

UNAMUNO, FILOSOFO ESPAÑOL

En el primer centenario de su nacimiento

POR ANTONIO GÓMEZ MORIANA ¹

Bochum

La aplicación a Don Miguel de Unamuno de los títulos de «filósofo» y de «español» irritará a no pocas personas. Estoy seguro de ello. Y es que, cien años después de su nacimiento y veinticinco después de su muerte, Don Miguel de Unamuno sigue siendo un hombre problemático, como lo fue durante su vida. Es ya un tópico, un *lugar común*, el calificar la obra de Unamuno como «llena de contradicciones». Muchas más contradicciones que su obra encierra la crítica surgida en torno a ella. Con ello, en realidad, no han hecho los críticos otra cosa que cumplir el deseo que tantas veces repitiera Don Miguel a lo largo de sus escritos:

«Yo no me dejo encasillar como un producto farmacéutico, porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a la conciencia plena de sí mismo, soy una especie única».

Sin pretender «encasillar» a esa «especie única» que fue Don Miguel de Unamuno, le he atribuido los calificativos de «filósofo» y de «español» por ser, a mi modo de ver, los que mejor nos perfilan su figura.

Con ello pretendo, además, mostrar la gran fuente de donde brota la problemática y la obra de Don Miguel de Unamuno, que se estima a sí mismo como continuador de ella: los clásicos de las letras españolas.

¹ Texto de una conferencia pronunciada por el autor en el Instituto de España en Munich, en el acto conmemorativo del primer centenario del nacimiento de don Miguel de Unamuno.

Al señalar las raíces españolas del pensamiento de Unamuno y llamarlo «filósofo» salgo también al paso de cuantos han negado españolidad a su figura y carácter filosófico a su obra. No han sido pocos. He aquí un par de testimonios: En su artículo *Crisis religiosas de Unamuno joven*², dice el P. Iturriz, S. J.:

«Hemos alimentado y aplaudido en España a un auténtico protestante, en toda la gravedad herética de la palabra, y concretamente, un modernista, quizás el único que en España ha aparecido en público y resulta incomprensible que se proclame como «máximo español» a este hombre que traicionó la fe antigua católica de sus padres y prefirió guiarse por la luz de los luteranos para vivir siempre torturado e inquieto en incesante tormento vital».

Aranguren, que recoge estas palabras del P. Iturriz en su artículo *Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno*³, incorporado después a su libro *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, dice también de Unamuno que «se nos aparece no como un reformador cualquiera, sino como uno entre la media docena de los más grandes»⁴. Lo mismo había sido afirmado ya anteriormente por P. Mesnard y R. Ricard en «La vie intellectuelle»⁵. Contra el carácter filosófico de la obra de Unamuno afirma Ramón Sender:

«De todos los del grupo del 98, el menos filósofo, aunque parezca extraño, era Unamuno»⁶.

Bien opuestos a estos juicios son los del Profesor de la Universidad de Toulouse y Presidente de la «Société Toulousaine de Philosophie», Alain Guy:

«Malgré toute la magie de son style et tout le brio de ses poèmes ou de ses romans, c'est avant tout le philosophe, qui, en Miguel de Unamuno, provoque mon admiration».

«Philosophe de vocation et de profession, je suis venu à l'hispanisme à travers Don Miguel»⁷.

² «Razón y fe», 130, 1944, 107-111.

³ «Arbor», 11, 1948, 485-503.

⁴ Ibid.

⁵ *Aspects nouveaux d'Unamuno*, «La vie intellectuelle», 14, 1946, 112-139.

⁶ R. SENDER, *Ensayos críticos*, México, 1955.

⁷ A. GUY, *Miguel de Unamuno pèlerin de l'Absolu*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 1, 1948, pp. 76 y 95.

Unamuno se llama a sí mismo «español por los dieciséis costados» y «un producto de la tradición española, de la tradición viva, de la que se transmite en sentimientos e ideas que sueñan y no en textos que duermen»⁸. Y poco antes de estas afirmaciones manifestaba Unamuno su pretensión de que sus divagaciones filosóficas sobre el sentimiento trágico de la vida fuesen «el alma de mi pueblo tal como en la mía se refleja» y «filosofía española, tal vez *la filosofía española*»⁹.

Ahora bien, ¿existe una *filosofía española*?

No es ociosa esta pregunta. No son pocos los que, más allá de la figura de Don Miguel de Unamuno, han negado *toda* filosofía española, o la han reducido a un par de comentadores escolásticos o a Don José Ortega y Gasset y su escuela, a los introductores en España del pensamiento alemán. Ortega cumple en excelente prosa castellana el intento frustrado de Sanz de Río, el introductor en España del krausismo, como Antonio Machado vierte en excelente poesía castellana el pensamiento francés de la escuela bergsoniana. Pero esto no es filosofía española.

Para estos críticos no sólo no ha sido filósofo Don Miguel de Unamuno. Tampoco lo fue Séneca, ni Jorge Manrique, ni Fray Luis de León, ni Vives, ni Gracián, ni Quevedo, ni Calderón, ni Cervantes, ni Huarte de San Juan, ni Tirso de Molina, ni Teresa de Ávila, ni Juan de la Cruz, ni el P. Vitoria, ni el P. Suárez... Ni, entre nuestros pintores, Valdés Leal o Goya.

