puesto que ésta no es sólo conservación y reproducción; la vida también es impulso y creatividad.

En realidad, el amor como modo de experiencia vital contiene un repertorio de posibilidades, que si bien arrancan de su más primaria conexión con la sexualidad, —«el amor sexual es el tipo generador de todo otro amor» (VII, 103)— pueden transformarse en un anhelo espiritual que sólo obtendría una posible satisfacción trascendente. Así puede el amor ser «la única medicina contra la muerte», como también afirma Unamuno en el mismo lugar del pasaje antes citado. Y puede serlo en tanto que el anhelo radical, el hambre de inmortalidad, va acompañado de un sentimiento de unión y de compasión hacia los otros, que padecerán sin duda un anhelo de eternidad semejante al nuestro. Por consiguiente, así como el hambre no es única ni esencialmente una necesidad biológica, así también el amor trasciende la condición erótica que en primer lugar lo identifica, para ampliarse, en su dimensión sensible, con la compasión y con el cuidado, hasta trasponerse en amor espiritual.

Es característico del significado que posee el amor espiritual su conexión con el amor sensible a través del sufrimiento. Así indica Unamuno que el amor espiritual nace del dolor, produciendo una especie de transfiguración que sin embargo no deja de mantener un cierto vínculo con su origen carnal, a través de la compasión. «Amar en espíritu es compadecer» (VII, 105) y la compasión hacia el otro pasa por el descubrimiento de la propia indigencia. «La compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo» (VII, 106), por consiguiente, del amor que no es solamente un impulso sensitivo. La conciencia del amor encierra la consciencia de la apariencialidad y miseria propias, así como de los demás.

Amor y dolor se unen en una experiencia espiritual que guarda una estrecha relación con la experiencia de la nada: «Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que no eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nada». (I. c.) Se trata por lo tanto de la nada vista en la propia intimidad, en una explicitación que va de lo interior a lo exterior y también desde lo subjetivo a lo intersubjetivo, puesto que desde la propia «nadería» se contempla a los otros como «anonadables». Sin embargo, el círculo de amor y dolor no se cierra sobre sí mismo, puesto que el amor crece y su crecimiento es un «ansia ardorosa de más allá y más adentro» (I. c.) en una espiral continuamente propulsada por el hambre de inmortalidad.

De este modo Unamuno traza en *Del sentimiento trágico de la vida* las líneas generales de una fenomenología de la experiencia, de la cual hemos mencionado únicamente sus modalidades principales. Consideramos, por consiguiente, que tanto el amor, como el recuerdo y el sentimiento de sí, no se inscriben sólo en el

ámbito de la biografía psicológico-sentimental de la persona, sino que son tratados como formas de experiencia en las que se revela la realidad, a través de una conciencia sufriente. En todas ellas se trasluce una experiencia de lucha entre instancias antagónicas, ya sea entre la interioridad y la exterioridad, entre la conciencia y la naturaleza, o entre la razón y el sentimiento, lucha que da lugar a que cada uno de los momentos experienciales de la obra se perfila sobre un trasfondo de tensión y de angustia. Hay que añadir que esta descripción de la experiencia humana pone de manifiesto que la experiencia no es únicamente construcción, sino también destrucción, no sólo aprendizaje sensorial y afectivo, sino también desmoronamiento de creencias, frustración de expectativas y pérdida de confianza.

LA CONCIENCIA Y LOS ÁMBITOS DE REALIDAD

La vida humana es para Unamuno el ámbito primero de realidad, vida que se entiende como la de cada hombre concreto, «el hombre de carne y hueso» (I, 8), a quien se reconoce no sólo como persona capaz de asumir las diversas modalidades de experiencia antes mencionadas, sino también como el sujeto filosófico y el autor de las creaciones ideales que configuran el mundo de la cultura (II, 26). La vida humana estructura, por tanto, la realidad en torno a la cual se organizan otros ámbitos de realidad, así como desde ella se constituyen los significados de lo que se llama «realidad objetiva».

