

VIDA Y SER EN EL PENSAMIENTO DE UNAMUNO

La concepción del Ser, del mundo, etc., que se nos presenta en la obra de Unamuno es—a nuestro modo de ver—de suprema importancia para la inteligencia definitiva de su pensamiento. Podríamos definirla como una especie de *existencialismo*, en el sentido de que se funda íntegramente en la vida humana concebida como centro del Ser, como realidad primaria, gracias a cuya *existencia* existe, en cuanto es y puede ser, todo otro ser.

Unamuno no hablará de existencialismo—es dudoso que conociera el término—, pero sí dirá de su pensamiento que es un «verdadero humanismo, que no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre...» (1). Y ya don Américo Castro nos ha hablado en su obra capital, *España en su historia*, del «existencialismo» español: el integralismo. El español ha sido un «existencialista», si se nos permite la expresión, desde hace siglos; esto es, siempre ha pretendido «vivir con validez sin alejarse del mirador de la propia existencia, morando en el propio vivir...» (2). Y no ha sido otra la pretensión de Unamuno: elaborar su pensamiento poético-filosófico «sin alejarse del mirador de la propia existencia».

El pensamiento de Unamuno es «integralista», lo cual quiere decir que todo problema, sea el que fuere, lo habrá de enfocar y examinar desde el punto de vista de la vida humana, es decir, por referencia al *sentido* y *valor* que la realidad de ese problema puede tener en y para la vida humana. De ahí la importancia que tiene la ontología en este pensamiento, pues el método—o sea, la reducción de toda realidad al vivir humano—que sigue Unamuno para la solución de cuantos problemas se le plantean, se

(1) MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Obras completas, ed. Sanmiguel (Madrid, 1950-.....), IV, página 15. Véase nuestra nota núm. 21.

(2) AMÉRICO CASTRO, *España en su historia* (Buenos Aires, 1948), pág. 610

funda en una «hipótesis» funcional previa (3), según la cual, en lugar de ser las realidades del mundo—los objetos y «objetividades» de este mundo—las que determinan el sentido y ser de la vida, es ésta quien, en su vivir, infunde sentido y, por tanto, *ser* en aquéllos. Dicho de otro modo: «ser» y «ser vivido» son, en el fondo, lo mismo. La vida es el Ser que da ser.

Esta es la ontología—y es la clave—en que descansa el pensamiento de Unamuno. Esta intuición básica, brote de la forma integralista del vivir hispánico, nos ha servido de hiló de Ariadna para penetrar, según creemos, hasta la médula del pensamiento de Unamuno. En el transcurso de estas meditaciones propon-dremos a la atención del lector las siguientes conclusiones: para Unamuno, a) la vida es el fundamento del Ser; b) la vida es fuente y origen de todo sentido, esto es, de todo ser; c) comprender la vida, que es la región ontológica primaria, es comprender el Ser: iluminar el vivir, vivirlo con mayor abundancia de auto-conciencia, es iluminar el Ser. Según sea el vivir, así será lo vivido, que es el Ser.

En cuanto a lo esencial de este proceso de «iluminación» del Ser, o sea, de la vida, iremos viendo que, según Unamuno, la vida se conoce—esto es, se vive—de verdad sólo cuando se «re-conoce» como «centro del universo», como «soñador» que lo sueña todo y, en fin, cuando, habiéndose conocido como *el todo*, como un todo más allá del cual nada hay, también se «re-conoce» como una nada. Gracias a este sentimiento de la propia nadería y por la congoja que despierta, empieza la vida a vivirse, a sentirse, a conocerse, a *serse*; esto es, a *querer ser* de verdad, lo cual es querer ser *eterno*. En el dolor, en la angustia, al angustiarse ante la nada, enciéndose la vida en pasión de vida, en amor a la vida. He aquí la raíz, la esencia y sustancia de la vida—y, por tanto, *de toda realidad*—: la finalidad, la teleología de la vida, su proyección al infinito, su afán de vida y vida eterna. La esencia de la vida, la íntima teleología que es el fundamento de su ser, lo es también del Ser.

(3) Hipótesis que puede formularse en las propias palabras de Unamuno, escritas a propósito de la distinción entre «realidad» y «personalidad»—*res* y *persona*—: «El judío sáduceo Carlos Marx creía que son las cosas las que hacen y llevan a los hombres...; pero los que queremos creer que son los hombres, que son las personas, los que hacen y llevan las cosas...» (*La agonía del cristianismo*, IV, págs. 842-843).

I.—EL PUNTO DE PARTIDA: LA VIDA

«No hay, en realidad—dice Unamuno en uno de sus más tempranos ensayos, el titulado *Nicodemo el fariseo*—, más que un gran problema, y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero?» (4). Se trata, según esto, de descubrir en esa totalidad que llamamos «universo», «cosmos» o «mundo» alguna finalidad humana. Será, en el fondo—como habremos de ver—, cuestión de *devolver* a esa realidad total un sentido humano.

En efecto, la historia de la ciencia, así como de las doctrinas y filosofías nacidas del espíritu científico, es la de un gradual, pero implacable, proceso de deshumanización del universo. Es decir, que antropomorfismo, tan arraigado y tan característico de la primitiva visión del universo, se ha ido poco a poco desplazando hasta reducirse a proporciones mínimas (5). Y si bien, gracias a la eliminación de los rasgos animistas y antropomórficos, peculiares a las cosmologías y ontologías de las épocas anteriores al advenimiento de la ciencia moderna ha podido ésta asegurar el dominio del hombre sobre su mundo, por lo mismo entre éste y aquél se ha abierto un abismo, al parecer, infran-

(4) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 15.

(5) He aquí la raíz de la oposición de Unamuno al racionalismo, tanto al de la ciencia como al del sentido común (ver *Amor y Pedagogía*, II, págs. 480-483; también, *Del sentimiento trágico*, IV, págs. 532-533, 544-545, 602-603). La razón lógica deshumaniza el mundo, lo reduce a identidades, a conceptos, esto es, al ser de la *res*, inmóvil y muerta. Reducido «su» mundo cosa, el hombre mismo—y su Dios—se reducen a «cosas», con lo cual se niega la esencial teleología y sentido finalista de la vida humana. En efecto, el mundo de la ciencia es un mundo de necesidad, «pero la necesidad lógica no prueba la necesidad teleológica o finalista. Y donde no hay finalidad no hay personalidad tampoco, no hay conciencia» (*Del sentimiento trágico*, IV, pág. 601). Frente a la razón lógica sostiene Unamuno que «el conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir» (*Ibid.*, pág. 479); que la realidad del mundo perceptible es una dependencia de la vida en cuanto instinto de conservación (*Ibid.*, pág. 480); que «el sentimiento del mundo, de la realidad objetiva, es necesariamente subjetivo, humano, antropomórfico» (*Ibid.*, pág. 553). Esto hay que enlazarlo con lo de que «la única conciencia de que tenemos conciencia es la del hombre» (*Ibid.*, pág. 470, y nuestra nota núm. 21). Lo que las cosas son para el hombre, lo serán tal y como pueden serlo *para* la conciencia humana. De esto parte y a esto vuelve constantemente el pensamiento de Unamuno: «El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia» (*Ibid.*). Cfr. la nota núm. 60.

queable. El hombre se ha hecho señor y dueño del mundo natural, pero—a pesar de todo—lo comprende menos ahora que nunca, porque lo «siente» menos, porque cada día se le va apareciendo más inhumano, más distante y más ajeno a las aspiraciones y afanes de la vida humana. El hombre ya no comprende «su» mundo, lo cual supone que ya no se comprende a sí mismo.

Semejante proceso procede de antiguo; se remonta, en realidad, a los primeros filósofos del mundo helénico. Pascal fué, sin duda, uno de los primeros en darse cuenta de su alcance y último significado para la vida humana. Al filósofo francés no se le pudo escapar el hecho de que la «ciencia», esto es, el pensamiento racional o lógico, o de tipo científico, lleva en sus entrañas la sombra de un terrible nihilismo capaz de socavar y, a la postre, de destruir todo valor humano (6). Pascal se desconsolaba ante el espectáculo, revelado por la ciencia, de un universo totalmente indiferente, e incluso hostil a la vida humana. El eterno silencio de sus espacios infinitos le aterraba, porque nada le decían, nada le contestaban del destino, del fin de la vida del hombre. Este silencio fué vivido por Pascal como una negación del mismo *sentido* de la existencia del hombre. La vida del hombre, despojada de todo destino trascendente y abocada a la nada, tal era la desconsoladora visión ante la cual se veía reducido a una absoluta e ineludible insignificancia. Dolido de que su vida nada significara, rechazó la visión y, con ella, la razón y la ciencia... «*Il faut s'abêtir*» (7).

La situación desesperada de Pascal se refleja, sin duda, en la de Unamuno, al iniciar éste su obra. A diferencia de aquél, sin embargo, no pudo abandonar el uso de la facultad racional en el terreno de los grandes problemas metafísicos y religiosos que han acompañado siempre a la vida humana. Otros eran los tiempos; soplaban otros vientos. El racionalismo del espíritu científico gozaba todavía de gran predicamento. Dadas las circunstancias del momento histórico, harto difícil, si no imposible,

(6) Nos referimos, desde luego, al «Pascal» de Unamuno. Véase *La agonía del cristianismo*, cap. VIII. Cfr. PASCAL, *Pensées*, section II, 72; section III, 194-195.

(7) Véase *Del sentimiento trágico*, IV, págs. 520, 558. Cfr. *Pensées*, section III, 233.

habría de atacarlo de frente (8). Opta, pues, por proceder de un modo arbitrario. Se empeña—arbitrariamente—en mirar todos los problemas desde un punto de vista estrictamente humano y de un modo vital, dejándose guiar en todo momento por la misma fórmula: la precisión y determinación del sentido y alcance de todo problema, de toda realidad, desde el punto de vista de lo que es o puede ser en y para el vivir humano. Con ello espera devolver a la vida del hombre su verdadero sentido y reintegrarla a «su» mundo. Pero, claro está, a su propósito se oponía el enorme prestigio de otra filosofía, la del espíritu científico..., una fe consagrada por los siglos, la fe en la razón lógic-a (9).

De hecho, al emplear la palabra «razón» nos referimos, como lo hacía el propio Unamuno, al concepto tradicional de la facultad racional, al que ha dominado, sin contradicción y de un modo férreo, el curso de la cultura de Occidente desde los tiempos de la Antigüedad grecolatina hasta nuestros días. Y esta razón entraña un cierto concepto del ser, una ontología que llamaremos, con Ortega y Gasset, «ontología eleática» (10). Habiéndose formulado ésta dentro de los límites impuestos por el prejuicio más hondo y más arraigado entre los pensadores helénicos—el de que sólo es real lo que no cambia, lo que permanece inmutable en medio de los cambios, lo que queda y no pasa—, concibió el Ser como un «ser-siempre-lo-mismo». El modelo, el prototipo de semejante Ser fué, como dice Ortega, el del concepto, el objeto matemático (11).