La cuestión de la filosofía española entraña dos preguntas diversas:

1.^a Si existe un modo propio *español* de *ver el mundo* (*Weltanschauung*, como dicen los alemanes, «sensación», *Gefühl*, del Universo, como decimos los españoles).

2.^a Si este modo propio español de sentir el mundo tiene valor o no, si aporta algo a la cultura universal o no.

Yo quiero prescindir aquí de la segunda cuestión, de si el pensamiento español aporta o no un valor a la cultura universal. Me limito a constatar su presencia, su existencia y peculiaridad propia, para poner de manifiesto su influencia en Unamuno, para hacer ver que él es continuador en nuestros días de ese patrimonio de filosofía que llamamos aquí «española».

La filosofía española

En su *Handbuch zu den Vorlesungen über Logik* distingue Kant dos conceptos de Filosofía:

⁸ *Del sentimiento trágico*, ensayo final, O. C., IV, 713.

⁹ O. C., IV, 712.

- a) *nach dem Schulbegriff.*
- b) *nach dem Weltbegriff (in sensu cosmico).*

Según Kant esta filosofía, concebida en sentido lato, general, universal, cósmico como él la llama, se plantea cuatro preguntas, a las que responden cuatro partes en que se divide la filosofía :

- 1) *Was kann ich wissen?* (¿qué puedo yo saber?).
- 2) *Was soll ich tun?* (¿qué debo yo saber?).
- 3) *Was darf ich hoffen?* (¿qué me es lícito esperar?).
- 4) *Was ist der Mensch?* (¿qué es el hombre?).

A la primera pregunta responde la Metafísica; a la segunda, la Moral; a la tercera, la Religión; a la cuarta, la Antropología.

Las tres primeras preguntas ya habían sido formuladas por Kant en su *Kritik der reinen Vernunft* (Abschnitt "Von dem Ideal des höchsten Guts"). La cuarta es nueva aquí. Pero ya Kant hace saber seguidamente que «im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen». Es por tanto la Filosofía una respuesta a las tres preguntas que tiene planteadas el hombre en su existencia :

- 1) Su ser y saber.
- 2) Su obrar.
- 3) Su esperar.

Si queremos responder ahora, dentro de este esquema diseñado por Kant, a la pregunta si existe una filosofía española, nos encontramos de seguida con un estilo español, con un talante vital frente al conocimiento, al obrar y al esperar humanos radicalmente distinto del que predomina en el resto de Europa, lo que hace de España esa *otra cosa distinta* que irrita a tantos y entusiasmo también a no pocos. Es precisamente su originalidad y dificultad de encajar en las categorías del hombre europeo lo que ha hecho que tantas veces se niegue el nombre de «filosofía» a este talante español y a su concepción del hombre. El mismo Unamuno escribe en su artículo *Hispanidad* :

«No anduvo tan descaminado el que dijo que el Cartesianoismo es la lengua francesa pensando el Universo, y el Hegelianismo la lengua alemana en análoga función. ¿Y la lengua castellana? ¿Es que no ha pensado —y al pensar, sentido— el Universo?

No hace mucho leí una historia de la Filosofía de un alemán, y en ella —creo que por primera vez—, figuraban filósofos españoles. ¿Quiénes?

Loyola, Cervantes, Calderón por encima del P. Suárez, el granadino que escribió en latín.

Y si nuestros místicos no suelen figurar en las historias de la Filosofía es porque los historiadores no saben entenderlos inmediatamente

sin traducir a otra lengua su álgebra filosófica. Pero esto va pasando y va viniendo nuestra hora...

Y hay una filosofía catalana, costera oriental, la del isleño Raimundo Lulio y Auxias March; y hay una filosofía galaico-portuguesa, costera occidental, la de Bernardín Ribeiro y la de Antero de Quental. Filosofías hispánicas también».

Se podrá negar valor a estas concepciones castellanas de la existencia humana, pero su presencia es indiscutible.

Si, moviéndonos dentro del esquema kantiano, quisiéramos exponer ahora las diferencias individuantes de esta visión española del Universo, podríamos reducirlas a estos puntos:

1) Si a la pregunta por el conocimiento humano Europa ha respondido elevando la razón por encima de todas las demás facultades cognitivas y elaborando sistemas lógicos de pensamiento (pensemos en Tomás de Aquino, o en Descartes, o en Kant o Hegel); el español ha colocado eterno y, muchos años después de la Revolución francesa, sigue valorando en las profundidades de lo inaccesible a la razón, del misterio, por vías de intuición, de fe y de sueños.

2) Si en el orden del quehacer humano Europa ensalza las ciencias y el progreso técnico, y con ello las agrupaciones humanas que lo fomentan —unión o club, sindicato, partido—, dejando a la competencia las relaciones entre los individuos; el alma castellana se fue en busca de lo eterno y, muchos años después de la Revolución francesa, sigue valorando la familia, el gremio, el municipio, como comunidades humanas insustituibles para el desarrollo espiritual de la persona.

3) Si Europa ha hecho una religión de lo temporal y del progreso técnico, del *superhombre* que espera de sus esfuerzos el dominio de lo visible, el alma castellana, que había llamado NADA a lo temporal y TODO a lo eterno, puso sus ideales en la virtud y su esperanza en Dios.