Se sobrentiende que «vida humana» designa la existencia personal del individuo (cf. IX, 146), que se proyecta en sus actuaciones conforme a las pautas de los principios de conservación y de perpetuación, en los que reside el impulso ontológico fundamental del hombre. Aunque Unamuno caracteriza como «instintos» estos dos principios, sus reiteradas referencias al «*conatus*» de Spinoza, así como el tratamiento de los mismos en STV no deja lugar a dudas sobre la base ontológica de estos conceptos. En consonancia con ellos, la vida humana se determina por un impulso o tendencia a mantenerse en su ser y a aumentarlo, tanto por lo que respecta a la continuidad de la vida personal, como al contenido ontológico de la misma y a su relación con la sociedad humana y con el universo. En relación con la continuidad, el conato esencial de la vida humana es la aspiración a permanecer en su ser, siendo eternamente lo que ya es y creciendo indefinidamente. Por ello, esta aspiración no puede cerrarse sobre la vida del individuo aislado, sino que, por un lado, ha de prolongarse en la sociedad, en los otros y, por otro lado, ha de acrecentarse hasta abarcar a todo el universo (cf. por ej., IX, 157). Es así la vida humana una realidad eminentemente plástica, dinámica, expansiva y ávida de más «ser».

Sin embargo, la conservación y el acrecentamiento ontológicos que anidan en el seno de esta realidad primera no se hacen efectivos pacíficamente, sino a través de la tensión y de la lucha que se libra tanto en la propia interioridad, «hacia dentro», como en las relaciones entre el hombre y el mundo, hacia fuera y «más allá», pues la lucha tiene mucho que ver con el sentido de la realidad que Unamuno maneja en STV. En todo caso, se trata de una lucha interiorizada, en tanto en cuanto

la conciencia juega un papel decisivo en la comprensión del hombre y su lugar en el mundo, así como en la captación de la realidad externa. Cabría decir, en este caso, que la conciencia personal posee un modo de ser último, pero no como conciencia aislada y desintegrada de la vida, sino como núcleo aglutinador de todas las dimensiones de la existencia.

Es desde la conciencia como Unamuno hace valer tanto la realidad efectiva del mundo como la del hombre de carne y hueso, cuya carnalidad es a la vez sensitiva y espiritual, material y consciente. De ahí que el desarrollo de STV arranque de esta constatación: «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 fondo» (I, 15). Más aún, la realidad objetiva del mundo externo está en función de nuestra existencia personal y depende de ella (cf. II, 25, VII, 117s). El sentimiento teleológico al que Unamuno se refiere traduce afectivamente, es decir, vitalmente, la categoría de finalidad, referida siempre a la conciencia personal, que es la fuente del sentido de esta finalidad, así como del sentido de la noción de «mundo» que aparece en la obra mencionada. Entonces, podríamos decir que la finalidad se muestra fundamentalmente como una relación y se comprende a partir de ella. Es *en relación con* la conciencia y con la vida personal como el mundo y el universo pueden ofrecer sus fines y éstos pueden aparecer dotados de sentido y vencedores de la causalidad ciega del mecanismo natural. Por ello la causalidad se le hace comprensible a Unamuno bajo el prisma de la finalidad: «Sólo nos interesa el porqué en vista del para qué» (II, 30). Pero es también la misma comprensión del hombre y de su carnalidad la que se encuentra revestida de esta relación, de tal manera que a pesar de la inserción básica del ser humano en el ámbito de la necesidad natural, el modo de realidad de su vida posee su carácter de realidad primera sólo desde la conciencia. Y así también el conato hacia un crecimiento ontológico total, el ansia de serlo todo y de abarcar el universo, se concibe en términos de conciencialización, es decir, como el ansia de borrar los límites de la conciencia individual, los límites de no ser los otros y lo otro, tal como son vivenciados por la propia conciencia.

El mundo externo cobra, por tanto, su sentido de realidad desde y en relación con la conciencia. Aquí será preciso establecer, aunque sea de forma breve, la respectiva diferenciación entre mundo y conciencia, tal como se encuentra en STV. A este respecto, se desarrolla en esta obra una crítica tan sostenida y coherente a la noción de sustancia, que afecta no sólo a la sustancialidad del alma, sino a la propia relevancia de dicha noción como categoría explicativa de lo que hay. Porque la filosofía de la existencia que se teje en *Del sentimiento trágico de la vida* no se compadece bien con una concepción sustancialista de la vida humana ni tampoco de la realidad externa, a pesar de que en el capítulo V afirme Unamuno que «el concepto de sustancia nació, ante todo y sobre todo, del concepto de la sustancialidad del alma, y se afirmó éste para apoyar la fe en su persistencia después de separada del cuerpo» (v, 67). Se trata de una provechosa «aplicación

pragmática», que sin embargo no es lo bastante convincente para mantener la noción clásica de la *res* entendida como sustancia, la cual queda desplazada en favor de una visión dinámica del ser, desde la cual los hechos y sucesos del mundo, la realidad total del universo, así como el modo de ser de la conciencia personal adquieren su respectiva caracterización.