El hecho de que se haya querido imponer a la realidad toda el esquema del ser del concepto obedece a una presuposición previa, la de que «el mundo de la realidad y el mundo del pensamiento son... dos cosmos que se corresponden, cada uno de ellos compacto y continuo, en que nada queda abrupto, aislado o inasequible, sin que de cualquiera de sus puntos podamos, sin

(8) Pensamos ante todo en la situación del pensamiento filosófico, tal como se presentaba hacia fines del siglo XIX y principios del XX. Dada la índole voluntariamente limitada de este estudio, no podemos entrar en el análisis de la misma.

(9) «La fe en la razón está expuesta a la misma insostenibilidad que toda otra fe» (*Del sentimiento trágico*, IV, pág. 551). Véase también, JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Ideas y Creencias*, Obras completas (Madrid, 1947), IV, pág. 392.

(10) Véase ORTEGA, *Historia como sistema*, VI, pág. 28.

(11) *Ibid.*, pág. 30.

intermisión y sin brinco, pasar a todos los demás y contemplar su conjunto» (12).

Fundándose en esta suposición, el pensamiento griego formuló su idea del Ser: «Ser» es ser idéntico. Y como el único ser al que puede aplicarse con toda propiedad semejante fórmula es el ser conceptual, querer reducir a ella todo ser no conduce, como demuestra Ortega, sino a «proyectar sobre lo real el modo de ser peculiar a los conceptos» (13), o sea, a una intelectualización radical de toda realidad. Y es que «el espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea que se quiera. El espíritu tiene una consistencia estática: es ya y desde luego lo que va a ser» (14). A lo cual habría que añadir—y seguimos citando a Ortega—que «toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser sustantivo o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la cosa. El espíritu no es sino usa cosa. No parece sino que las otras cosas son cosas por su materialidad, por su espacialidad, por su fuerza. De nada les serviría todo esto si no fuesen, además, y antes que todo, idénticas, *por tanto*, *conceptos*. La *protocosa*, la *Urding*, es el intelecto. El idéntico, *cosi-fica*—*ver-dinglich*—todo lo demás» (15).

Lo dicho por Ortega puede sintetizarse en una sola frase: la razón lo reduce todo a lo que es ella misma. Esto, bien mirado, es tanto como decir que la obra de la razón, los resultados que rinde—las «objetividades» que crea—dependen, en última instancia, de la conciencia; es decir, de la vida, entre cuyas actividades o funciones se cuenta la razón. Y una de las creaciones de ésta es la ciencia.

Así, pues, a fin de situarnos en su punto de vista y lograr que veamos el significado de la ciencia en cuanto realidad humana y obra de la conciencia humana, la reduce Unamuno a la vida, a lo que es *vitalmente*: un cuerpo de conceptos cuya existencia depende de la conciencia que «tiene conciencia» de ellos. «La ciencia no existe—escribe Unamuno en su *Del sentimiento*

(12) Véase ORTEGA, *Historia como sistema*, VI. pág. 16.

(13) *Ibid.*, pág. 30.

(14) *Ibid.*, pág. 30.

(15) *Ibid.*, pág. 31.

trágico de la vida—sino en la conciencia personal, y gracias a ella; la astronomía, las matemáticas, no tienen otra realidad que la que, como conocimientos, tienen en las mentes de los que las aprenden y cultivan. Y si un día ha de acabarse toda conciencia personal sobre la tierra; si un día ha de volver a la nada y no ha de haber espíritu que se aproveche de toda nuestra ciencia acumulada, ¿para qué ésta?» (16).

Por lo que toca a su valor puramente humano y vital, el conocimiento y lo conocido—en cuanto conocido—son dependencias de la conciencia y, por tanto, de la vida. Esta, pues, es la realidad primaria en que se fundan aquéllas. Es más: desde el punto de vista de la vida y teniendo presente su significado vital, la absoluta inconciencia es la nada (17). Unamuno no hace sino sacar las consecuencias de semejante afirmación cuando dice que sin la conciencia, sin la vida, todas las creaciones de la razón se reducen a nada, a una nada *vital*.

(16) IV, pág. 485.

(17) Véase UNAMUNO, *Cómo se hace una novela*, IV, págs. 941, 943.

II.—LA VIDA: FUNDAMENTO DEL SER

Con esta reducción de las «objetividades» creadas por la razón a su raíz en la vida, no se propone Unamuno otra cosa que señalar el hecho de que cada conciencia es el centro de «su» mundo; es decir, el centro de una esfera vital en donde confluyen y coinciden cuantas realidades *son...* para esa conciencia (18). Somos el centro del mundo, de «nuestro» mundo, en el sentido de que sólo por nuestro vivir adquiere el mundo la realidad que tiene para nosotros. Y sin nuestro vivir—nuestra realidad—, aquélla no es ni puede ser nada. Vivir es vivir «algo», es *conocer* (19). En este conocer se da un «mundo» y sin él no se da. Esto, a su vez, quiere decir que toda realidad, sea la que fuere, puede reducirse al vivir de la vida, ya que sólo en él se constituye—para la vida que la vive—en tal realidad. Reducir una realidad cualquiera a la vida no es sino reducirla a su «comprensión» en la vida..., en la conciencia.

Unamuno se limita—y aquí nos anticipamos a algunas de nuestras conclusiones—a hacer notar que la conciencia, o sea, la vida, *lo es todo*, lo cual, además de su alcance efectivo y vital, tiene un sentido epistemológico (20). En efecto, decir que la

(18) «Yo soy el centro de mi Universo, el centro del Universo...» (*Del sentimiento trágico*, IV, pág. 497). Véase, además, UNAMUNO, *¡Adentro!*, III, página 216, y, más adelante, las notas núms. 35 y 51.

(19) El verbo «conocer», lo mismo que los vocablos «sentido», «comprensión», etc., se emplean aquí como expresión del hecho de que la vida es, en su totalidad, un proceso de captación, vivida y viviente, de realidades cuya existencia—según iremos viendo—no consiste en otra cosa que en «significar» algo *para* la vida, esto es, en su «ser vivido». La vida es en todas sus dimensiones un «conocer», es decir, un vivir que infunde *sentido* en lo vivido. Véase *Cómo se hace una novela*, IV, pág. 976; *La agonía del cristianismo*, cap. IV; *La ideocracia*, III, págs. 217-226, y la nota siguiente.

(20) *Cómo se hace una novela*, IV, pág. 932; además, nuestras notas números 18 y 52. Para toda conciencia hay una correlación absoluta entre «su» mundo y ella misma. Ninguna conciencia, ninguna vida, puede tener sino el mundo que efectivamente «tiene». En efecto, mi vida es «mi» mundo, «mi» mundo es «mi» vida. El mundo que yo vivo es, para mí, la realidad real, es toda la realidad y la única que yo puedo «tener». Con esto desaparece la distinción kantiana entre «fenómeno» y «número» (ver la nota núm. 22). Cuando

conciencia lo es todo, que no hay más conciencia que la humana—como en otra ocasión dice (21)—es también afirmar que la *única comprensión* es la de la conciencia, o sea, que *la conciencia es comprensión*. Nuestro vivir es, en todas sus dimensiones, un «comprender»: lo que vivimos—lo vivido, por ser vivido—es el mundo y la totalidad de lo real, en cuanto puede ser real para nosotros. Y como lo vivido lo es todo—para el vivir de cada cual—, en el vivir se da un mundo, o sea, una objetividad total, una trascendencia inagotable. La vida—el vivir de la conciencia—es una pura trascendencia.

El llamado problema de la trascendencia, tal como tradicionalmente se ha venido formulando (22), es un problema fal-

Unamuno dice que no hay más conciencia que la humana (ver las notas núms. 5 y 23), que la vida lo es todo (ver la nota núm. 52), que es el centro del universo (ver las notas núms. 18 y 51), que nuestra visión del mundo—esto es, nuestro mundo—es *necesariamente antropomórfico* (véase *Del sentimiento trágico*, IV, págs. 474., 553, 575-577; *Sobre el fulanismo*, III, pág. 402). Compárense estas dos afirmaciones, que leemos en *Del sentimiento trágico*: «El sentimiento del mundo, de la realidad objetiva, es necesariamente subjetivo, humano, antropomórfico...» (pág. 553), y «Esa animación, esa personificación va entrafada en nuestro mismo conocer...» (pág. 577). En la misma obra dice que «lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social» y que «nos lo dan hecho» (pág. 578), lo cual quiere decir que la realidad vivida es *la* realidad real, que no hay «númeno», en el sentido kantiano, sino que nuestro vivir es el ingrediente, el factor más importante en la constitución del ser de lo que llamamos «lo real» (ver la nota núm. 60). Sin nuestro vivir no hay realidad alguna. Por lo tanto, el vivir humano—en todas sus dimensiones—tiene un valor ontológico, esto es, constitutivo de sentido y ser. Véase, además, *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, III, pág. 500; *Vida de don Quijote y Sancho*, IV, págs. 331, 371; JULIÁN MARÍAS, *Miguel de Unamuno* (Madrid, 1943), pág. 196; nuestras notas núms. 5, 19, 35, 38, 42, 60, y lo dicho en la conclusión.

(21) «Porque la única conciencia de que tenemos conciencia es la del hombre.» (*Del sentimiento trágico*, IV, pág. 470.)

(22) En la filosofía tradicional la conciencia se concibe como una especie de cosa o continente, y el conocimiento como un acto de trascendencia, es decir, como si en él la conciencia se trascendiera a fin de entrar en contacto con la realidad «trascendente», que existe «fuera» de ella. Mientras se supone entre la conciencia y «lo trascendente»—esto es, entre *intellectus* y *res*—una correspondencia más o menos exacta, el acto del conocer no se convierte en problema. Pero a partir del momento en que el proceso del conocimiento es sometido a riguroso examen, y los filósofos comienzan a darse cuenta de las complejidades de la vida de la conciencia (el papel de las sensaciones, etc., que fué estudiado por los ingleses Hume y Locke), aquella primitiva concepción de la conciencia no pudo dejar de suscitar los más graves problemas, pero falsos en cuanto que descansan en una concepción errónea de la naturaleza de la conciencia. Unamuno, en cambio, fundándose en el hecho de que *toda* ontología tiene necesariamente que partir de lo vivido por la conciencia humana, acabará por ver que el mismo vivir del hombre es una pura trascendencia; es decir, que la conciencia no es ni cosa ni continente, sino un «comprender», un «conocer», en fin, un vivir que entra inmediatamente en contacto con lo real y cuyo contacto con lo real es lo que comunica a éste el sentido y el ser que tiene. Tal es el alcance de este pasaje: «Nada más arraigado en el hombre que su tendencia a antropomorfizarlo todo; como que arranca de su constitución misma mental. Tan arraigada está en él que no logran desprenderse de ella los que más la combaten. Cabe aplicarles el paso que de las aventuras del ba-

so. No es posible hablar de lo que está fuera de la conciencia, por la sencilla razón de que ésta no tiene ni «fuera» ni «dentro». Semejantes términos sólo adquieren sentido cuando estén referidos a las cosas. Las realidades no están «fuera» de la conciencia, salvo en el sentido de que todavía no han sido *vividas*—conocidas—por la conciencia; pero en potencia, si no en actualidad, toda realidad puede vivirse de algún modo y en algún aspecto (23).