Estas concepciones valorativas entrañan un talante ante las cosas. A la *joie de vivre*, responde el español, sea desde el estoicismo o desde el Cristianismo, con el *memento mori*. De aquí que las obras capitales de la literatura, del teatro e incluso de la pintura españolas sean una *meditatio mortis*. Así el tratado *De brevitae vitae* y las *Coplas* de Jorge Manrique, los *Ejercicios* de San Ignacio y la obra de Tirso de Molina, que crea su «Don Juan», como *burlador* sin miedo a la muerte («Muy largo me lo fiáis», responde cuando es amenazado con ella) para realzar con mayor dramatismo su fuerza incontestable.

La reducción de la razón y de la lógica es consecuencia necesaria de esta visión del hombre «frente a la muerte». No se rechaza su valor y se aceptan sus aportaciones en lo económico y en lo científico, pero se les niega la capacidad para dar una respuesta adecuada a «la cuestión única

del hombre» como llama Unamuno a la muerte. Paralela a la reducción de la razón se fortifica la fe y la esperanza puesta en Dios. Y de aquí surge la visión de la Humanidad no como una sociedad laborante, sino como una comunidad orante, trágicamente entregada a las fuerzas del *Destino* o de la *Providencia divina*, según el grado de religiosidad del autor de que se trate.

Esta visión del Universo no es meramente ética. Se fundamenta en una jerarquía de valores que mide lo temporal y visible en proporción con lo eterno e invisible, y al hombre, a cada sujeto concreto, individual, irrepetible, en esa dimensión eterna frente a lo absoluto, de donde nace el tan discutido individualismo español.

Unamuno, filósofo español

Vista siquiera muy por encima la perspectiva general y la problemática central de la «filosofía española», podemos plantearnos ya sin equívocos la pregunta: ¿Puede ser colocado don Miguel de Unamuno en la línea del pensamiento español? ¿Fue don Miguel Unamuno filósofo español?

Responder a esta pregunta no es fácil. Contra una respuesta espontánea y clara se alzan dos dificultades. Por una parte, las contradicciones que encierra la obra de Unamuno, que ofrece textos que entran netamente dentro de la línea que hemos dibujado como característica de la «filosofía española» junto a otros opuestos a ella.

Por otra parte, la heterodoxia unamuniana, que parece presentarse como negación del pensamiento católico español. Ambas dificultades deben ser analizadas detenidamente.

1) *Las contradicciones de Unamuno:*

No voy a recoger aquí una lista de contradicciones unamunianas, que sería interminable. Ciñéndome al tema «filosofía española» quiero, sin embargo, presentar una muestra. En *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*, dice Unamuno:

«Siempre creí que en España no ha habido verdadera filosofía; mas desde que leí los trabajos de Menéndez y Pelayo, enderezados a probarnos que había habido tal filosofía española, se me disiparon las últimas dudas y quedé completamente convencido de que hasta ahora el pueblo español se ha mostrado retuso a toda comprensión verdaderamente filosófica»¹⁰.

¹⁰ *Ensayos*, O. C., I, 647.

Por el contrario, dice Unamuno en *Del sentimiento trágico*:

«Abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las *Coplas* de Jorge Manrique, el *Romancero*, el *Quijote*, *La Vida es Sueño*, la *Subida al Monte Carmelo*, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida, *Weltanschauung und Lebensansicht*».

Estas contradicciones no son exclusivas de Unamuno. Vamos a verlas de seguida en todos sus contemporáneos. Se trata de una situación crítica por que España atraviesa en el momento en que ve perder América y va tomando conciencia de su aislamiento de Europa e inferioridad técnica y económica respecto a ella, lo que provoca dos actitudes igualmente viciosas por extremas, entre las que oscilan los escritores de la llamada «Generación del 98».

Una actitud extrema es la «mesiánica», que reafirma el valor de la actitud española y su heroísmo hasta la victimación. Frente a ella se levanta una valoración idolátrica de todo lo nuevo que, en nombre de una europeización de España, quiere rechazar todo el pensamiento tradicional como inservible, ineficaz, incluso como nocivo.

Veamos un texto de Donoso Cortés que pudiera representar la actitud «mesiánica»:

«Ha habido en la Tierra dos pueblos que han sido elegidos o predestinados: el pueblo judío y el pueblo español... El pueblo judío fue el representante, el solo representante en la antigüedad de esta idea religiosa, de la unidad, de la espiritualidad de Dios entre los pueblos idólatras y materialistas; el pueblo español ha sido el representante del catolicismo entre los pueblos protestantes. El pueblo judío derramó su sangre por la fe en Asia, y el pueblo español, en las regiones de Europa y el continente americano... Yo pido al pueblo español lo que hizo el pueblo judío: el pueblo judío ha conservado intacta su fe a pesar de la dispersión... Y yo pido al pueblo español conserve intacta su fe a pesar de las revoluciones»¹¹.

Radicalmente distinta es la actitud de Gumersindo de Azcárate:

¹¹ DONOSO CORTÉS, O. C., II, 26.

«Según que por ejemplo el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos»¹².

Dos valoraciones del pasado español, el afianzamiento contra Europa o la ruptura total para europeizarnos, es la dialéctica en que se desenvuelve la generación del 98 en continuo vaivén, en continuas contradicciones. Acerquémonos a algunos de sus representantes¹³:

A) Maeztu:

«El amor sin la fuerza no puede mover nada, y para medir bien la propia fuerza nos hará falta ver las cosas como son. La veracidad es deber inexcusable. Tomar los molinos de viento por gigantes no es meramente una alucinación, sino un pecado»¹⁴.