Además, el modo de ser de la conciencia no es equiparable al modo de ser de ninguna otra realidad. Descartada la concepción de la conciencia y del alma como sustancia —pues «lo que llamamos alma no es nada más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y su persistencia» (v, 65)—, sólo sería posible explicarla en términos de fenómeno, y así Unamuno se aplica en exponer un modo de comprensión fenoménica de la unidad de la conciencia y de la identidad personal. La contraposición entre lo sustancial y lo fenoménico sirve, a los efectos de la argumentación, para acentuar esa diferencia y las citas de Hume ilustran con claridad el tipo de explicación al que Unamuno parece inclinarse. Sin embargo, entendemos que Unamuno no opta resueltamente por un fenomenismo radical de los estados y de la unidad de la conciencia, tal como se atribuye al empirismo clásico. Más bien, la opción se produce en relación con la actitud del filósofo inglés, pero creemos que sin llegar a compartir todas las consecuencias de una posición fenomenalista.

Porque la actitud vital y filosófica que Unamuno sostiene en STV le lleva a compartir la tesis de que «nada digno de probarse puede ser probado ni desprobado» (II, 31), en la que puede apreciarse cierta afinidad con la posición de Hume. De conformidad con dicha tesis, Unamuno rechaza las principales pruebas que aseguran la continuidad indefinida de la conciencia, la inmortalidad del alma (caps. IV y VIII), así como la atribución sustancialista que les sirve de base. Pero esto no significa, necesariamente, que al caracterizar a la conciencia como «fenómeno» Unamuno quiera limitar este concepto al ámbito de las impresiones sensibles, sino que su propósito consiste en establecer una clara oposición entre el modo como tenemos experiencia de nuestra propia conciencia y la conceptualización de la misma como sustancia. Así pues, frente a la idea de la conciencia, o del alma, como sustancia imperecedera, está la experiencia de la misma en la que se palpa su realidad fenoménica. El fenómeno no necesita probarse, porque es constitutivamente manifestativo. Pero esto no entraña que carezca de identidad y mucho menos que sea algo apariencial, en el sentido de no verdadero. Por ello Unamuno, tras la cita de Hume: «Jamás me encuentro con esta idea de mí mismo, sólo me observo deseando, u obrando, o sintiendo algo» puntualiza: «La idea de mí mismo soy yo», es decir, el hombre de carne y hueso, cuya conciencia posee una ultimidad tal que se resiste a las razones de prueba mejor establecidas. Porque, si el hombre es en cierto sentido una «cosa» y el tintero es también una «cosa», si cada uno de ellos posee una realidad individual que no puede reducirse a idea, sólo cada hombre puede afirmar, en primera persona: «La idea de mí mismo soy yo», «y la inmortalidad que apetecemos es una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida» (I. c.). Por lo tanto, lo fenoménico no tiene, en este

contexto, un significado apariencial, sino el que podemos atribuir a la existencia carnal de nuestra propia vida.

La realidad del «mundo sensible» y del «mundo ideal» se determina a partir de la importancia que posee la conciencia. Ambas realidades —la del mundo sensible y la del mundo ideal— presuponen la relación de inclusión del hombre en el mundo, pues no es concebible que el hombre concreto llegue a ser tal ajeno al mundo y desligado de él. Unamuno considera el mundo sensible no como algo dado sin más, sino como un mundo que está parcialmente configurado por las necesidades vitales. En este sentido, el mundo sensible es un mundo *para* el hombre, una realidad en cierta medida hecha por el hombre y adaptada a sus exigencias. Con ello Unamuno no desconoce que el hombre debe atenerse a lo dado y enfrentarse a un mundo hostil, puesto que las características de la naturaleza material se nos imponen, sino que subraya la dimensión de utilidad que marcan las relaciones del hombre con su entorno, de manera que el «mundo sensible» es en parte una construcción, determinada por las exigencias del principio de conservación que nos sostiene vitalmente en la existencia. Así el mundo sensible se determina como el ámbito de satisfacción de necesidades vitales y adquiere significado de realidad a partir de ellas. La lucha por la existencia física y personal supone que el mundo exterior está ante todo conectado con exigencias que surgen de la necesidad de conservación biológica y por esta razón el hombre adapta la realidad dada a la satisfacción de esas exigencias.

