

Año Académico 2009-2010

Programa de Doctorado Europeo

La sociedad plural

Tesis doctoral

Tutor: Prof. Dr. Aquilino Cayuela (Universidad CEU- Cardenal Herrera, Valencia)

LA TEODICEA TRÁGICA:
DIOS Y EL DESTINO DEL ALMA
EN MIGUEL DE UNAMUNO

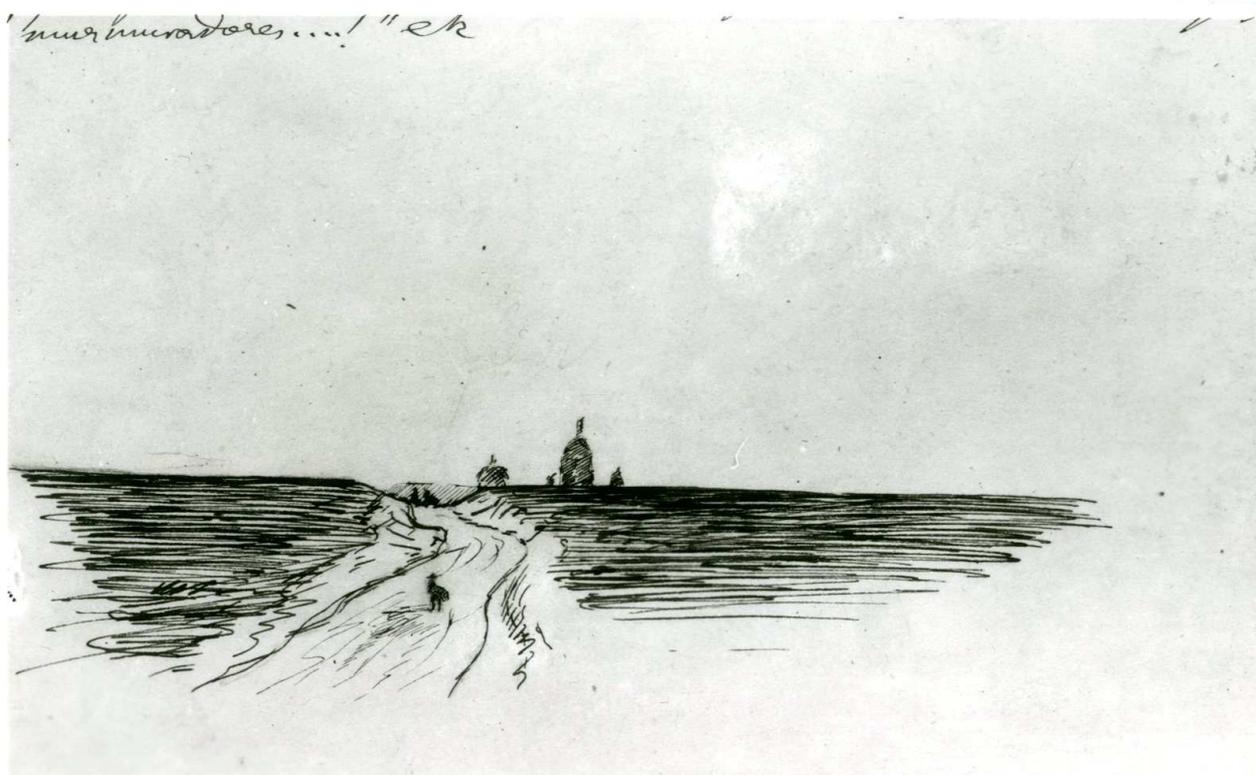


Doctorando: Jaime Vilarroig Martín

N. de expediente: 938 - 029603

DNI: 2046074j

*Beati esurientes et sitientes immortalitatem,
quoniam ipsi Deum invenient.*



ÍNDICE GENERAL

Índice general	4
Agradecimientos	15
Tabla de abreviaturas	16
Introducción	17
CAPÍTULO I: CUESTIONES PREVIAS	23
1.- La experiencia biográfica de Dios y el alma	23
1.1.- Consideraciones iniciales	23
1.2.- Primeros años y pérdida de la fe	24
1.3.- Los años de la crisis religiosa de 1897	27
1.4.- La experiencia del destierro y los últimos años	30
2.- Gestación y contenido de <i>Del sentimiento trágico de la vida</i>	33
2.1.- Antecedentes	33
2.2.- El <i>Tratado del Amor de Dios</i>	35
2.3.- La publicación de <i>Del sentimiento trágico de la vida</i>	37
2.4.- Ideas principales de <i>Del sentimiento trágico de la vida</i>	40
CAPÍTULO II: LA FRAGILIDAD EPISTEMOLÓGICA DEL HOMBRE	44
1.- De la filosofía en general	45
1.1.- Consideración inicial	45
1.2.- Filosofía y sentimiento	47
1.3.- Filosofía y propósito	49
1.4.- Características de la filosofía	50