«No fuimos lo bastante poderosos para evitar que al Reino de Dios, con que soñábamos, sucediera el reino del hombre, que en Inglaterra proclamara Lord Bacon. Es posible que el sueño nuestro no fuera realizable, ni conveniente entonces; pero no debemos avergonzarnos de haberlo concebido»¹⁵.

B) Baroja:

«Yo he sido siempre un liberal radical, individualista y anarquista. Todo lo que tiene el anarquismo de destrucción del pasado me sugiestiona... todo lo que sea pulverizar la sociedad pasada me produce una gran alegría»¹⁶.

«Será incompleta nuestra cultura, pero negar su concurso a la Civilización universal me parece absurdo»¹⁷.

«Yo quisiera que España fuera muy moderna, persistiendo en su línea antigua; yo quisiera que fuera un foco de cultura amplio, extenso, un país que reuniera el estoicismo de Séneca y la serenidad de Velázquez, la presencia del Cid y el brío de Loyola»¹⁸.

¹² G. DE AZCÁRATE, *El self-government y la monarquía doctrinaria*, p. 114.

¹³ Tomo estos textos de la obra de Rafael CALVO SERER, *España sin problema*, publicada en la Biblioteca del Pensamiento Actual de las Ediciones Rialp de Madrid.

¹⁴ *Don Quijote, Don Juan, La Celestina*, p. 77.

¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹⁶ *Juventud, Egoatría*, p. 289.

¹⁷ *Divagaciones sobre la cultura*, p. 118.

¹⁸ *Ibid.*

C) Azorín :

«Uno de los remedios a nuestros males del presente es el olvido del pasado»¹⁹.

En *Tres españoles en España* señala Azorín como gran obra de renovación la del krausismo español, movimiento que compara a los clásicos castellanos y su espíritu en *Lecturas Españolas*.

«España es una nación profundamente cristiana. El Cristianismo pone como pináculo de la vida la virtud... El Cristianismo está en consonancia con lo más íntimo y profundo de España. El Renacimiento, que es primacía de la inteligencia, no podía profundizar en tierra española. A la especulación intelectual de otros pueblos oponíamos la voluntad que acaba en virtud. Los ideales eran en absoluto antagónicos... ¿Podrá nadie afirmar que el ideal de la inteligencia es superior al ideal de la virtud?... No ha existido una decadencia de España... La experiencia de América debe ser decisiva... Un mundo acaba de ser descubierto, veinte naciones creadas... Nuestro ideal era tan elevado y legítimo como el ideal de los demás países europeos. Es falso que Descartes sea superior a Santa Teresa, y Kant a San Juan de la Cruz»²⁰.

No es, pues, único el caso de D. Miguel y sus contradicciones. ¿No será más bien la época en que le tocó vivir la contradictoria?

Pero las contradicciones unamunianas presentan una agudeza especial debido a su método paradójico de hablar y filosofar y debido también al recorrido de su ideología, que, siguiendo a Benítez, Clavería, Zubizarreta y otros investigadores de sus crisis ideológicas, puede ser dividida en tres etapas o épocas :

- a) Educación religiosa de su niñez.
- b) Ruptura con ella durante sus estudios en Madrid, para entregarse al racionalismo armónico krausista y a una política socialista, según nos ha dejado sistematizado en su obra inacabada *Filosofía lógica*.
- c) Tras una crisis que interrumpe esta obra, dejándola inacabada, ruptura con el racionalismo armónico y socialismo, para darse a la búsqueda de lo absoluto, a la lectura de San Pablo, San Agustín, los místicos españoles y los exégetas protestantes, sobre todo alemanes. Des-

¹⁹ *Un discurso de La Cierva*, O. C., II, 757.

²⁰ *Una hora de España*, O. C., IV, 551 ss.

cubiertos Pascal y Kierkegaard como sentidores *hermanos*, se complace en citarlos y comentarlos.

Esta *época de madurez*, en que Unamuno escribe sus obras fundamentales de filosofía, es la que tenemos que analizar ahora, siquiera rápidamente, para ver la «heterodoxia» unamuniana y el carácter español de su obra filosófica.

2. *La heterodoxia de Unamuno.*

Que Unamuno se plantea como problemas filosóficos los mismos temas que hemos visto planteados en los clásicos castellanos, es cosa evidente a quien siquiera someramente conozca la obra de D. Miguel. Basta abrir cualquiera de sus ensayos para captar ese «tema único», como lo llama Julián Marías. Pero Unamuno no es un mero expositor o comentarador de esa filosofía. El ha aportado algo nuevo. Esta aportación de Unamuno es ante todo su modernidad. El ha planteado las cuestiones fundamentales de los clásicos españoles con las categorías, el lenguaje y con la perspectiva de la problemática existencia del hombre moderno. De aquí el valor de actualidad que encierra su obra. Pero de aquí también el problema de su heterodoxia.

Si Jorge Manrique y Calderón, Ignacio de Loyola y Tirso de Molina, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz se han planteado el problema de la conquista de lo eterno, del modo de llegar a conocer el absoluto y unirse con él, desde una fe segura, firme sobre la Iglesia y los Sacramentos, Unamuno se lo ha planteado desde el nihilismo del hombre actual, que, vuelto de espaldas a lo eterno, se ha dado con todo su ser a la conquista de lo temporal, de lo visible.

La búsqueda es la misma, pero el grito de Unamuno es agónico, desesperado, angustioso, porque no parte de la posesión primera para profundizar más en la unión, sino de la ausencia para entregarse a la búsqueda.