La conciencia—la vida en su vivir—es «comprensión» y trascendencia. El vivir es un tener conciencia en que todo lo trascendente se constituye como tal. De suerte que el *sentido* de toda realidad no es sino el modo como es vivida por la conciencia. A fin de precisar y determinar el auténtico sentido de una realidad cualquiera es menester, pues, reducirla a lo que es en cuanto vivida por la vida. Cuando, a resultas de las operaciones de la razón, al elaborar, por ejemplo, un concepto cualquiera sobre la base de principios lógicos o puramente formales, es decir, sin contenido intuitivo o material, tal reducción se hace imposible, prodúcese un concepto vacío y carente de todo sentido último. Así sucede con el concepto tradicional del Ser, o sea, de «substancia»: el «ser sustantivo». Si de él se dice que es el concepto más general [*Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*] (24), y si a esto se agrega que el carácter general o universal del Ser no es del género, o sea, el de un género supremo que abarcara todos los seres individuales (25), resulta que el Ser es un *transcendens*, cuya universalidad trasciende la de

rón de Münchhausen, aplicaba Schopenhauer a los que pretenden salirse de sí mismos y conocer las cosas como ellas son fuera de nosotros; el paso en que, habiendo caído el barón en un pozo, quería sacarse de éste tirándose de la coleta.» (*Sobre el fulantismo*, III, págs. 402-403.) Tal es, igualmente, el sentido de otro pasaje en que Unamuno compara la vida humana y la realidad vivida por ella, o una comedia o novela: «Y como no hay nada más que comedia y novela, que piense que lo que le parece realidad extra-escénica es comedia de comedia, novela de novela, que el nómeno inventado por Kant es lo de más fenomenal que puede darse y la sustancia lo que hay de más formal. El fondo de una cosa es su superficie.» (*Cómo se hace una novela*, IV, pág. 365.) Es decir, que la realidad—la nuestra y la del mundo—inmediatamente vivida es la más sustancial, la más real; la que se piensa por medio de conceptos, teorías, etc., es la más formal.

(23) Véase EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (Halle, 1913), págs. 81, 85.

(24) *Tomás de Aquino*, S. th. II qu. 94 a. 2. Utilizo la cita dada por MARTIN HEIDEGGER en *Sein und Zeit* (Tübingen, 1953), pág. 3.

(25) *Ibid.* La referencia es a Aristóteles, *Met.* B 3, 998 b 22.

todo ser de orden genérico, es decir, susceptible de definición formal. El Ser no puede definirse. Esto se sigue de su misma universalidad: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. La razón lógica no puede concebir el Ser como ser individual. El Ser no es ningún ser concreto. Existe, fraguado por la razón lógica, el concepto de Ser y, sin embargo, la conciencia, en su vivir, no conoce sino seres concretos y singulares. ¿Puede semejante concepto tener algún sentido auténtico?

Unamuno responde a esta pregunta, al referirse al concepto de «sustancia», cuyo sentido es aquí idéntico al del «Ser», tal como lo entiende la filosofía tradicional, y escribe: «Nadie puede decir que sea una unidad sustancia. Es más aún: nadie puede decir que sea una sustancia. Porque la noción de sustancia es una categoría no fenoménica. Es el nùmeno y entra, en rigor, en lo inconocible. Es decir, según se le aplique. Pero en su aplicación trascendente es algo en realidad inconocible y en rigor irracional» (26).

Quien vea las palabras «fenoménico» y «númeno» en semejante contexto creará a primera vista que tiene delante una síntesis de la posición kantiana, y, sin embargo, no hay tal. La expresión «no fenoménica» quiere decir que el concepto de sustancia, tal como lo emplea la filosofía tradicional, no es ni puede ser nada que la vida vive o conoce. En cuanto *ens transcendens*—«en su aplicación trascendente»—, la sustancia equivale al «númeno» de Kant, es decir, a una realidad que jamás podrá entrar en contacto con la vida de la conciencia. Pero *no tiene ningún sentido hablar de tal realidad*, pues nada puede decirse de ella. En efecto, el no poder decir nada de esa realidad inconocible es indicio de la ausencia de todo sentido comunicable o transmisible, referido a ella. Donde no hay ningún sentido que comunicar, no puede haber comunicación; no hay ni puede haber sentido alguno, donde no hay conciencia; esto es, experiencia o conciencia.

Más adelante, tendremos ocasión de volver sobre este punto, de capital importancia en el pensamiento de Unamuno. Pero limitémonos ahora a apuntar el hecho de que en el pasaje que estamos analizando están identificados lo inconocible y lo irra-

(26) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 530.

cional. Así, pues, por «irracional» entiende Unamuno aquí aquello que la conciencia no vive ni conoce, lo cual, a su vez, le conduce a poner en relación lo racional y la vida de la conciencia. Iremos viendo que lo racional—la *razón* de las cosas—no es sino el sentido o el significado que adquieren las realidades todas en el vivir de la vida. Lo que no adquiere sentido en la vida y para ella, jamás tendrá sentido alguno; esto es, estará siempre excluido del campo de lo racional.

De modo que si hemos de entender el concepto de «sustancia»—si ha de ser otra cosa que un concepto vacío—habrá que referirlo a la vida; de ahí la frase, «según se le aplique», que Unamuno encaja a modo de *arrière-pensée* en el pasaje que hemos citado. Efectivamente, en otra página de la misma obra encontramos la «aplicación» vital del concepto de sustancia: «Por sentirme sustancia, es decir, permanente en medio de mis cambios, es por lo que atribuyo sustancialidad a los agentes que fuera de mí, en medio de sus cambios, permanecen» (27).

Detengámonos un momento en este interesantísimo pasaje. Se trata, en el fondo, de una perogrullada. En efecto, sólo porque sentimos nuestra propia duración a través de los cambios acarreados por el transcurso del tiempo, podemos comprender la duración y permanencia de las cosas a través de los cambios que sufren. La noción de sustancia se funda en la de la identidad, y sólo porque siento mi propia identidad, temporal y espacial, puedo darme cuenta de la de las cosas. La identidad que vivo en la cosa no es, en realidad, sino reflejo de la mía: las dos—la mía y la de la cosa—son vivencias, pero ésta la comprendo, identificándola con aquélla, refiriéndola a aquélla.

Así, pues, el concepto de sustancia tiene sus raíces en la vida, es decir, en la conciencia, y sólo remontándome a ella es como puedo comprender su sentido auténtico, cuya génesis se da en la conciencia. Y así es en todo. En último término, el sentido o significado de todo concepto, esto es, el de la realidad significada en el concepto, tiene su fuente en la vida: tal, por ejemplo, el concepto de «fuerza» o el de «Dios», etc. (28). Y como el sentido de una realidad cualquiera no es sino su «ser vivido»

(27) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 527.

(28) *Ibid.* Véase, además, *Sobre el fulanismo*, III, pág. 403.

por la conciencia, ¿no se identifican de alguna manera el ser de esa realidad y su «ser vivido»? He aquí lo que hay que ver.

Ahora bien: de lo inconocible, esto es, de lo irracional—de lo que no es ni puede ser vivido—hemos dicho que no tiene sentido *hablar*. Hay, como hemos insinuado, una relación evidente entre lo que llamamos «sentido» y el acto de expresarnos y comunicarnos por medio de la palabra hablada o escrita. Sólo puede expresarse y comunicarse lo racional, es decir, lo que tiene sentido, aunque sea un sentido ilógico y contradictorio (29). Pues bien: Unamuno invierte los términos de esta proposición y dice que todo lo que puede expresarse y comunicarse es racional y tiene sentido (30). Gracias a esta inversión, la racionalidad dejará de ser privilegio exclusivo de la razón lógica y se convertirá en esencia de la vida misma en todos sus aspectos y en todas sus dimensiones.

La razón, el pensamiento, es discursivo; «pensar es hablar uno consigo mismo» (31) o con otros. La razón es, pues, esencialmente *comunicación*, esto es, la transmisión o comunicación de unidades de sentido (32). Ahora, si sólo puede comunicarse lo que tiene sentido y si todo sentido tiene su fuente en el vivir de la vida, ésta será el único fundamento de toda posibilidad de comunicación y transmisión de semejantes unidades. O sea: los límites de toda expresión y de toda comunicación son los del ámbito de lo «significante», esto es, de lo racional, y este ámbito es co-extensivo con el de la conciencia misma, pues la única fuente de «sentido», es decir, de «racionalidad», es la conciencia. En efecto, no es posible «tener conciencia de» algo, sin que este «algo» tenga algún sentido para la conciencia respectiva. He aquí el límite de lo que tiene que poder expresarse

(29) Véase EDMUND HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, trad. de Manuel García Morente y José Gaos (Madrid, 1929), III, 12.

(30) «Como sólo es inteligible, de veras inteligible, lo racional; como lo absurdo está condenado, careciendo como carece de sentido, a ser intransmisible, veréis que cuando algo que parece irracional o absurdo logra uno expresarlo y que se lo entiendan, se resuelve en algo racional siempre...» (*Del sentimiento trágico*, IV, pág. 562.)

(31) *Ibid.*, pág. 533.

(32) *Ibid.* Unamuno dice: «...necesitamos de la lógica, este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas.» O sea: vivimos y transmitimos «unidades de sentido».

y comunicarse de algún modo, aunque no sea sino por medio de un gesto (33).

Todo aquello de lo cual tiene conciencia una vida, tendrá algún sentido para ella. Lo vivido constituirá, pues, el límite de lo que podrá comunicar a otra vida, pero sólo podrá transmitirlo a ésta si ella, a su vez, ya lo ha vivido—y comprendido, ya que vivir es comprender—en alguna forma. Es, por ejemplo, perfectamente inútil hablarle de la luz a un ciego de nacimiento; nunca la ha vivido; nunca tendrá sentido alguno para él, si no es el de su experiencia auditiva: un *flatus vocis* que pronuncian los que dicen poder ver. Por otra parte, este verbo apenas si tendrá para él otro sentido que el de una posibilidad de vida, de la que él se sabe excluido.

Así, pues, para poder captar lingüísticamente el sentido del vocablo «luz», el que lo percibe, sea del modo que fuere, lo tiene que haber «comprendido» ya, es decir, tiene que haber vivido ya la realidad significada por él. Es, pues, el mismo vivir de la vida lo que hace posible toda comunicación, toda participación o transmisión de todo sentido entre una vida y otra. Y si sólo puede comunicarse lo que tiene sentido, si toda comunicación y toda inteligencia del sentido comunicado descansa en lo vivido por la vida, ésta es, en todos los casos, la fuente y el origen de ese sentido. Por ello puede decirse que la vida es sentido, que todas las dimensiones del vivir son «rationales», es decir, «significantes».

Tanto la posibilidad de toda expresión y comunicación como la de toda inteligencia de lo expresado y comunicado descansa en el hecho previo de que hay un sentido que puede transmitirse, y éste lo da la vida, o sea, la conciencia.