1.5.- Consideraciones sobre la ciencia	53
2.- Racionalismo, cientificismo, positivismo	56
2.1.- Consideraciones iniciales	56
2.2.- La razón racionalista	57
2.3.- El racionalismo y el racionalista	59
2.4.- Límites de la razón	60
3.- Conocimiento e instintos	63
3.1.- Consideración inicial	63
3.2.- Conocimiento e interés	64
3.3.- Instinto de conservación	67
3.4.- Instinto de perpetuación	69
3.5.- Conocimiento, voluntad y consumición	72
4.- Razón y verdad	74
4.1.- Consideraciones iniciales	74
4.2.- La verdad	74
4.3.- Razones y verdad	78
4.4.- Pragmatismo y verdad	81
5.- Incertidumbre y duda	84
5.1.- Creyentes y ateos	84
5.2.- La feliz incertidumbre	86
5.3.- Incertidumbre y fe	88
5.4.- Incertidumbre y moral	90
5.5.- Dudas sobre el modo de vida de ultratumba	91
6.- La fe y la creencia	97
6.1.- Tres definiciones de la fe	97
6.2.- Fe y razón	98

6.3.- Las estrategias de pervivencia de la fe	101
6.4.- Fe y confianza	103
6.5.- La creencia	105
7.- Irreconciliación entre cabeza y corazón	107
7.1.- Tres diversas relaciones entre el pensamiento y la vida	107
7.2.- Lo racional y lo irracional	108
7.3.- La guerra y la contradicción	110
7.4.- Cabeza y corazón	112
8.- Conclusión: El hombre frente a las ideas	114
CAPÍTULO III: INFLUENCIAS REMOTAS SOBRE DIOS Y EL ALMA:	
MEDIOEVO Y RENACIMIENTO.	117
1.- Unamuno y San Agustín, africanos antiguos	118
1.1.- Presencia de San Agustín en la obra de Unamuno	118
1.2.- La existencia de Dios en San Agustín	122
1.3.- La inmortalidad del alma en San Agustín	124
2.- Dante y Pomponazzi. El renacimiento en Unamuno	127
2.1.- La Divina Comedia de Dante o el afán de la Gloria	127
2.2.- P. Pomponazzi y las disputas sobre la inmortalidad del alma	132
3.- Unamuno y la mística: Amor de Dios y ansia de inmortalidad	137
3.1.- El interés de Unamuno por los místicos y <i>En torno al Casticismo</i>	137
3.2.- Epistemología y mística	140
3.3.- Individualismo	143
3.4.- Agonismo y apetito de divinidad	146
3.5.- La confusión entre éxtasis y vértigo	148

CAPÍTULO IV.- INFLUENCIAS PRÓXIMAS SOBRE DIOS Y EL ALMA:

LA MODERNIDAD	151
1.- René Descartes y Miguel de Unamuno:	152
1.1.- Unamuno y Descartes	152
1.2.- La inmortalidad del alma según Descartes	156
1.3.- La existencia de Dios según Descartes	158
2.- Unamuno y Pascal: La necesidad de apostar	161
2.1.- Unamuno y Pascal	161
2.2.- Pascal, el Dios de los filósofos y la inmortalidad	164
3.- Miguel de Unamuno y Baruch de Spinoza	169
3.1.- Unamuno y Spinoza	169
3.2.- La ¿demostración? de la existencia de Dios según Spinoza	173
3.3.- La eternidad del alma según Spinoza	176
4.- Unamuno y Hume o cómo sobrevivir a la razón	178
4.1.- Unamuno y Hume el fenomenista	178
4.2.- La crítica humena a los dogmas de la religión natural	181
5.- El proyecto apologético de Berkeley y Unamuno	186
5.1.- Unamuno y la nueva apologética de Berkeley	186
6.- Lessing, Rousseau y Unamuno	190
6.1.- G. E. Lessing y Unamuno	190
6.2.- Rousseau y Unamuno	193
7.- Kant y Unamuno: El solterón de Königsberg y el padre de familia	198
7.1.- Dios y el alma en el sistema kantiano	198
7.2.- Unamuno y Kant	203
8.- Unamuno y Hegel: El hombre de carne y hueso Vs. el Espíritu Absoluto	211
8.1.- Unamuno y Hegel	211