Pero la comprensión del mundo sensible a partir de la conservación y de la reproducción no se agota en esta dimensión instintiva; la realidad dada se amplía en un mundo ideal, que es fruto del amor así como de la imaginación. Unamuno conecta las creaciones del amor con la fantasía en su labor de forjar una realidad no sensible, pero sin duda imaginable. El «mundo ideal» no es un mundo ficticio, sino un ámbito de realidad en el que se prolonga y proyecta el afán de universalidad de toda conciencia (I, 25s, IX, 156), mundo que sólo la imaginación se puede representar dando así satisfacción a los anhelos espirituales. Y la fuerza de realidad de este mundo ideal es tal que Unamuno escribe: «El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable, al que la imaginación nos crea». (IX, 156) Pues la espiritualidad humana no se contempla como una instancia ajena a la carnalidad y separada de ella, sino conectada, «más allá y más adentro», con la imaginación, es decir, con el sentido que nos permite rebasar la facticidad inmediata. Y en este mismo movimiento de sobrepasar la mera conservación se hace posible la configuración de la sociedad como realidad *para* el hombre, con características que en parte son análogas a las del hombre y en parte le superan (cf. II, 26).

La realidad del mundo social se entrecruza con la del mundo sensible y la del mundo ideal, si bien comparte con éste el hecho de que ambos están vinculados al principio de perpetuación, mientras que el mundo sensible lo está al de conservación. Es notable la importancia del mundo social y de la sociedad en STV, toda

vez que la razón y el lenguaje están vinculados a él (cf. II, II, 25), de lo que se siguen importantes consecuencias para el conocimiento. En efecto, siendo la razón un producto social, la adquisición de conocimientos se tiene que llevar a cabo en un entorno de socialidad y por consiguiente en un mundo compartido. De modo similar, la comprensión del hombre en cuanto ser social guarda una estrecha relación con la concepción unamuniana de la relación entre pensamiento y lenguaje, así como con la interpretación organicista de la sociedad. «La sociedad humana, como tal sociedad, tiene sentidos de que el individuo, a no ser por ella, carecería, lo mismo que este individuo, el hombre, que es a su vez una especie de sociedad, tiene sentidos de que carecen las células que le componen» (II, 26). El paralelismo entre hombre y sociedad confiere a ésta un carácter de realidad muy destacado, del mismo modo que nos permite advertir hasta qué punto el hombre de carne y hueso es miembro de la sociedad, aunque la dimensión personal de la vida se encuentre siempre en primer plano.

Los distintos ámbitos de realidad que se articulan desde la vida humana componen una serie de escenarios y de situaciones que a menudo dejan traslucir el conflicto, sobre un trasfondo de tensión que aparece reiteradamente en *Del sentimiento trágico*... Ninguno de estos ámbitos de realidad es pacífico, transparente, ni posee una consistencia garantizada. No lo es la del mundo sensible, con sus riesgos y dificultades. Tampoco el mundo ideal goza de la claridad platónica de lo inteligible, puesto que está enraizado en los límites de la espiritualidad humana. Y si la sociedad ofrece al hombre un repertorio de posibilidades de ser cada vez más, es sólo porque el hombre se encuentra en ella a través de relaciones de integración y de enfrentamiento. El problema de la realidad y la apariencia, la experiencia del ser y de la precariedad se plantean en cada ámbito y el hombre «siente», experimenta estas realidades contingentes, desde una conciencia que tampoco es transparente, porque conoce el dolor y el vértigo de su posible aniquilación.