Esta búsqueda del Dios ausente entraña una doble cara: Por una parte, el deseo y necesidad de lo absoluto, como consecuencia del descontento con lo temporal. Por otra parte, la lejanía de lo ausente. Según que el crítico atienda a una o a la otra cara, nos resultará un Unamuno testigo de lo eterno o un Unamuno agnóstico. El crítico europeo que se ha acercado a Unamuno ha valorado en él, sobre todo, la primera cara. El español, la segunda.

Si el francés Legendre veía ya en 1918 en Unamuno «un apologeta de la vida de ultratumba»²¹, y el alemán Curtius califica a Unamuno en 1924 de

²¹ «La revista Quincenal», *El sentimiento religioso en la España de nuestros días*.

«El último gran defensor de la fe en la nación española, por medio de quien al fin de nuevo se vuelve a hablar en la Europa ilustrada, escéptica, superrefinada, de la eterna búsqueda del alma de cada hombre. Y esto en voz alta, con la fuerza de una pasión que no se avergüenza de la burla de los llamados hombres sanos y de la ciencia de las escuelas»²².

Si el belga Moeller, en su obra *Littérature du XX^e siècle et Cristianisme*²³, califica la búsqueda de Unamuno como «testimonio de la trascendencia de nuestro mundo puramente humano, *rein menschlich*», todavía en nuestros días se le sigue viendo en España, tanto en los sectores clericales como en muchos intelectuales, como «el heterodoxo», «el hereje». Veamos como muestra el testimonio de Julián Marías:

«A Unamuno le faltó la fe; no sólo la fe religiosa, *sensu stricto*, la fe en la verdad total de la religión cristiana, sino también la fe en la capacidad de la razón humana para llegar a entender... Esta es la razón del agónico agnosticismo que domina gran parte de la obra de Unamuno»²⁴.

Todas estas críticas, tanto las positivas como las negativas, laudatorias o condenatorias de la obra de Unamuno, tienen un denominador común. Todas parten de una visión excesivamente simple de la problemática central de su filosofía: el problema de la inmortalidad, que no es sino la superficie de un problema mucho más profundo e íntimo, como veremos seguidamente.

Ya el mismo Unamuno en su vida es consciente de la interpretación torcida y superficial que se va dando a sus ayes agónicos y nos dice: «No hablaba yo de problemas de ultra-tumba, sino de intra-hombre».

Y una lectura atenta de su obra central, *Del sentimiento trágico de la vida*, hace ver bien pronto que Unamuno, si bien parte de un encuentro del hombre con la nada, que se manifiesta sobre todo en la anticipación imaginativa de la muerte, que constituye entonces el *initium sapientiae*, el principio de la sabiduría, es para fundamentar en la caducidad de la vida terrena, temporal, del hombre una jerarquización de valores clásica en la historia del pensamiento español, y para sacar de esta jerarquización de valores la aspiración humana a lo absoluto y eterno, contra lo contingente y temporal. En su ensayo *Adentro*, en que comenta las palabras de San Agustín, «in interiore hominis habitat veritas», resume Unamuno esta su actitud filosófica con estas palabras:

²² *Einleitung zum trag. Lebensgefühl*, München, 1924.

²³ Turnai, 1954.

²⁴ *Miguel de Unamuno*, ed. col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, p. 145.

«De la conciencia que de la propia nada radical se tiene
es de donde se cobran nuevas fuerzas para aspirar a serlo
todo..»

Pocas líneas más adelante alienta Unamuno al imaginado interlocutor de este monodílogo a que «arranque como de principio de intención de su pobreza cardinal de espíritu, de su miseria, para aspirar a lo absoluto»²⁵.

El toque de la *nada* es, por tanto, para Unamuno la revelación del ser, el contacto con la propia relatividad, el deseo de unión a lo absoluto; la conciencia de la nada temporal es el comienzo de enraizamiento en lo eterno. Como en los *Ejercicios* de San Ignacio de Loyola o en el *Don Juan* de Tirso, la anticipación imaginativa de la muerte es el aldabonazo que sacude al hombre de su sueño temporal para revelarles lo eterno.

El conocimiento de sí propio y de su nada radical es la actitud previa que crea en la mística de Juan de la Cruz y de Teresa de Ávila un talante de renunciamento poético que lleva a la *noche oscura del alma*, «en que mucho ha de dar y negar de su propia individualidad» (*Subida al Monte Carmelo*). En Unamuno, esta noche oscura tiene un nombre propio: *la congoja*.

Muy frecuentemente se ha interpretado la «congoja» unamuniana en relación con la «angustia» de los románticos o de los existencialistas. Las citas de Leopardi y de Kierkegaard pudieran apoyar esta interpretación. Hay, sin embargo, diferencias radicales entre estos conceptos. Ambas concepciones de la existencia humana parten de un encuentro con la nada. De aquí surgen los sentimientos de duda, desesperación, el *mareo* o *vértigo* ante la falta de un suelo firme que pisar en la existencia. Pero la misma palabra «congoja», con el prefijo «con», habla de una compañía que excluye la cerrada soledad de románticos y existencialistas. Y el origen etimológico que señala Nebrija a esta palabra, del latín «angor» y «ansietas», nos habla de una fuerza de búsqueda que no puede confundirse con la resignación desesperada existencialista. Unamuno identifica en *Del sentimiento trágico de la vida* la *congoja* con la *con-scientia*, con un conocimiento comunitariamente compartido por los hombres que constituye su esencia y los aísla en una búsqueda de lo trascendente, como la sociedad industrial los separa en un mundo en que reinan el egoísmo y la competencia.