Ahora, si entendemos por «objetividad» precisamente lo que puede expresarse y entenderse como tal expresión—es decir, la

(33) Naturalmente, el límite del ámbito de la conciencia, o sea, lo que tiene sentido para la vida, es más amplio que el de nuestra capacidad para expresarlo. Unamuno hace hincapié en el papel de la razón—la lógica—, en la expresión y comunicación de lo vivido, pero observa que tal vez haya «un contenido, una materia individual, intransmisible e intraducible» (*Del sentimiento trágico*, IV, págs. 533-534). Y se pregunta si no es en esto que radica la «fuerza» del pensamiento, esto es, la de la comunicación y transmisión de las «unidades» de sentido que la vida vive. Si; esa fuerza proviene del hecho de que jamás podrá agotarse lo comunicable, lo expresable, o sea, esa fuente de todo sentido, que es la vida. Véase *Plenitud de plenitudes!*, III, pág. 507; además, la nota siguiente.

realidad «con-vivable y con-vivida»—, podrá decirse que la «objetividad» descansa en la «subjetividad» de la conciencia. En efecto, lo transmitido es siempre una unidad de sentido, en la que viene encerrada una referencia a alguna realidad vivida por la conciencia, y como ese sentido no es, en último término, sino lo vivido y tal cual ha sido vivido por la conciencia—tanto por la del que lo transmite como por la del que lo acoge y entiende—, lo que se comunica y transmite es lo vivido por la conciencia (34). Y esto último—lo vivido—es, pues, lo objetivo.

Cuando me comunico con otro y le transmito mi experiencia de una realidad cualquiera, le estoy comunicando el sentido—la «razón»—que esa realidad tiene para mí, o sea, mi comprensión vital, y vivida, de ella, y él me comprende por lo que él, a su vez, ha vivido de esa misma realidad. En esta comprensión, la suya y la mía, establécese el ámbito de la objetividad. Dicho de otro modo: la posibilidad de comunicación, de mutua comprensión, o sea, de un mundo «objetivo», se da con la conciencia, pues ésta no es más que el *acto de dar sentido*, sentido que en último término no es sino lo vivido. «Lo objetivo» se funda en «lo vivido». Toda objetividad lo es en cuanto vivida, toda objetividad es lo que es en cuanto lo es *para* la vida. Y como su «ser para» la vida es el único ser que puede ser, su «ser» y su «ser para»—«ser» y «sentido»—son como el anverso y reverso de una misma medalla (35).

En efecto, todo cuanto llamamos «realidad» o «mundo» no es otra cosa que el sentido que «lo real», «lo realmente real» tiene

(34) «Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional.» (*Del sentimiento trágico*, IV, pág. 550.) Aquí, lo «irracional», además de significar «lo vital», en oposición a lo lógico y conceptual, es lo directamente vivido por la vida. Lo que dificulta la recta inteligencia e interpretación del pensamiento de Unamuno es el carácter ambiguo y plurivalente de su terminología, pero el sentido del texto citado es éste: la vida pide ser comunicada, la expresión y comunicación de la vida sólo puede descansar en la vida misma, esto es, en lo vivido por ella. Puede decirse que la vida, por ser conciencia, lucha por expresarse y comunicarse—aunque sólo sea consigo misma—, pues sólo así podrá llegar a hacerse «conciencia», plena conciencia y vida plenamente consciente de sí misma. Pero, como acabamos de ver (en la nota anterior), este proceso durará mientras dure la vida. Véase *Cómo se hace una novela*, IV, pág. 976.

(35) «El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne...» (*Del sentimiento trágico*, IV, pág. 705.) En la misma obra hay otras referencias que contienen el mismo pensamiento (págs. 577-578, 704). En cuanto a la identificación entre «conciencia» y «ser», véase *¡Adentro!*, III, pág. 216; además, JOSÉ FERRATER MORA, *Unamuno: Bosquejo de una filosofía* (Buenos Aires, 1944), pág. 72; MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, pág. 80, y nuestra nota núm. 20.

para la conciencia. En el acto de dar sentido la conciencia se trasciende, y lo trascendente, esto es, lo objetivo, se constituye como un sentido vivido por la conciencia. El vivir es una trascendencia en la que se da un sentido y, a la vez, un ser «objetivo». La conciencia es «*conscientia*, es conocimiento participado, es con-sentimiento» (36), es *objetividad*.

Ahora bien: decir que la conciencia es un «acto de dar sentido», no puede significar que tal donación sea arbitraria, porque si lo fuera no habría manera de separar una realidad de otra y todas se confundirían. Y no es arbitraria por la sencilla razón de que tiene por guía—siempre y en todos los casos—el obrar de la realidad en o sobre la conciencia.

Dicho de otro modo: las realidades del mundo no se dan el sentido que tienen, sin más, sino que se lo dan en la conciencia, o, si se quiere, el ser de cuantas realidades existen no es un ser *para sí* (*en sí* hubiera dicho Kant), sino un ser *para* la conciencia (37). Así es en cada caso particular, o sea, en el caso de cada realidad individual, porque en *todos* los casos, al emplear el verbo «ser», necesariamente subentendemos que es «ser *para* la vida»: lo cual abarca todas las múltiples maneras por las que *lo que es*—*Tó ὄντως ὄν*—obra en la vida, y, a la vez, todas las posibilidades del vivir, gracias a las cuales la vida puede vivir y tener acceso a lo real. Por lo tanto, el sentido *total* del verbo «ser» se agota en el obrar recíproco que se entabla entre la vida y las demás realidades del mundo (38).

Por su obrar sobre la conciencia se le impone a ésta lo real, obligándola a respetar, en cada caso, la manera de ser peculiar a cada realidad. En modo alguno determina la conciencia el obrar de lo real en ella: no hace sino vivirlo. Pero es del vivir

(36) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 572.

(37) Ver nuestras notas núms. 5, 19, 20 y 35.

(38) Dice Unamuno: «Del ambiente exterior se forma el interior por una especie de condensación orgánica; del mundo de los fenómenos externos, el de la conciencia, que reacciona sobre aquél y en él se expande. Hay un continuo flujo y reflujo difusivo entre mi conciencia y la naturaleza que me rodea, que es mía también, mi naturaleza; a medida que se naturaliza mi espíritu saturándose de realidad externa, espiritualizo la Naturaleza saturándola de idealidad interna. Yo y el mundo nos hacemos mutuamente.» (*Civilización y cultura*, III, pág. 265.) La «naturaleza»—o sea, lo real—es también nuestra, lo cual quiere decir que el «Ser» es nuestro, esto es, que nuestro vivir es parte integrante del «Ser»: el Ser soy yo, yo soy el Ser. Yo soy «mí» mundo; «mí» mundo soy yo. Véase lo dicho en las notas núms. 20, 39 y 60 y en la conclusión.

de la conciencia que surge el sentido que lo real puede tener, y este vivir es el «obrar» de la conciencia. Los agentes que obran sobre la conciencia constituyen lo vivido por ella, pero no su vivir.

Los modos propios del vivir de la conciencia son todas las posibilidades de la vida, por las que la vida—la conciencia—puede comprender lo que es «ser», es decir, vivir el ser de los agentes que sobre ella obran. En este vivir—y según sea en cada caso el obrar del agente y la dimensión vital dentro de lo que es vivido—nace el sentido, esto es, el ser de aquel agente. Así, pues, cada agente se distinguirá, gracias a su peculiar modo de obrar, de todos los demás; pero las posibilidades dentro de las que puede existir, son las de la vida. De ahí que éstas sean posibilidades ontológicas.

III.—LA VIDA, CREADORA DE REALIDADES.—IMAGINACION Y POESIA

La conciencia vive y en su vivir infunde sentido en lo real. Lo real se vive por el cuerpo, por los sentimientos, por la razón y también por la imaginación. Es más: la imaginación, la fantasía, no es sino el vivir de la vida en cuanto donación de sentido, pues siendo ella misma la donadora, la vida es, a la vez, la creadora de todo sentido, y en la creación de sentido goza de cierta libertad; es libre para crear, por cuenta propia, nuevas e «idénticas configuraciones o constelaciones de sentido, verdaderas creaciones que tienen *ser*, y cuyo ser, sumado al de las demás realidades, representa un enriquecimiento del Ser y del sentido del Ser.

La imaginación, lo mismo que la razón, el sentimiento, los sentidos corporales, etc., es una vía de acceso a lo real: es una de las posibilidades ontológicas de la vida. Las creaciones de la fantasía, los personajes de ficción, los símbolos de toda clase creados por el arte literario, todos son agentes y obran en la vida con la misma eficacia, y a veces de un modo más profundo y duradero que otros, cualesquiera que sean. Los agentes creados por obra de la imaginación no tendrán la misma «realidad» que la de las cosas; su modo de obrar los separa clara y netamente de éstas. Y, sin embargo, su realidad es efectiva, porque es vivida (39).

(39) En *Del sentimiento trágico de la vida* encontramos, como vamos viendo, más de una referencia al problema de qué es el Ser; qué el existir, etcétera. (IV, págs. 480, 544-545, 578, 585, 606, 617.) Unamuno sostiene que la verdadera realidad es la conciencia (pág. 585), que es la vida lo que hace la realidad (pág. 480, y nuestra nota núm. 5), y reduce el ser al obrar (págs. 578, 617); sólo existe lo que obra. Sólo cuando se enfrenta con el problema del conocer puede decirse que se deja desviar momentáneamente de su propia intuición, y esto, por el influjo de Kant (págs. 544-545, 588, 606), pero el pensamiento de Unamuno no es kantiano (ver nuestra nota núm. 22); se limita a afirmar que fuera de lo vivido, nada conocemos; que nuestro vivir es la garantía de la existencia de las realidades del mundo, y no éstas de la de aquél. Si existir es obrar, donde obra lo existente—en cuanto vivido, sentido, conocido, etc.—es en la conciencia, en la vida. Fuera de este obrar—en la

Por la imaginación obra la vida con máxima libertad y máxima fuerza. Es por y gracias a este obrar que la vida se libra de las trabas que le imponen los demás agentes. Es en virtud de este obrar que la conciencia puede abandonar su papel pasivo de «partera de mundos» y convertirse en creadora de mundos. Gracias a la fantasía puede el hombre sellar con el sello de su humanidad al mundo en que vive. Unamuno dice de ella que es «la facultad más sustancial, la que mete a la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos...» (40).

Ahora bien: decíamos que la totalidad de la vida es «racional», esto es, expresable y comunicable por medio de la palabra, ya que todo cuanto vive la vida, por el mismo hecho de que es vivido, adquiere sentido, sentido que puede transmitirse de una vida a otra. Siendo esto así, si llamamos «logos» a lo incluido en esta posibilidad de expresión y comunicación—y «lógos», para el griego, era «palabra» y «razón»—podrá decirse que la vida entera es «logos». Pues bien: la historia, la novela, el drama, la poesía, etc., son formas y medios de expresión y comunicación racionales, inteligibles, a su manera. Son otras tantas formas del «logos». La poesía—y con este vocablo traducimos el término alemán *Dichtung*, que abarca todos los géneros literarios—, o sea, la razón poética, da expresión al sentido de lo vivido por la conciencia y es tan racional como lo es la razón lógica y científica. La poesía, que es ποιεν, hacer, crear, y creación es «logos» y, como tal, vehículo de expresión y comunicación de lo vivido a través de esa facultad más sustancial, la imaginación. Por lo tanto, es, a la vez, vehículo de lo más profundamente vital, de la más íntima libertad de la conciencia y de la vida en cuanto creadora, fuente y origen de todo sentido y de toda «comprensión» (41).