Con estas observaciones no queda agotada la riqueza de significado que tiene lo real para Unamuno, pero sí se encuentran al menos incluidas las principales realidades que se hacen presentes en STV. Hay que señalar, además, que en cada ámbito lo real no está integrado únicamente por cosas y objetos, sino también por hechos o sucesos que acaecen en tiempo y lugares determinados, concretos y a menudo previsibles. Son acontecimientos de la historia del mundo, o de España, cambios que se producen en nuestra vida, crisis situacionales y afectivas, etc. Al lado de ellos está la realidad de la muerte, posible en cualquier momento, cuya objetividad cede en STV al modo como la conciencia siente su amenazante ruptura de la vida.

ENTRE EL ESCEPTICISMO Y LA DESESPERACIÓN: LAS POSIBILIDADES DEL CONOCIMIENTO

Como indicamos al comienzo de este trabajo, Unamuno desarrolla en *Del sentimiento trágico de la vida* numerosas reflexiones sobre el problema del conocimiento. Hay por lo tanto en esta obra un tratamiento muy completo de las relaciones entre

conocimiento y realidad, vistas en cada caso desde la perspectiva que predomina en los distintos capítulos. En ellos, y muy especialmente a partir del capítulo II, se constata que la concepción del conocimiento así como su sentido se enfoca principalmente a partir del papel que desempeña en la vida humana, dejando a un lado e incluso sometiendo a dura crítica los paradigmas clásicos del conocimiento que se apoyan en la razón como instancia suprema. En este sentido, el conocimiento racional dista mucho de ser un modelo para resolver los principales problemas que Unamuno plantea en su obra de madurez. El mismo concepto de «razón» resulta sumamente limitado, tanto en su fiabilidad como en el alcance de sus operaciones, entre otras cosas porque, como ya hemos indicado, el hombre posee otras capacidades y modos de experiencia más idóneos para orientarse en el mundo y para asegurar su supervivencia.

Por consiguiente, para hablar del conocimiento en un sentido positivo hemos de enfocarlo desde la situación concreta en que se encuentra el hombre, así como desde la perspectiva de sus diversas capacidades para relacionarse con el mundo. Por lo que se refiere al primer aspecto, las situaciones concretas del conocimiento son precisamente el contexto en el que se desarrolla y discurre la vida de cada hombre en particular; en cuanto al segundo, es bien sabido que para Unamuno en todo conocimiento efectivo interviene decisivamente la voluntad y frecuentemente también el sentimiento. Por lo tanto, no se trata sólo de conocer, sino también de decidirse y obrar; y no sólo de asentir, sino además de sentir interiormente la efectividad de lo que conocemos, ya que gracias a la voluntad y al sentimiento se activa la decisión de afirmar o de desmentir lo que el conocer nos enseña.

Por otra parte, todo hecho de conocimiento se produce en el espesor de la vida cotidiana. Dado que para Unamuno la vida humana es el ámbito primero de realidad, las situaciones en las que surgen las necesidades a las que el conocimiento debe atender se encuentran arraigadas en el vivir de cada día. Así aparece ante todo el conocimiento ligado al ámbito de las necesidades vitales (cf. II, 23), puesto que la vida cotidiana se diversifica en una pluralidad de escenarios que contienen sus propias exigencias. Por esta razón, también aparecen la cultura y la ciencia —en última instancia— como sedimento de conocimientos al servicio de las necesidades humanas. Lo que Unamuno considera como «el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva» (II, 24) no es otra cosa que este apego a los menesteres de la vida cotidiana, que de modo apremiante reclaman la atención de la actividad científica.

Acerca de este punto, merece ser tenido en cuenta que en STV aparece de forma significativa la vinculación de la categoría de finalidad con el conocimiento. Así leemos en el capítulo I: «Todo conocimiento tiene una finalidad» (I, 17). Y esta finalidad se concreta, en el capítulo II, con relación a la necesidad de vivir (cf. II, 23). Frente a esta finalidad primerísima, que tiene mucho que ver con el cuidado, e incluso con lo que hoy llamaríamos «el cuidado de sí», el conocimiento tomado como fin en sí mismo «es una enfermedad, y trágica» (II, 22), ya que de alguna manera el hombre no puede renunciar a ella. Se trata en este sentido de una

enfermedad trágica y mortal, pues el deseo de conocer está ligado al mito de la caída, es decir, a «la mítica tragedia del Paraíso» (cf. II, 21).