Tiene, pues, la congoja unamuniana dos momentos: un primer momento común con la «angustia» de los románticos y existencialistas, el encuentro con la nada que sume al hombre en la profundidad del tedio.

²⁵ O. C., III, 209.

Pero Unamuno no se queda aquí. En un segundo momento recoge Unamuno esta aportación de la filosofía moderna para desde ella y en su lenguaje hacer actual el mensaje de la mística española, mostrando la presencia en el hombre de una dimensión insaciable con el conocimiento que brinda la razón o con el progreso que brinda la técnica. Este elemento que Unamuno llama repetidas veces «lo divino en el hombre» es lo que no se resigna a la muerte, es el origen del hambre de inmortalidad y de plenitud, de Dios, que ha herido al hombre y le ha dejado «con gemido», según la expresión de Juan de la Cruz. Esta dialéctica *de Dios a Dios*, como titula Unamuno el octavo capítulo del *Sentimiento trágico de la vida*, no es otra que la expresada por los versos de San Juan de la Cruz, que Unamuno gusta tanto de citar:

«Que estando la voluntad
de divinidad tocada
no puede quedar pagada
sino con divinidad»²⁶.

La «nada» que ha encontrado Unamuno no es, pues, la *néant néantisant* de Sartre, la que produce la *Sorge* de Heidegger, sino un «vacío que busca ser llenado». Unamuno es consciente de este significado especial de la palabra española «nada», que, como señala en su *Agonía del Cristianismo*, era usada por Amiel en español en su *Journal intime*.

En la exposición de este momento positivo de su filosofía parte Unamuno del *conatus* de todas las cosas que describe Spinoza en la tercera parte de su *Ética*:

«Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur» (propositio 6).

«Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam» (propositio 7).

«Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum sed indefinitum involvit» (propositio 8).

Unamuno cita también la aspiración de la creación toda, que según San Pablo describe en su *Epístola a los Romanos*, gime en dolores de parto y en expectación de plenitud.

Esta *spectatio creaturae*, este *conatus*, *Drang*, de cada cosa corresponde también al hombre en cuanto cosa. Así lo expone Unamuno en el

²⁶ *Poesías*, 20, 5.

capítulo primero del *Sentimiento trágico*. Muy pronto, empero, en el mismo capítulo, comienza ya Unamuno a perfilar las notas especiales que caracterizan este conato en su concepción propia y lo distingue del de Spinoza.

En primer lugar, hace observar Unamuno que el hombre se constituye en *res*, cosa, en algo «concreto, real y substantivo» por la conciencia. El *suum esse perseverare* significa, por tanto, en el hombre el perseverar, el durar sin límite en la conciencia, en el yo individual constituido por ella, según describe Unamuno en este mismo capítulo, en la unidad y continuidad de sí mismo. Esta necesidad es tan íntima, que

«si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia»²⁷.

La primera característica que distingue al conato, según Unamuno, es, por tanto, su manifestación clara de la necesidad de inmortalidad personal en cada individuo, no sustituible por la perpetuidad de la especie humana, de la Humanidad, o la misma perpetuidad personal a través de la memoria duradera en los hijos o en las obras, en las aportaciones al todo (Marx), ni tampoco, naturalmente, por la duración cósmica en sus retornos, como la concibió Nietzsche. Es el yo concreto, individual de cada persona el que siente la necesidad y aspiración a perpetuarse. De aquí que las soluciones de Marx o Nietzsche, según Unamuno, no puedan contentar sino a quienes «padecen estupidez afectiva», los cuales pueden, por otra parte, ser «hombres de gran entendimiento».

Pero es más. Unamuno no se queda en este primer escaño en su análisis de la aspiración del hombre, que sería simplemente el instinto de conservación. Ya en 1909, en su ensayo *Materialismo popular*, había hecho notar Unamuno que

«La esencia del ser, más que el conato a persistir en el ser mismo, según enseña Spinoza, es el esfuerzo por ser más, por serlo todo: es el apetito de infinidad y de eternidad»²⁸.

Unamuno recoge tres años más tarde estas palabras en el capítulo V del *Sentimiento trágico*, con alguna aclaración de su sentido y relacionándolas con la «congoja»:

²⁷ O. C., IV, 471.

²⁸ O. C., III, 954.

«El dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno el que es, siendo además todo lo que no es y siéndolo para siempre. La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino además el empeño por universalizarse; es el hambre y sed de eternidad e infinitud. Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él... es una aspiración al Universo, a Dios»²⁹.

También en el capítulo VII repite Unamuno claramente que su hambre de ser no es una mera aspiración a la inmortalidad personal:

«Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no ser más que uno mismo, sin poder ser a la vez... todo lo demás, sin poder serlo todo»³⁰.

Y es que el *hambre de inmortalidad* que Unamuno describe ampliamente en el capítulo III del *Sentimiento trágico* no es otra cosa que un *apetito de Divinidad*. Este es el auténtico clamor agónico de Unamuno en su «congoja»:

«¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno!»³¹.

«El Universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame el aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles... De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera nada... ¡O todo o nada!»³².