Todo lo dicho puede expresarse de otro modo: si la vida es la «medida» y el «árbitro» de todo sentido y ser; si lo que llamamos la «realidad» de las cosas se identifica—para toda vida—

conciencia—es perfectamente inútil hablar de realidad alguna. Al contrario, todo agente tendrá la realidad que le corresponde por su especial manera de ser vivido.

(40) *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, III, pág. 501.

(41) *Vida de don Quijote y Sancho*, IV, pág. 331: «... el mundo es tu creación, no tu representación...»

con su «ser vivido», siendo el vivir una donación de sentido en la que aquella realidad «nace al ser»; si, además, la vida es, en todas sus dimensiones, una donación de sentido, es decir, si el vivir es un dotar de sentido—si la vida es, en su totalidad, «logos»—en el que los agentes «brutos» del mundo, tal cual puedan «ser» con anterioridad a todo contacto con la conciencia, esto es, *sin* la conciencia, adquieren al ser vividos la «realidad» que efectivamente tienen para la vida de la conciencia, entonces el acceso que tenemos a lo real a través de las facultades «extra-rationales», tales los sentimientos afectivos—el dolor, la fe, la imaginación, la voluntad, el amor y el odio, etc.—tienen una validez ontológica, gnoseológica, etc., tan fundamental como la de la llamada facultad racional (42).

Lo que determina el *sentido* del Ser—para la vida humana—no es una cualquiera de las dimensiones de ésta, sino la vida en su totalidad, en su conjunto. Reducir la realidad toda a la de la *res*, es decir, a la identidad del concepto lógico, es despojarla de otras muchas dimensiones que la vida encuentra en ella, porque las lleva en sí misma. En efecto, la vida—el vivir en su totalidad—es fuente de creación de *sentido* y *realidad*. No hay ningún aspecto de la vida, ninguna dimensión, que no intervenga en la constitución y formación—para la vida y para la conciencia—de esa realidad total que llamamos «mundo», «universo», etc. De ahí la importancia que tiene para Unamuno la poesía: siendo, como lo es, expresión de la vida en su totalidad,

(42) Con esto no hacemos otra cosa que expresar de diferente modo lo de que la vida es «logos», en todas sus dimensiones, esto es, un dotar de sentido en que adquieren sentido y ser las realidades del mundo. No hay que olvidar que Unamuno concibe la vida como una totalidad unitaria: «Y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo... Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente» (*Del sentimiento trágico*, IV, pág. 528), y que, según Unamuno, todo verdadero conocimiento es un proceso de integración, algo que fluye de la vida como totalidad: «... la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofaría...» (*Ibid.*, pág. 472); que, en fin de cuentas, se filosofa «no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo». (*Ibid.*, pág. 483.) Unamuno ha insistido más de una vez en el valor gnoseológico de las dimensiones «extrarracionales» de la vida, como cuando dice: «Lo que siento es una verdad, tan verdad por lo menos como lo que veo, toco, oigo y se me demuestra—yo creo que más verdad aún...» (*Ibid.*, página 555.) Tampoco hay que olvidar lo que dice de la fantasía, que es «la facultad más sustancial» (ver nuestra nota núm. 40); del sufrimiento, que es «sentir la carne de la realidad» (ver la nota núm. 69); del dolor, que es «la realidad inmediata» (*Del sentimiento trágico*, IV, pág. 623). Véanse, además, en la misma obra, las páginas 462, 471, 473, 474, 489, 621, 627, 629.

la poesía no desatiende ninguna de las dimensiones del vivir, todas las cuales son «ontológicas», es decir, creadoras de sentido y ser, y esto se debe a que la poesía brota directamente del vivir en íntima *libertad* para la creación de sentido y ser, esto es, de la vida en cuanto imaginación, en cuanto libre donación de sentido y ser, libertad que es suya en todas las dimensiones de su propia realidad (43).

La poesía, por ser voz de la facultad más íntimamente humana—la fantasía—, no nos da un mundo deshumanizado, sino que, al contrario, «el poeta es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo» (44). «El verbo hecho mundo»; en efecto, la vida es «verbo», esto es, «logos»—creación de sentido y ser—que nos da un mundo y cuya expresión más cabal se da en la poesía.

(43) En efecto, la vida, en la totalidad de su vivir, es activa en la creación del sentido y ser que el mundo, cuyo proceso de creación vivida encuentra su expresión más perfecta en la poesía, puede tener para el hombre. Nuestro vivir es un *soñar*—según diremos más adelante—, del que procede lo soñado, que es el mundo: «¿No podremos decir que los sueños están hechos de la misma madera que tocamos y sentimos en nuestras entrañas espirituales?» (*¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, III, pág. 507.) Sólo el poeta puede, con su palabra, llegar a estas «entrañas espirituales». Véase, más adelante, nuestra nota núm. 54.

(44) *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, III, pág. 506.

IV.—EL PRIMADO ONTOLOGICO DE LA VIDA

Hay que volver ahora a examinar más a fondo el proceso de este obrar de lo real en la vida y de la vida en lo real, en el que se crea un mundo. Sirvanos de punto de partida un pasaje entresacado del ensayo *Civilización y Cultura*:

Innecesario es que aquí me dilate en explicar cómo el ambiente hace al hombre, y éste se hace aquél haciéndose a él. El hombre, modificado por el ambiente, lo modifica a su vez y obran uno sobre otro en acciones y reacciones recíprocas. Puede decirse que obran el ambiente sobre el hombre, el hombre sobre el ambiente, éste sobre sí mismo por ministerio del hombre y el hombre sobre sí por mediación del ambiente. La naturaleza hizo que nos hiciéramos las manos, con ellas nos fabricamos en nuestro mundo exterior los utensilios, y en el interior, el uso y la comprensión de ellos: los utensilios y su uso enriquecieron nuestra mente y nuestra mente así enriquecida enriqueció el mundo de donde los habíamos sacado. Los utensilios son a la vez mis dos mundos, el de dentro y el de fuera.

Da vértigo fecundo al hundirse en este inmenso campo de acciones, reacciones, mutualidades, sonidos, ecos que los refuerzan y con ellos se armonizan, ecos de los ecos y ecos de estos ecos en inacabable proceso, ecos que hacen de resonadores, inmensa comunión de mi conciencia y mi Naturaleza. Todo vive dentro de la Conciencia, de mi conciencia, todo, incluso la conciencia de mi mismo, mi yo y los yos de los demás hombres.

Importa mucho sentir en vivo, con honda comprensión, esta comunión entre nuestra conciencia y el mundo y cómo éste es obra nuestra como nosotros de él (45).

El utensilio no es una simple cosa, no es objeto de la conciencia en su actividad puramente contemplativa, «teórica»—en el sentido etimológico de θεωρία, contemplación—, sino de la conciencia, esto es, de la vida en cuanto acción, actividad, afán,

(45) *Civilización y cultura*, III, págs. 265-266.

necesidad, indigencia, *cura* o *Sorge*, como diría un Heidegger (46). Yo necesito el utensilio *para* mi vida, y este *para* es una referencia vital a mis necesidades, a mis preocupaciones, en fin, a mi vida. Al propio tiempo, el ser del utensilio es una expresión ontológica de las finalidades peculiares a las posibilidades insitas en la vida. Estas, gracias al obrar «pragmático» —*τό πράγμα*— de la vida, se apoderan de las realidades «brutas» del mundo, las «reforman» y las «informan», imprimiendo en ellas un sentido y ser nuevos.

El sentido, en fin de cuentas, el mismo ser del utensilio, descansa en alguna o en algunas de las múltiples posibilidades de la vida. Expliquémonos: estoy paseándome por el parque. Encuentro en el suelo un palo o rama de árbol. Proyecto sobre aquella «cosa» las posibilidades de mi vida: la fuerza de mis músculos, la dexteridad de mi mano, mi modo de andar, erguido y vertical. La «cosa» se me transforma en *bastón*, y si, labrándolo, puliéndolo, etc., le impongo aún más el sello de la vida, se hace de hecho bastón. Con ello existe ya en el mundo—en la naturaleza—un ser y un sentido nuevos, ambos creados por la vida (47).

En mi paso por el mundo me encuentro con muchas realidades de muy distintos géneros, y, entre ellas, muchas que son obra de la «acción» directa de la vida sobre las «cosas» del mundo. Estas realidades «humanas» se distinguen de todas las demás porque en ellas se trasluce la obra y el obrar de la vida de un modo directo y tangible. La pluma se adapta a la estructura de la mano y a la posibilidad de comunicación y expresión de ideas, sentimientos, etc., que es uno de los modos por los que la vida se vive. El ser de la pluma se funda en aquella estructura y en esta posibilidad. La pluma existe y es lo que es por y para la una y la otra: por y para la vida. El sentido y el ser de la pluma remontan a su finalidad en la vida.

Más que ningún otro género de realidad, ejemplifica el utensilio la verdadera condición de todas las realidades que cono-

(46) Véase HEIDEGGER, *Sein und Zeit, Sechstes Kapitel: Die Sorge als Sein des Daseins*.

(47) Esta proyección de las posibilidades de la vida sobre la «cosa», que desemboca en la creación de una realidad nueva, es obra de la imaginación, en su actividad «sustancial», creadora de ser y sentido.

ceмос y vivimos: la de existir como tal realidad sólo en virtud de su integración dentro del horizonte vital de la conciencia humana. Importa ver, en efecto, que lo que sucede de manera tan patente en el caso de los utensilios, las herramientas, etc., que son productos de la actividad «práctica» de la vida, sólo es posible por ser ésta, en todas sus dimensiones, un «obrar». Lo que podríamos llamar, con Unamuno, la «contemplación», o sea, el conjunto de las actividades «teóricas» de la vida—la vida en cuanto receptora y contempladora «pasiva» del obrar del mundo en ella—, es un obrar que, en lo esencial, no se distingue de aquel otro modo de obrar propio de la vida en cuanto acción. Lo mismo que las «obras» de la vida—los utensilios, las herramientas, las sillas, las plumas, etc.—, también en toda realidad «obra» la vida: en todos los casos el obrar de la vida es un dotar de sentido en el que se constituye el Ser, en cuanto y hasta donde puede ser para la vida. El mundo es «obra nuestra», tanto por nuestra «acción» como por nuestra «contemplación» (48). Lo que es el mundo, lo es porque se ha hecho en la vida de la conciencia. El mundo, al pasar por el tamiz de la conciencia del hombre, se reviste de sentido y se hace así mundo. Semejante afirmación no es ninguna tautología; al contrario, es el tránsito de la inconciencia a la conciencia, de la nada al ser (49).

Sobre mi vida obra una gama infinita de realidades, y, en todos los casos, su modo de obrar en mí, en cuanto un hacerse en mi conciencia, es esencialmente el mismo. No hay diferencia esencial entre el modo como obra en mí una cosa, una vida humana o un ente de ficción, pues en cada caso soy yo quien por mi vivir les doy el sentido y la realidad que para mí tienen. Del mismo modo que en mi vivir se constituye, en lo que es y puede ser para mí la naturaleza toda, así también en mi vivir se constituirá, como tal o cual realidad, un libro, un prójimo o un personaje de ficción: todo obra y vive en mi conciencia y se hace mío.

(48) Véase *Cómo se hace una novela*, IV, págs. 977-978, 981.