La vinculación entre el conocimiento y las situaciones de la vida introduce una orientación práctica, e incluso pragmática, en su valoración, ya que en los casos en que tal vinculación no exista el conocimiento aparecerá desprovisto de finalidad propia y será necesario procurársela, conectándolo a una determinada necesidad vital, o bien cuestionarlo e incluso rechazar su pretendida validez. Es decir, Unamuno plantea de forma muy explícita el problema de la justificación del conocimiento, que es uno de los temas más importantes en la epistemología actual. Como en la filosofía contemporánea, no hay en STV un tratamiento independiente del conocimiento en sí, ni de su validez. Y de modo análogo a lo que ocurre actualmente, en STV está muy interrelacionados el ámbito del conocimiento y el de la creencia. Aunque el desarrollo y la motivación de la justificación del conocimiento así como la concepción y el papel de la creencia en Unamuno estén bastante alejados de los de la epistemología actual.

Sin entrar ahora en el análisis detallado de estos aspectos, señalaremos que la justificación del conocimiento en STV se encuentra ligada a situaciones vitales de conflicto y de duda muy intensas, las cuales se originan a partir de la experiencia fundamental de esta obra: el hambre de inmortalidad, y se legitiman argumentativamente, desde distintos puntos de vista, en los capítulos III al V. Efectivamente, después de exponer su concepción del conocimiento en el capítulo II, no por casualidad titulado «El punto de partida», Unamuno se ocupa del «hambre de inmortalidad» (capítulo III) y seguidamente de las soluciones cristianas para saciar este hambre y sed de vida eterna, tanto desde la fe como desde las construcciones filosóficas y teológicas, de las que volverá a ocuparse en el capítulo VIII. Pero no hay una solución satisfactoria para este anhelo de la conciencia que nos hace querernos inmortales y que crece en conflictividad en el capítulo V donde, como se sabe, el concepto de razón queda reducido tanto en su capacidad probatoria como en su actividad cognoscitiva.

Unamuno establece una oposición prácticamente total entre la razón y la vida, oposición que traduce el conflicto personal interno que le ha motivado a recorrer el camino de los cinco primeros capítulos de su obra. No obstante esta simplificación, de la que somos conscientes, el enfoque hermeneútico que seguimos en este estudio nos permite sugerir que la tesis de que «todo lo vital es irracional, y todo lo racional es anti-vital» (V, 73) exterioriza en el texto el conflicto interno que Unamuno había expuesto en primera persona en el capítulo II (cf. pp. 27-33), donde se trataba de afirmar la perduración de la conciencia personal frente al hecho de la desaparición del individuo. El conflicto se resume, por lo tanto, en la lucha entre el *conocimiento* que puedo alcanzar, como ser humano y como filósofo, sobre mi último destino y la *realidad* imprevisible de la muerte. Y así como el trágico judío portugués enumera en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, entre las cosas que conoce como algo inmovible: «sé que he de morir... porque he visto que otros como yo han muerto... y así he aprendido casi todas las cosas

que son útiles para la vida»², así también Unamuno, que ha aprendido esto del mismo modo, escribe: «Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido» (II, 30). En estos términos queda planteada la cuestión fundamental del conocimiento. Y en ella alcanza su punto álgido la antítesis entre lo vital y lo racional.

Unamuno, a modo de respuesta y llevado de una lógica de la insatisfacción enfrenta la razón a la vida, enfrentamiento en el que cristaliza el choque que se produce entre *conocimiento* y *realidad* a la hora de responder a estas preguntas. Esto no quiere decir que la oposición entre la razón y la vida sea absoluta en todas las situaciones y en todos los ámbitos de realidad, puesto que se admite que la vida y la razón se necesitan mutuamente (cf. VI, 88). Pero es justamente la cuestión que plantea el pasaje que se acaba de citar lo que no puede ser tratado racionalmente. Así lo formula Unamuno con toda claridad: «Ese anhelo vital no es propiamente problema, no puede tomar estado lógico, no puede formularse en proposiciones racionalmente discutibles, pero se nos plantea, como se nos plantea el hambre» (loc. cit.). Por consiguiente, la experiencia del hambre de inmortalidad es lo que resulta inasimilable en términos racionales, a pesar de que permanentemente reclame a la razón una respuesta.