Con las últimas palabras nos deja Unamuno sentado el principio metafísico en que se fundamenta ese su instinto de invasión y aclarado, al mismo tiempo, el sentido en él de la palabra «nada», cuyo contrario no es «ser», sino «todo», «plenitud». Pocas líneas después repite este principio de nuevo afirmando la base suprema de su ontología:

²⁹ O. C., IV, 626.

³⁰ O. C., IV, 492.

³¹ O. C., IV, 492.

³² O. C., IV, 491-492.

«Lo que no es eterno tampoco es real»³³.

Con ello ha quedado convertido el «conato» de la *Ética* de Spinoza en el «hambre de Dios» de los místicos castellanos, con todas las consecuencias éticas que se desprenden de esta realidad ontológica:

«¿Qué es ese arregosto de vivir, la *joie de vivre*, de que ahora nos hablan? El hambre de Dios, la sed de eternidad, de sobrevivir, nos ahogará siempre ese pobre goce de la vida que pasa y no queda»³⁴.

El miedo a la nada de los existencialistas pasa a ser el miedo a ser olvidado por Dios, única garantía del ser del hombre, contra la actitud de Sartre, que niega a Dios para reafirmar el hombre en su libertad. Así lo muestra Unamuno en aquella plegaria de su *Vida de D. Quijote y Sancho*:

«Señor, acuérdate de mí y que mi vida toda sea una vivificación de mi idea divina, y si la empañara, si la sepultara en mi carne, si la deshiciera en este mi yo caduco y terreno, entonces ¡ay de mí, Señor, porque me perdonarías olvidándome! Si aspiro a Ti, viviré en Ti; si de Ti me aparto, iré a dar en lo que no es tuyo, en lo único que fuera de Ti cabe: en la nada»³⁵.

Frente al talante desesperado existencial ha afirmado Unamuno una esperanza: la religación ontológica del ser en Dios. La «congoja» es una confesión de la dependencia del ser humano de Dios en su ser y en su actuar, ya que fuera de Dios sólo queda la nada. Esta confesión de su dependencia ontológica de Dios es el tema de la lírica de Unamuno, sobre todo de sus *Salmos*. Dice una estrofa de su *Rosario de sonetos líricos*, obra compuesta en 1912, el mismo año que *Del sentimiento trágico de la vida*:

Hay que vivir... Pon de tu parte
y la de Dios espera, que abomina
del que cede. Tu ensangrentada huella
por los mortales campos encamina
hacia el fulgor de tu eterna estrella;
hay que ganar la vida que no fina,
con razón, sin razón o contra ella.

³³ O. C., IV, 492.

³⁴ O. C., IV, 496.

³⁵ Ob. cit., pág. 279.

Unamuno es consciente de que se aparta de lo que él llama con ironía «corriente central del pensamiento europeo contemporáneo», como subraya en el capítulo final del *Sentimiento trágico*:

«Muy otra es, bien sé, la posición de nuestros progresistas, la de la *corriente central del pensamiento europeo contemporáneo*; pero no puedo hacerme a la idea de que estos sujetos no cierran voluntariamente los ojos al gran problema y viven, en el fondo de una mentira, tratando de ahogar el *sentimiento trágico de la vida*»³⁶.

Como se ve, este «sentimiento trágico» es «trágico» en el sentido originario de la palabra griega «tragedia», que en la obra de Unamuno se presta a la paradoja, por contraste con el sentido tan distinto que hoy damos a esta palabra. Unamuno gustaba de emplear estos juegos filológicos, como muestra el título de su «*Agonía*» del *Cristianismo*, su empleo de la palabra «idiota» y tantos otros términos, en que busca el choque del sentido originario con el actual.

En realidad, lo trágico aquí es fuente de vida y principio de esperanza. El hombre se encuentra mediante la congoja existencial, al tomar conciencia de sí mismo y de ese elemento divino que hay en su interior, ligado, enrolado en unas fuerzas superiores a su ser, que le traen y le llevan y le empujan, como Edipo o Antígona, como cada creación de la tragedia griega. Pero, lejos de ser este sentirse «ligado» causa de desesperación, es para Unamuno el principio de su «religión», al descubrir que este impulso y este conato es lo divino en el hombre, Dios mismo que en él obra y se le revela en su intra-historia.

Unamuno critica la teoría de la evolución de Darwin en *Del sentimiento trágico de la vida*, siguiendo a Schopenhauer, porque Darwin dejaba fuera de cuenta en su teoría «el íntimo resorte, el motivo esencial de la evolución», y se pregunta:

«¿Cuál es, en efecto, la fuerza oculta, el último agente del perpetuarse los organismos y pugnar por persistir y propagarse? La selección, la adaptación, la herencia, no son sino condiciones externas»³⁷.

Al responder a esta pregunta se desvía, sin embargo, Unamuno de Schopenhauer, por no convencerle su voluntarismo, para poner la fuente de todo impulso vital en Dios:

³⁶ O. C., IV, 565.

³⁷ O. C., IV, 579.

«A esta fuerza íntima, esencial, se la ha llamado voluntad, por suponer nosotros que sea en los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad... Pero esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo...»³⁸

Este es el descubrimiento de Dios en la intrahistoria humana, como Unamuno lo expone también en *Del sentimiento trágico*:

«Y si me preguntan cómo creo en Dios, es decir, cómo Dios se crea en mí mismo y se me revela, tendré acaso que hacer sonreír, reír o escandalizarse tal vez al que se lo diga. Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible, que me atrae y me lleva y me estruja; por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino... Una y otra vez durante mi vida heme visto en trance de suspensión sobre el abismo... y una y otra vez en tales únicos momentos he sentido el empuje de una fuerza consciente, soberana y amorosa. Y ábresele a uno luego la senda del Señor»³⁹.