(49) Véase *Cómo se hace una novela*, IV, págs. 941, 943. Se trata de los pasajes en que aparecen como equivalentes la «inconciencia» y la «nada». En *Del sentimiento trágico de la vida* leemos: «¿Qué sería un Universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese?... Para nosotros, lo mismo que la nada...» (pág. 607).

Es que—pregunta Unamuno—mi Alfonso XIII de Borbón y Habsburgo-Lorena, mi Primo de Rivera, mi Martínez Anido, mi conde de Romanones no son otras tantas creaciones mías, partes de mí, tan mías como mi Augusto Pérez, mi Pachico Zabalbide, mi Alejandro Gómez y todas las demás creaciones de mis novelas... Don Quijote es para nosotros tan real y efectivo como Cervantes, o más bien éste tanto como aquél. Todo es para nosotros libro, lectura; podemos hablar del Libro de la Historia, del Libro de la Naturaleza, del Libro del Universo. Somos bíblicos. Y podemos decir que en el principio fué el Libro. O la Historia. Porque la Historia comienza con el Libro y no con la Palabra, y antes de la Historia, del Libro, no había conciencia, no había espejo, no había nada. La prehistoria es la inconciencia, es la nada (50).

Todas las realidades del mundo—Don Quijote, Cervantes, la Naturaleza, la Historia, el Universo, etc.—las compara Unamuno al libro o a la lectura, pues del mismo modo que el libro sólo se hace libro en la presencia de una conciencia capaz de leerlo, captando y viviendo su sentido, así también, mientras la conciencia, esto es, la vida no lee en el Libro del Universo, entendiéndolo, comprendiéndolo e infundiéndole sentido, no es éste todavía nada. Somos nosotros quienes transformamos el libro en «libro» y el universo entero en «libro», porque es en nosotros que el uno y el otro cobran sentido. Todo se hace lo que es en este proceso de cobrar sentido, que se realiza en el vivir de la vida. Así, pues, participar en el ser no puede significar otra cosa que participar en el ser que somos nosotros. La vida es el ser, el ser en cuya comprensión de sí mismo descansa todo otro ser; he aquí el verdadero primado ontológico: la vida y la conciencia.

Por esta razón, la vida y la conciencia humana constituyen el centro del universo (51). La vida, esto es, la conciencia, lo es todo. Para cada conciencia personal se da una identificación necesaria y absoluta entre ella misma y «su» mundo. La conciencia no puede conocer otro mundo que el que le ha sido dado como resultado de su vivir. «Mundo» y «conciencia» son términos correlativos; como no puede haber «mundo» sin conciencia, no hay conciencia sin «mundo». Si bien la conciencia no crea la materia bruta, las realidades brutas, los agentes, etc., que

(50) *Cómo se hace una novela*, IV, pág. 941.

(51) Véanse, anteriormente, nuestras notas núms. 18, 20, 21 y 35.

obran en ella, sólo con ella y por ella adquieren la inteligibilidad—sentida, percibida y vivida—que los transforma en «mundo».

Símbolo de esta identificación entre «mundo» y conciencia es la palabra «sueño», que tantas veces aparece en las obras de Unamuno, ora en un sentido, ora en otro. En efecto, las analogías son muchas, pero aquella en que se fundan las demás la encontramos en el hecho de que así como el que sueña, estando dormido, no puede salirse de su sueño para contrastarlo—mientras duerme—con la realidad de la vigilia, así tampoco el hombre, mientras vive, puede traspasar los límites de su vivir para comparar la vida con lo que no es vida: la inconciencia, la nada o la muerte. El sueño lo es todo para quien sueña; la vida lo es todo para quien vive (52).

Unamuno se ha servido en muchas ocasiones de este símbolo del «sueño». Le permite representar de un modo intuitivo los diversos aspectos de su profunda visión de la vida humana. En él se simboliza, por ejemplo, esa forma de vida que Unamuno llama «vida crepuscular» (53); esa vida que no se conoce, que vive sin «saber» de verdad lo que es vivir. La que se asemeja, en efecto, al llamado sueño «fisiológico» o «nocturno», en el sentido de que en aquélla, lo mismo que en éste, reina una especie de automatismo o sonambulismo, muy próximo a la inconciencia. En ambos la conciencia vital está como empañada, oscurecida, sumida en un estado de apatía respecto del propio vivir; en ambos la vida vive enajenada de sí misma. Quien sueña, estando dormido, no sabe que sueña, y por no saberlo, se identifica—olvidado de sí—con su sueño, con lo soñado. Así también, la vida crepuscular, que vive perdida en lo vivido, en sus «obras», en lo «soñado»—el mundo—, se desconoce como centro del universo, como fuente y origen de todo ser, como soñador que sueña y crea, con su soñar, mundos y trasmundos.

, Vivir entregado al mundo, identificarse con las cosas del mundo, creerse hecho de la misma «madera» de los «sueños» (54):

(52) Además de la interpretación epistemológica y ontológica que puede darse a esta afirmación hay, por supuesto, la emotiva y vital. Véase *Del sentimiento trágico*, IV, págs. 469, 470, 497, 499.

(53) *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, II, págs. 985-987.

(54) La vida crepuscular—que no se conoce como «soñador»—se ha identificado con lo soñado, creyéndose hecha de la misma «madera de los sueños» (ver *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*, III, pág. 507; *Del sentimiento*

he aquí las características esenciales de la vida «inauténtica». Quienes viven, y viven esta vida, no han tomado posesión de ella. Les falta la «intuición de la propia sustancialidad».

No se tocan ni se sienten a sí mismos, ni sienten el toque íntimo de su sustancia con la sustancia de las cosas, la sustancialidad de éstas. El mundo es para ellos aparential o fenoménico. No han logrado que al llegar a ellos las visiones, los sonidos o los toques de las cosas, se les rompa la corteza visual, sonora o táctil, y rompiendo luego la sustancia de esas cosas la corteza del alma, sus sentidos, penetre sustancia a sustancia y baje el mundo a asentarse en las entrañas de sus espíritus. Y este mundo que así baja es el que llamamos el otro mundo, y no es sino la sustancia del que vemos, oímos y tocamos (55).

La vida crepuscular es la de quienes no se conocen como centro del universo, de quienes no saben que su soñar—su vivir—es la *sustancia* del mundo en que viven. En efecto, el sueño y el soñar son símbolos de todavía otro aspecto de la vida humana: el hecho de que, así como el sentido y el significado de lo soñado en el sueño tiene que buscarse en el soñar y en el soñador, así también, sólo en el vivir y la vida puede buscarse el sentido y significado de lo vivido. El mundo es obra de la vida, obra de la conciencia: en ella confluyen y se constituyen, en lo que son y pueden ser, cuantas realidades «inteligibles», esto es, revestidas de sentido por el vivir de la vida—sin lo cual nada serían ni podrían ser—, forman un mundo. La conciencia, en cuanto centro de donación de sentido—y ser—, es quien «sueña» el mundo.

trágico, IV, pág. 492), o sea, de la misma sustancia de que está hecho el mundo o la *res*. La vida auténtica, al contrario, identificará lo soñado—el mundo—con la propia sustancia, lo cual es harto distinto de identificarse uno con el mundo, concebido como *res* estática y muerta. En el ensayo *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!* nos pregunta Unamuno si «¿no podremos decir que los sueños están hechos de la misma madera que tocamos y sentimos en nuestras entrañas espirituales?» (l. c.). Ver la nota núm. 43 y el núm. 68.

(55) *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, III, pág. 500.

V.—LA VIDA: CREADORA DE LA «LEYENDA» DEL MUNDO

El soñar y el vivir coinciden, además, en otros dos puntos esenciales. Puede decirse, por un lado, que ambos ocurren en el tiempo y son profundamente temporales; por otro, que ambos, el soñar y el vivir, son obra de la imaginación, esto es, de la facultad más sustancial, la que no es otra cosa que la vida misma en su dimensión más íntima, la de su máxima libertad: la vida como centro, sede y asiento, manantial y surtidor de sentido y ser. Así como el soñar crea lo soñado, así también puede decirse, en cierto modo, que el vivir crea la vida. En efecto, la vida no es algo dado, cuya realidad sea, como la de la cosa, acabada y perfecta, sino que, lo mismo que el soñar, cuya acabada expresión y sentido total sólo se da al final de una línea temporal en el despertar, así también, la vida—el vivir—, que no alcanza su plenitud, que no acaba de *ser* nunca totalmente, salvo cuando ha dejado ya de ser, en la muerte. La vida no *es*, sino que tiene que hacerse (56), y en este hacerse interviene la imaginación, ya que no tenemos nuestro ser ya dado y hecho, sino que nos lo tenemos que hacer; ya que no somos, sino que *nos* somos (57), tenemos que sernos de acuerdo con alguna idea, ideal o visión—*forjada por la imaginación*—algo hacia lo cual enderezar nuestras vidas y nuestro vivir. Somos, en cierto modo, lo que *queremos* ser, pues nuestro «querer ser»—la voluntad creadora de ser «esto o aquello»—está en nosotros *ahora* y constituye el núcleo de lo que somos en cuanto personas (58). Nos hacemos imaginándonos, y sin esta facultad de la fantasía no

(56) Véase *Del sentimiento trágico*, IV, págs. 465, 467; además, *Tres novelas y un prólogo*, II, pág. 983, y la nota siguiente.

(57) Véase *Del sentimiento trágico*, IV, págs. 574, 576, 628. Para la relación entre el «serse» y el concepto de la «persona», véase *Aforismos y definiciones*, IV, pág. 727; *MARÍAS*, págs. 192-195. Ver, además, nuestras notas números 58, 64 y 92.

(58) *Tres novelas y un prólogo*, II, pág. 982. Véase, además, *La agonía del cristianismo*, IV, pág. 843; *Aforismos y definiciones*, IV, pág. 727; *MARÍAS*, páginas 184, 192-201.

haríamos sino subsistir en un esfuerzo por resistir la acción corrosiva del tiempo, *siendo* como son las cosas, pero sin *sernos*, que es lo propio de la vida humana.

Recordemos, a este propósito, lo que decíamos de la poesía: que es un ποιειν, un hacer y crear que se despliega en el tiempo. Hay, en efecto, entre la poesía y la vida una semejanza esencial: ésta, lo mismo que aquélla, es obra de la imaginación; es la imaginación obrando en el tiempo. La poesía—el relato, la historia, la novela, la leyenda, etc.—es también obra de la fantasía. La obra poética es expresión de la libertad de la vida en cuanto fuente de donación de sentido y ser; es la vida que crea, sin más trabas que las impuestas por las exigencias del arte, nuevos e «inéditos» sentidos y, por tanto, realidades «originales». Las obras del «logos poético» son «sueños» de la vida, es ella quien las crea en su vivir y por él.

La obra de arte es algo así como una cristalización en formas poéticas del «sentido» vivido por la vida—al vivir el mundo y cuanto hay en él—, donde el «sentido» no sólo es vivido, sino creado, en un acto de creación libre. Esta libre creación es la imaginación, es la vida en su papel de donadora de sentido y ser. Pero exactamente lo mismo puede decirse de la vida misma: en última instancia la vida es obra de la imaginación. La vida se sueña, se crea, se hace gracias a la libre donación de sentido que realiza sobre sí misma; somos lo que queremos ser, y esto que queremos ser es fruto de la imaginación, resultado de un acto libre de donación de sentido. Damos a nuestras vidas el sentido implícito en nuestro querer.