En términos epistemológicos, la tensión entre la pregunta y la respuesta puede arrojar resultados distintos, según se resuelva positiva o negativamente y según la certeza o incertidumbre que acompañe a la respuesta. Pero ya dijimos que en las cuestiones epistemológicas entran también en escena la voluntad y el sentimiento, por lo que cada respuesta producirá en el ánimo un efecto diferente. Así podemos afirmar la inmortalidad con resignación, o podemos negarla de forma desesperada, pues en el fondo en ninguna de estas respuestas contamos con una certeza epistémica, ni contamos tampoco con una experiencia que las contradiga. Por ello considera Unamuno a la *Ética* de Spinoza, en coherencia con esta línea argumentativa, como un poema elegíaco al que subyace una filosofía de la resignación (cf. II, 29).

A diferencia de Spinoza, la propuesta de Unamuno es la de establecer un punto de encuentro entre el escepticismo y la desesperación, entre la razón y el sentimiento. Desde la conclusión alcanzada al final del capítulo V, se abre una vía de respuesta a través del cuestionamiento de toda posible certeza. Porque en este terreno los resultados del conocimiento se mueven en arenas movedizas, que impiden aventurar cualquier clase de garantías. Tampoco sería aplicable a la cuestión de la inmortalidad una duda metódica, puesto que el propósito del método es arribar a algún tipo de certeza. Contra las evidencias inmediatas de la realidad cotidiana de la muerte, así como contra las pretendidas certezas del conocimiento, el

2. B. SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento*, I, 19, 20, traducción de A. DOMÍNGUEZ, Alianza, Madrid, 1988, p. 82.

camino de Unamuno se propone trazar un espacio de convivencia entre la razón y la vida, señalando los límites del escepticismo total, propio de una filosofía de la negación, frente a los cuales se afirma el interés del individuo concreto por mantener el sentido de la existencia (cf. VI, 87). En apoyo de este interés están el sentimiento y la fe, pues lo que llamamos espacio de convivencia no es una especie de síntesis entre las exigencias de la razón y las de la vida, que acabaría por anular la fuerza del sentimiento trágico y de la rebelión de la conciencia que conoce el deseo de inmortalidad.

Ahora bien, el sentimiento y la fe no pueden proporcionar ningún tipo de certeza, sino mantenerse precisamente en el margen de toda certeza, y por lo tanto hacer sostenible la incertidumbre sobre una respuesta determinada. Con ello se mantiene la tensión entre la razón y la vida, ya que cada una de ellas busca respuestas antitéticas, pero se pierde la radicalidad abismática de la afirmación o de la negación sin fundamentos. «La certeza absoluta, completa, de que la muerte es un completo y definitivo e irrevocable anonadamiento de la conciencia personal,...o la certeza absoluta, completa, de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de la muerte en estas o las otras condiciones,... nos harían igualmente insoportable la vida» (VI, 93-94). En consecuencia, es preciso aceptar la incertidumbre, como situación cognitiva que permite hacer frente a «la astucia de la vida», que desea doblegar inútilmente a la razón (cf. VI, 92), así como al engaño de la razón, cuando pretende aplacar el hambre de inmortalidad con pruebas teológicas o filosóficas.

En esta «salvadora incertidumbre» la creencia suple las limitaciones del conocimiento, toda vez que se trata de una creencia que se dirige ante todo al anhelo de inmortalidad. Es por lo tanto una creencia que no se refiere a un hecho objetivo del mundo externo, sino que de algún modo se apoya en el deseo y aspira a transformar los hechos. Pero también es un deseo que no tiene un fin fuera de sí mismo, porque es lo que da finalidad a la existencia, como ya se mencionó anteriormente. Así ocurre que el deseo de sobrevivir sobrepasa la duda racional y en él se fundamenta la creencia vital en la inmortalidad, creencia que es compatible con la incertidumbre. No estamos, por lo tanto, ante una creencia epistémica más o menos racional, sino ante una creencia vital, que sostiene al hombre ante la falta de certeza (cf. III, 41, 44, 48, IV, 63).