Este análisis metafísico del hombre religado a Dios en su ser y en su obrar es para Unamuno principio de una ética, de una teoría política, incluso de una estética y de una lógica⁴⁰. Pero sobre todo es el origen de la valoración unamuniana del hombre concreto de carne y hueso, «del hermano, del verdadero hermano», con que comienza el *Sentimiento trágico*, contra la valoración del sustantivo abstracto «la Humanidad». Esta es la raíz, según Unamuno, de la diferencia existente entre «sociedad» y «comunidad». No existe más comunidad auténticamente humana que la de la con-scientia, que es com-pasión y con-sentimiento de la propia nada subjetiva y búsqueda conjunta de lo eterno en súplica de comunidad orante al Padre Dios. Toda comunidad que no se base en esta dimensión del hombre es para Unamuno una «masa informe, y cada uno de los que la componen, no más que un pedazo de tropel humano»⁴¹.

De aquí se deriva también la comprensión unamuniana del Progreso, que sólo se comprende, según él, «en cuanto, libertando de su riqueza al rico, al pobre de su pobreza y de la animalidad a todos, nos per-

³⁸ Ibid.

³⁹ O. C., IV, 615-616.

⁴⁰ O. C., IV, 561.

⁴¹ *Soledad*, O. C., III, 606.

mite levantar la frente al cielo y aliviándonos de las necesidades temporales, nos descubre las eternas»⁴².

Unamuno protesta en este ensayo, escrito en 1898, contra los programas de «regeneración de España» que circulan en nuestros medios políticos e intelectuales a raíz del desastre de Cuba. Dice Unamuno literalmente :

«El destino individual del hombre, por importar a todos y cada uno de ellos, es lo más humano que existe. Y al hablarse aquí de regeneración casi todos olvidan eso, y aun muchos afirman que para regenerarnos tenemos que olvidarlo. ¡Basta de rezar, a trabajar todo el mundo! ¡Como si la oración no fuese tan trabajo como es el trabajo oración! La conquista de la paz no es nada para esos aportadores del nuevo paganismo que quiere aplastar bajo la *ciudad* al hombre, al sencillo, al *idiota*, al manso, al pacífico, al pobre de espíritu»⁴³

Deduciendo consecuencias políticas de su concepción del hombre, llega a pedir Unamuno a los gobernantes de los pueblos que no olviden, junto a la preocupación por el alma y el cuerpo, la dimensión «divina» del hombre :

«Yo por mi parte jamás me entregaré de buen grado, y otorgándole mi confianza, a conductor alguno de pueblos que no esté penetrado y convencido de que al conducir a un pueblo, conduce a hombres, hombres de carne y hueso, hombres que nacen, sufren y, aunque no quieran morir, mueren; hombres que son fines en sí mismos, no sólo medios, hombres... en sí que buscan eso que llamamos la felicidad»⁴⁴.

Pocas líneas antes escribe Unamuno :

«Y el que pretendiendo dirigir a sus semejantes, dice y proclama que le tienen sin cuidado las cosas de tejas arriba, no merece dirigirlos. Sin que esto quiera decir, ¡claro está!, que haya que pedirle solución alguna determinada»⁴⁵.

En este sentido hay que interpretar toda la crítica, tan repetida a través de la obra toda de D. Miguel de Unamuno, contra un progreso que mira exclusivamente lo temporal, como bien claramente dice en su ensayo *La vida es sueño*:

⁴² *La vida es sueño*, O. C., III, 203.

⁴³ O. C., III, 202.

⁴⁴ O. C., IV, 473.

⁴⁵ *Ibid.*

«Maldito lo que se gana con un progreso que nos obliga a emborracharnos con el negocio, el trabajo y la ciencia, para no oír la voz de la sabiduría eterna que repite el *vanitas vanitatum*»⁴⁶.

Este es el pensamiento de Unamuno en su época de madurez, de vuelta de aquel primer entusiasmo juvenil por el racionalismo armónico krausista y por el socialismo político. Unamuno conoció sólo parcialmente Europa. El concepto de ella que deja ver en su obra es un concepto pobre importado por los que querían regenerar a España en nombre de unos tópicos progresistas que hacían pasar por «la corriente central del pensamiento europeo contemporáneo». Pero Unamuno sigue siendo actual, mientras nuestros europeizantes siguen con la misma idea del europeísmo como encarnación de un racionalismo que excluye toda trascendencia y que reduce al hombre a un mero factor demagógico. A ellos habrá que hacerles escuchar la voz de este hombre a quien motejaron con el nombre de «energúmeno», como encarnación en nuestro siglo del alma de Castilla, que se reflejó en la suya.

Al programa de Costa de «europeizar a España» respondió Unamuno con la inversión «españolizar a Europa». Y cuando los vientos europeos van soplando en la dirección de aquel tópico progresista, haciendo realidad la falsa imagen que Unamuno tuvo de Europa, entonces llegó a pensar, ante el avance arrollador de estas ideas, si no tendrá Unamuno también algo que decir al hombre europeo actual.

⁴⁶ O. C., III, 201.