Es más: no sólo nuestra vida es obra de la imaginación, sino que nuestro *vivir* es una especie de *imaginar*, es decir, *soñar*, ya que es nuestro vivir lo que da, lo que hace posible, que haya un sentido y un Ser; es decir, es nuestro vivir lo que, en último término, determina el sentido, y, por tanto, el ser de las cosas, y no éstas el de la vida. En efecto, si una realidad existe—para la vida—, existe porque la vida la ha vivido. Sin este vivir, nada sería ni podría ser aquella realidad. Así, pues, si la obra poética existe gracias a la libre creación de nuevos sentidos, así el mundo entero, el del prójimo y el nuestro, y cada cual para sí, exis-

timos porque somos vividos: porque hemos adquirido un sentido y un ser en nuestro propio vivir y en el de los demás.

Nuestras vidas son historias que vivimos, novelas que escribimos, leyendas que creamos y que se nos crean; los que nos conocen, nos quieren o nos odian. La realidad toda—tanto la nuestra como la del mundo—es leyenda, novela, pues lo mismo que nos creamos a nosotros mismos, forjando en nuestro vivir el sentido de nuestras vidas, así otros, viviéndonos a nosotros, se forjan para sí el sentido que nuestra realidad tiene para ellos, y todos juntos, viviendo y «soñando» el sentido del mundo en que vivimos, lo creamos como tal mundo. El mundo es leyenda e historia, historiado por el vivir y «soñar» de la vida; es obra de la imaginación:

¡Vivir en la historia y vivir la historia! Y un modo de vivir la historia es contarla, crearla en libros. Tal historiador, poeta por su manera de contar, de crear, de inventar un suceso que los hombres creían se había verificado objetivamente, fuera de sus conciencias, es decir, en la nada, ha provocado otros sucesos. Bien dicho está que ganar una batalla es hacer creer a los propios y los ajenos, a los amigos y los enemigos, que se la ha ganado. Hay una leyenda de la realidad que es la sustancia, la íntima realidad de la realidad misma. La esencia de un individuo y la de un pueblo es su historia, y la historia es lo que se llama la filosofía de la historia, es la reflexión que cada individuo o cada pueblo hacen de lo que les sucede, de lo que sucede en ellos (59).

Por «reflexión» quiere decir Unamuno la manera como cada cual vive lo que le sucede: según lo vive, así será lo vivido. Pero, a la inversa, es igualmente cierto que según vivimos lo que nos sucede, así somos, lo cual proviene del hecho de que no hay ni puede haber, como ya hemos visto, ninguna separación entre «nuestro» mundo y nosotros o, lo que es lo mismo, del hecho de que nuestro vivir es «ontológico» (60).

(59) *Cómo se hace una novela*, IV, pág. 941.

(60) Como el fundamento ontológico de lo vivido—el mundo—es el vivir (ver la nota núm. 20), como la realidad vivida es lo real (ver la nota núm. 22), y siendo la realidad más real la conciencia, esto es, la vida—raíz y sustancia de lo real—, ésta, cuando no se vive de verdad, cuando no se siente de verdad, súmese en un mundo «fenoménico», «aparencial» (ver *MARÍAS*, pág. 196; *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, III, págs. 500-501, 507): cada cual es «su» mundo.

Puede decirse que nuestro vivir crea el sentido de nuestras vidas y, más allá de la vida, el de aquello que *sucede a* la vida. Lo que sucede a la vida es el «mundo»: todos los agentes que actúan y obran en ella, ya sean otros seres humanos, acontecimientos temporales, ideas, sentimientos o lo que fueren, son realidades que nos suceden. En este «suceder» a nosotros—en su «ser vivido»—nace su único sentido, su único ser. Todo depende de esto, es decir, de que sean vividos por la vida y de cómo sean vividos; el vivir ese suceder es lo que constituye la última sustancia de aquellas realidades. Vivir este suceder es historia: el mundo es historia, historia vivida, es decir, contada, novelada por la vida. La realidad íntima del mundo es, pues, leyenda, es «lectura», interpretación en y por la vida; comprensión vivida.

LIBRO XVI.—LA VIDA AUTÉNTICA: TENER CONCIENCIA
DEL PROPIO SOÑAR

En el proceso de vivirlo crea la vida el sentido de todo cuanto es o puede ser. La realidad más sustancial, el Ser que da ser, es la conciencia; esto es, la vida «lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia» (61). Así pues, sólo ahondando en la vida podemos llegar al manantial de todo ser; sólo comprendiendo, de un modo hondo y auténtico, nuestro ser, podremos alcanzar y captar el secreto del universo en que vivimos. Cuanto más íntimamente se comprende la conciencia, tanto mejor y más a fondo comprenderá y conocerá el mundo en que vive. A mayor interiorización, mayor exteriorización. Cuanto más hondamente sentimos y vivimos nuestra propia «sustancialidad», tanto mejor entenderemos la del mundo. Sólo la conciencia se comprende y comprende lo demás: la trascendencia de la conciencia es su comprensión; lo trascendente, lo comprendido, lo vivido por ella. «Si miras al Universo lo más cerca y lo más dentro que puedes mirarlo, que es en ti mismo...» (62).

Este proceso de interiorización, de ensimismamiento, es una toma de posesión de sí, gracias a la cual la vida se «re-conoce». En ella la vida se hace dueña de su verdadero ser y se inicia en el vivir auténtico. He aquí lo que entiende Unamuno por «filosofía». Filosofar es vivir, vivir es filosofar. La filosofía es un modo de vivir la vida: «No hay más profunda filosofía que la contemplación de cómo se filosofa. La historia de la filosofía es la filosofía perenne» (63). Es decir, que la comprensión—nuestra meditación sobre nuestra historia, sobre el modo como hemos vivido las realidades que nos han sucedido y el sentido que en nuestro vivir

(61) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 585. Cfr. MARÍAS, pág. 175.

(62) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 572.

(63) *Cómo se hace una novela*, IV, pág. 933. Cr. MARÍAS, pág. 167.

han adquirido—de nuestra vida, de nuestra «novela» es, a la vez, una manera de vivirla. Según comprendemos la vida, así la vivimos; según la vivimos, así la comprendemos. Vivir y comprender están inextricablemente ligados. «Serse es conocerse» (64).

La vida es novela, y «lo verdaderamente novelesco es cómo se hace una novela» (65); o sea, que lo verdaderamente filosófico es el vivirse, esto es, la meditación de la vida sobre sí, viviéndose en su mismo vivir. Entendida así no hay ni puede haber separación alguna entre el filosofar y el vivir. Y como lo que más se acerca al vivir es la novela, por su carácter temporal y dinámico, Unamuno filosofará y vivirá tanto por medio de la novela como por medio de cualquier otro género literario: «la filosofía es, en rigor, novela o leyenda» (66).

Escribimos nuestra filosofía viviéndola. La vida es un libro, una novela que escribimos, y esta novela, tal cual la hemos vivido, encierra nuestra filosofía. Pero hay quienes, como el pobre don Jugo de la Raza, protagonista de *Cómo se hace una novela*, no se conocen, no se viven como «autores» de su propia novela. Padecen la novela de la vida en lugar de crearla; padecen la vida en lugar de soñarla: «Cuando mi pobre Jugo, errando por los bordes... del Sena dió con el libro agorero y se puso a devorarlo y se ensimismó en él, convirtiéndose en un puro contemplador, en un mero lector, lo que es algo absurdo e inhumano; padecía la novela, pero no la hacía» (67).

El hombre crepuscular, simbolizado en la figura de don Jugo, se ensimisma en el libro de la vida, en su novela, en su sueño; es decir, en lo vivido, en lo novelado, en lo soñado, con lo cual se olvida de sí mismo, de su vivir, de su «novelar», de su «soñar». Para que la vida tome plena posesión de sí es menester que adquiera «conciencia» del propio vivir, que se haga cargo del propio soñar.

Tener conciencia del propio soñar: he aquí el eje del pen-

(64) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 628. «Serse es conocerse», como también podría decirse que «conocerse es serse». En efecto, como hemos visto, no hay separación alguna entre «vida» y «Ser»: yo soy «mi» mundo; «mi» mundo soy yo. Ver la nota núm. 92.

(65) *Cómo se hace una novela*, IV, pág. 933.

(66) *Amor y pedagogía*. Prólogo-epílogo a la segunda edición, II, pág. 340.

(67) *Cómo se hace una novela*, IV, pág. 975.

samiento de Unamuno, el imperativo filosófico en que descansa toda su obra. Tener conciencia del propio soñar es sentir y vivir el «papel» de la vida como centro del universo, como centro de donación de sentido y ser, es «re-conocer» la vida en su más profunda realidad, la de ser la soñadora y autora de toda realidad, creadora de la «Leyenda» y la «Novela».

VII.—LA VIDA Y LA NADA

Pero tener conciencia del propio soñar es, a la vez, darse cuenta de que ese soñar no es más que un soñar, un soñar que se sueña en el fluir del tiempo y para quien el tiempo es finito: «gritos de las entrañas del alma ha arrancado a los poetas de los tiempos todos esta tremenda visión del fluir de las olas de la vida, desde «el sueño de una sombra» (ὄξιας ὄναρ) de Píndaro, hasta *La vida es sueño*, de Calderón, y el «estamos hechos de la madera de los sueños», de Shakespeare» (68). He aquí la tragedia en que coinciden el sueño y la vida: todo sueño acaba, toda vida pasa. La vida es un sueño que soñándose pasa, y pasando se acaba. Así, pues, tener conciencia del propio soñar es conocer la propia tragedia, es sufrir.

En el sufrir se conoce la vida en su misma raíz, en el dolor se da el tránsito de la vida crepuscular a la vida auténtica: «El sufrimiento es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto y de tomo el espíritu, es tocarse a sí mismo, es la realidad inmediata» (69). El dolor, que nace del tiempo, de la visión del pasar del tiempo—la vanidad del mundo y nuestra propia vanidad, vanidad de vanidades y todo vanidad—, es el camino que lleva a la conciencia (70). Pero es, al propio tiempo, un camino que despoja a la vida de su última vana ilusión, que la deja desnuda frente a su propia nada: «según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada» (71).

De la naturaleza profundamente temporal de la vida se des-

(68) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 492.

(69) *Ibid.*, pág. 623. En la misma página escribe: «El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona.» Cfr. *MARÍAS*, pág. 186.

(70) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 573.

(71) *Ibid.*, pág. 571.

prende una esencial contingencia. La vida es contingencia: ausencia de ser, de necesidad y afán de ser, dolor de no ser y congoja nacida del amago de la nada, angustia ante la posibilidad, siempre presente, del anonadamiento. He aquí la última realidad de la vida.

Repitámoslo: la vida no es, sino que se es, en el sentido de ser un proceso temporal, un puro obrar, de carácter temporal, que no puede entregarse a la inacción, al reposo o quietud de la cosa—la *res*—so pena de dejar de ser. Por ello es que Unamuno, al pensar, sin duda, en la esencial diferencia entre «cosa» y «vida», dice que «acostumbrarse es ya empezar a no ser» (72). La vida no es ni puede ser «cosa», lo que *ya es*, sino que necesita, con necesidad ineluctable, hacerse su ser. La vida es un *faciendum* y no un *factum* (73).