¿Dónde queda, entonces, el papel de la razón? El irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento mantiene a los dos recíprocamente presentes y por lo tanto no arrincona, por así decirlo, a la actividad racional, antes bien, conserva su trabajo, pero lo cuestiona permanentemente. Por ello, la razón tiene su campo de actuación en el espacio comprendido entre el sentido y el sinsentido. El sentido de la vida no está dado y su búsqueda no corresponde a la razón, sino al sentimiento y a la fe, los cuales nos salvan del sinsentido de la aniquilación de la conciencia. Por otra parte, entendemos que a pesar de la oposición entre razón y vida Unamuno admite que la razón interviene en una serie de saberes que tienen una legítima aplicación pragmática. Pero la razón no está legitimada para verificar o

falsear las creencias que conciernen a los asuntos de la existencia. No hay falsabilidad racional del deseo de inmortalidad ni de la creencia vital que mantiene la esperanza, como tampoco hay prueba racional de su plausibilidad. Por ello la desconfianza en la razón, que recorre todo el contenido de *STV*, está justificada desde el momento en que las capacidades vitales del hombre, como son la voluntad, la fe y el sentimiento tienen orientaciones distintas con respecto a aquélla. Así entiende Unamuno que «la fe en la razón está expuesta a la misma insostenibilidad racional que toda otra fe» (VI, 90), puesto que la fe es cosa de la voluntad y no del pensamiento (cf. IX, 143).

En definitiva, las relaciones entre conocimiento y realidad en *Del sentimiento trágico de la vida*, pensadas desde las oposiciones entre razón y vida, ciencia y fe —también ciencia y religión—, que se desarrollan hasta el límite en esta obra, pretenden responder a toda una tradición filosófica que ha caracterizado a la modernidad, bien en el sentido de optar por un fenomenismo que disuelve la consistencia de todo tipo de realidades, bien en el sentido de optar por una fundamentación racional, esto es, «abstracta» (cf. VI, 88), de las realidades vividas y vivenciadas. Como en el caso de las oposiciones mencionadas, todo gira en torno a una cuestión concreta de conocimiento: el conocimiento-límite acerca de la realidad-límite de la sobrevida. Y toda esta gran cuestión está construida sobre la realidad polivalente de la vida del hombre concreto, donde instintividad y espiritualidad, facticidad y trascendencia se combinan y entrecruzan constantemente. Podríamos afirmar que en su discusión con la tradición filosófica Unamuno quiere decirnos, pero sobre todo mostrarnos, que la filosofía se ha olvidado del alma y de su manifestación fenoménica, la conciencia. Probablemente se pueden refutar las razones para hablar del alma, pero Unamuno no quiere ninguna clase de razones.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ GÓMEZ, M.; «El judío trágico portugués de Amsterdam». La doctrina spinoziana del «conatus» en *Del sentimiento trágico de la vida, en Cuadernos de la Cátedra de M. de Unamuno*, Salamanca, vol. 32, 1997, pp. 7-31.
- CEREZO GALÁN, P.; «Introducción» a M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Espasa-Calpe, 1993, pp. 9-44.
- FERNÁNDEZ TURIEÑO, F.; *Ansia de Dios y creación literaria*, Alcalá. Madrid, 1966
- GARAGORRI, P.; *Introducción a M. de Unamuno: el desnacer y la feliz incertidumbre*, Madrid: 1986.
- MAROCOCCO, A., *Dialogo e solitudine*, Roma: Urbaniana University Press, 1998
- PAREDES MARTÍN, M.^a DEL C.; «Saber y creer en *Del sentimiento trágico de la vida*» en *Cuadernos de la Cátedra de M. de Unamuno*, Salamanca, vol. xxx, 1995, pp. 91-103.
- PARIS, C.; *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Barcelona: Anthropos, 1989.

ROBLES CARCEDO, L.; «Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito)», *Limbo*, Oviedo, n.º 8, 1999, pp. 1-13.

WRIGHT, R.; «La estructura semántica de la conciencia en el *Sentimiento trágico de la vida*», en *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, LXXXVII, Nos. 3-4 Juillet-Décembre, 1985, pp. 485-501.

VV.AA.; *Actas del Congreso Internacional. Cincuentenario de Unamuno*, ed. D. Gómez Molleda, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.

VV.AA.; *Volumen-Homenaje Cincuentenario de Miguel de Unamuno*, ed. D. Gómez Molleda, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.