La tragedia de la vida, su más profundo dolor, nace del hecho de que jamás puede conocer ni gozar—sin renunciar a su más íntima esencia—de la profunda quietud y paz que caracterizan el ser de la cosa. La vida no posee ni puede poseer la permanencia de la cosa, pero anhela tenerla y teme reconocer—como dice Unamuno—su «falta de fondo permanente», su propia «nadería» (74).

El temor ante el reconocimiento de su desnuda y trágica realidad es el resorte íntimo de toda vida crepuscular, es el motivo de su constante esfuerzo por asimilarse al ser de la cosa, por perderse como una cosa entre las cosas del mundo. Esta vida es una *huida* que permite, al que ha optado por ella, vivir enajenado y olvidado de sí—de su auténtica realidad—, disimulándose la última tragedia hasta el extremo de no poder ya reconocerla como tal (75).

Y ese sujeto cotidiano y aparental—escribe Unamuno—, ese que huye de la tragedia, no es ni sueño de una sombra, que es como Píndaro llamó al hombre. A lo sumo será sombra de un sueño, que dijo el Tasso. Porque el que siendo sueño de una sombra y teniendo la conciencia de serlo sufra con ello y quiera serlo o quiera no serlo, será un personaje trágico y capaz de

(72) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 624.

(73) ORTEGA, *Historia como sistema*, VI, pág. 33.

(74) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 571.

(75) Véase *Nicodemo, el fariseo*, IV, págs. 17, 30; además, *Amor y pedagogía*, II, págs. 445-446.

crear y de re-crear en sí mismo personajes trágicos—o cómicos—, capaz de ser novelista; esto es, poeta... (76).

Es poeta—hacedor y creador de vida—todo aquél que se ha hecho cargo de la vida, todo aquél que ha sabido aceptarla en su *totalidad* y vivirla con todo su ser (77). Pero la aceptación total de la vida es, al propio tiempo, la aceptación de su realidad dolorosa y trágica. En todos sus momentos y en todas sus dimensiones, «vida» y «dolor» son inseparables. Son el anverso y el reverso de una misma medalla, dos aspectos de una misma realidad. La conciencia no es posible sin el dolor: la conciencia es dolor. Por lo tanto, el dolor es el modo más auténtico, no sólo de comprender la vida, sino de vivirla. Querer negar el dolor, huir de él, es negar la vida y huir de ella.

El dolor es conocimiento, el más ontológico, el que nos lleva a las más recónditas realidades de la vida, el que nos da el más profundo *ser* de la vida. Y en el límite de todo dolor está el del propio anonadamiento; el dolor supremo es el supremo conocimiento a que puede llegar la vida respecto de sí misma. Este es el dolor que Unamuno, siguiendo a Kierkegaard, llama «angustia» o «congoja» (78).

(76) *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, II, pág. 887.

(77) *Del sentimiento trágico*, IV, págs. 471, 473.

(78) *Ibid.*, págs. 622, 624, 626, 629.

VIII.—VIDA Y AMOR: EL AMOR A LA VIDA

En la congoja vuélvese la vida sobre sí, haciéndose dueña y señora de sí. En ella la vida se conoce y se toca en su última realidad agonizante, en el *agonos* que la constituye. En efecto, al que se conoce como un ser anonadable y abocado a la nada, enciéndese la vida en pasión de vida, en amor a la vida: «... al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadece de todo corazón de ti propio y te enciendes en doloroso amor a ti mismo...» (79). Y con ello se inicia la vida auténtica.

Amar la vida es *querer ser*, y éste—la vida que se ama, que anhela ser y ser para *siempre*—es un modo de vivir la vida. Tal manera de vida—el vivir auténtico—es necesariamente agónico, es lucha y conflicto que jamás podrá conocer la paz, si no es la «paz en la guerra», de que tanto ha hablado Unamuno. En efecto, el querer ser, la pasión de vida, la voluntad de no morir y la aspiración al ser eterno, nada de ello tendría sentido alguno sin la posibilidad y la amenaza de la nada. Si el ser, esto es, la vida eterna, nos estuviera garantizado, con la seguridad de una garantía absoluta, la vida recaería inevitablemente en el quietismo de la *res*, en la quietud «muerta» de la cosa muerta. Tanto el ser eterno como la eterna nada son riesgos de la vida, y ésta se halla suspendida entre una y otra eternidad (80).

Frente al riesgo de la nada eterna, la vida se despierta al amor. «Amar—dice Unamuno—es querer eternizarse en lo amado» (81). La vida se quiere eternizar en la vida; su *agonos*, su afán de sobrevivirse, su voluntad de no morir. La sustancia de la vida es el ansia de más vida, de vida eterna, ansia nacida del

(79) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 571.

(80) *Ibid.*, págs. 496-497.

(81) *Ibid.*, pág. 492.

tiempo, ansia por sobrevivir en el tiempo: «el misterio del amor, que lo es del dolor, tiene una forma misteriosa, que es el tiempo. Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia...» (82).

La vida es y se es en vista de sí misma y para sí misma. Es su propia finalidad: he aquí su sentido primordial, el único sentido que puede encontrar en sí. La vida es pura teleología, pura finalidad: es un querer ser... *eterno*. Sin esto ningún sentido podrá tener, y lo que ningún sentido tiene es «irracional», absurdo, nada y menos que nada.

Pero, como es la vida misma quien determina el sentido y el alcance del Ser, como la vida es el Ser—esto es, el Ser que da ser—, como la vida no puede vivir el «no ser», aunque sí su posibilidad, que la vida vive como una negación de todo sentido y de toda finalidad—, el *único* sentido que el Ser podrá tener, en último término, para la vida es el que tiene para ella su propio ser: el de una proyección al infinito. El sentido último y más universal y, a la vez, el más individual y personal, del Ser es *ser eterno*: lo que no es eterno no es real (83).

La tesis implícita en que descansa toda la obra de Unamuno se pone con esto de manifiesto: puesto que el sentido íntegro del verbo sustantivado «Ser» y todo cuanto puede significar o jamás significará, se da en su ser *para*, y *por*, la conciencia personal, hasta donde alcanza ésta, alcanzará el sentido de aquél. Sin la vida, sin la conciencia personal, jamás podrá el Ser tener sentido alguno; éste tendrá que darse eternamente en la eterna presencia de la conciencia vital. El Ser y su sentido se agotan en la vida. Por lo tanto, la finalidad, la teleología inherente a éste es el último fundamento en que descansa aquél:

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 (84).

Esta que llamo la finalidad final es el verdadero *ὄντως ὄν* (85).

(82) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 619.

(83) *Ibid.*, pág. 492.

(84) *Ibid.*, pág. 470.

(85) *Ibid.*, pág. 696.

CONCLUSION

En el último capítulo de su *Del sentimiento trágico de la vida* habla don Miguel de su ilusión más entrañable, la de que su filosofía sea «filosofía española», tal vez *la* filosofía española (86). Y si bien no ha sido nuestro propósito justificar o fundamentar semejante pretensión, quizás valiera la pena señalar aquí el profundo parentesco que existe entre el pensamiento ontológico de Unamuno y la «ontología vital» de que ha hablado Castro en su libro, *España en su historia*, y de la cual dice que es característica del mundo hispano-islámico-judaico» (87).

«Los cambiantes sentidos—escribe Castro—del libro del Arripreste o la insoluble ambigüedad del yelmo de Mambrino nada en común tienen con el problema de conocer la realidad de los objetos; son sencillamente los modos en que cada uno vive las realidades conexas con el proceso de su existencia. No se aspira a aislar lo objetivo, sino a mostrar el impacto del objeto en la vida del sujeto... En Cervantes, por ejemplo, el verbo parecer... no refiere a la distinción entre fenómenos y esencias racionalizadas, sino a algo como esto: «dado que soy así o estoy en tal situación, tal objeto se me aparece en tal forma». Una existencia sería el resultado de una indefinida serie de «pareceres». Se procede en la vida según parece que hace al caso, sin aislar nunca el «caso» de la vida. Lo cual es muy distinto de usar el «parecer» como medio para llegar al «ser» de la realidad del objeto o del sujeto objetivado, separándolo de las apariencias y usando el yo racional y despegado de sus circunstancias como un tajante escalpelo, como un órgano pensante» (88).

(86) *Del sentimiento trágico*, IV, pág. 712.

(87) CASTRO, pág. 434.

(88) *Ibid.*

En una nota aclaratoria agrega que «el parecer refiere a algo dado que se integra o puede integrarse en la estructura de un vivir consistente en acciones y posibilidades» (89); esto es, que una realidad cualquiera, por ejemplo, el «yelmo de Mambriño», «lo será o no lo será, según la unidad de vida en que se estructure» (90).

Lo dicho por Castro muy bien podría servirnos para delimitar y definir la actitud de Unamuno frente al problema del Ser. Don Miguel no hace otra cosa que afirmar que este «parecer» es el Ser: que *ser* es integrarse una realidad cualquiera en «la estructura de un vivir...» O, dicho de otro modo y en las propias palabras del insigne hispanista, lo que Unamuno quiere hacer ver es que la «realidad es siempre un aspecto de la experiencia de quien la está viviendo» (91). Es decir, que, según sea quien la vive, así será la realidad vivida, sea ésta un libro, un hombre o un mundo. Ser es ser vivido.

Pero el ser vivido es también un vivirse, o sea, el ser vivido uno por uno mismo. El ser vivido es, en este sentido, un conocerse, en el que éste, el conocerse, es a la vez un *serse*. Mi ser vivido es mi ser; según y como me vivo, así soy y seré. Es más aún: mi vivirme a mí mismo es el fundamento del ser vivido en que se integra el ser de toda otra realidad, incluso la del mundo en que vivo. Por tanto, según y como vivo el vivir—este vivir en que se integran las demás realidades que vivo—, *así serán éstas*. Mi vivirme yo a mí mismo es la ontología del Ser.

De donde se sigue que iluminar el Ser—nuestro ser—por medio de la palabra, por medio de la poesía, por medio del «logos» poético, espiritualizándolo y dejando que se haga «conciencia», es *serse* y *serse* más plenamente, esto es, *crear ser*:

El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos... que no existe sino para encarnar y sustentar el otro mundo, el mundo espiritual o imaginable, el que la imaginación nos crea. La conciencia tiende a ser más conciencia cada vez, a concientizarse, a tener conciencia plena de toda ella misma, de su contenido todo. En las profundidades de nuestro propio cuerpo,

(89) CASTRO, pág. 434.

(90) *Ibid.*

(91) CASTRO. «La palabra escrita y *El Quijote*», Cuadernos de *Insula*. I. Homenaje a Cervantes (Madrid, 1947), pág. 35.

en los animales, en las plantas, en las rocas, en todo lo vivo, en el Universo todo, hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por serse—pues serse es conocerse—... (92).

W. D. JOHNSON.

Texas College.
Kingsville (Texas).
(Estados Unidos).

(92) Unamuno ha formulado la misma idea al decir que «el sentirse se identifica con el «serse» (*Del sentimiento trágico*, IV, pág. 574). Ver, en la misma obra, la página 628 y nuestras notas núms. 57 y 64.