8.2.- G. W. Hegel. La muerte, la inmortalidad y la existencia de Dios	216
---	-----

CAPÍTULO V: INFLUENCIAS INMEDIATAS SOBRE DIOS Y EL ALMA:

LA MODERNIDAD TARDÍA	220
1.- Influencias del protestantismo en Unamuno	221
1.1.- El protestantismo liberal de Unamuno	221
1.2.- Los autores	224
1.3.- La inmortalidad del alma	228
1.4.- La existencia de Dios	231
2.- Kierkegaard y Unamuno: Angustia y congoja	235
2.1.- Kierkegaard y Unamuno	235
2.2.- Kierkegaard, Dios y la inmortalidad del alma	239
3.- A. Schopenhauer y M. de Unamuno: La Voluntad contra el Individuo	244
3.1.- Schopenhauer y Unamuno	244
3.2.- Schopenhauer: la inmortalidad de la voluntad y la ilusión de Dios	249
4.- Unamuno y Nietzsche. El Quijote Vs. Zaratustra	253
4.1.- Unamuno y Nietzsche	253
4.2.- Nietzsche, el eterno retorno y la muerte de Dios	257
5.- Unamuno y el positivismo	261
5.1.- El positivismo de H. Spencer	261
5.2.- El materialismo de K. Vogt. L. Büchner y J. Moleschott	264
5.3.- B. Brunhes, E. Haeckel y la degradación de la energía	268
6.- Unamuno y el espiritualismo	271
6.1.- José de Maistre	271
6.2.- F. de Lammenais y el consentimiento universal	273
6.3.- F. Myers: ¿prueba experimental de la vida eterna?	276

7.- El pragmatismo de W. James y el pragmatismo de Unamuno 278

7.1.- W. James y Unamuno 278

7.2.- W. James y la utilidad de Dios 281

8.- Unamuno y la neoescolástica 285

8.1.- Jaime Balmes y Miguel de Unamuno 285

8.2.- Balmes, el anhelo de inmortalidad y la existencia de Dios 288

8.3.- Dios y el alma en Fray Zeferino González 290

CAPÍTULO VI: DIOS Y EL ALMA EN LA CRÍTICA JUVENIL DE UNAMUNO 294**1.- Los programas para cátedras de filosofía 295****2.- La muerte y Dios en los cuadernos de juventud 300**

2.1.- Muerte e inmortalidad 300

2.2.- Crítica a las pruebas de la existencia de Dios (argumento metafísico) 303

2.2.1- Exposición del argumento 304

2.2.2.- Crítica del argumento 306

a. Todos los seres que conocemos han empezado a existir 306*b. Todo ser supone una causa* 308*c. Existe una causa primera, que es Dios* 310*d. Es absurda una serie infinita de causas* 311*e. Aun admitida esta serie infinita de causas...* 313*f. Además habría dos series infinitas, una mayor que otra* 314*g. Una serie infinita de contingentes...* 316**3.- Carta a Juan Solís 317**

3.1.- Qué es conocer 318

3.2.- Quién es Dios 320

3.3.- ¿De dónde procede la idea de Dios? 321

3.4.- ¿Prueban algo las pruebas de Dios?	322
3.5.- Primera prueba: Dios como primer motor	323
3.6.- Segunda prueba: Dios como causa	324
3.7.- Tercera prueba: Lo posible y lo necesario (Dios como Ordenador)	326
3.8.- Resumen	326
3.9.- Toma de posición personal de Unamuno	327

CAPÍTULO VII:

EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE UNAMUNO ANTE LA CRÍTICA	331
1.- La novela como método de conocimiento (J. MARÍAS)	332
2.- La heterodoxia de Unamuno (J. B. MANYÀ)	335
3.- El problema del ateísmo en Unamuno (N. GONZÁLEZ CAMINERO)	337
4.- Unamuno, buscador de inmortalidad (E. MALVIDO)	339
5.- Las máscaras unamunianas de lo trágico (P. CEREZO)	343
6.- La religión como soteriología existencial (C. PARÍS)	348

CAPÍTULO VIII: *PARS DESTRUENS*

CRÍTICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA	351
1.- Génesis de las creencias	352
1.1.- Motivos psicológicos de la creencia en la inmortalidad	352
1.2.- Motivos históricos de la creencia en la inmortalidad	354
1.3.- Motivos sociológicos y psicológicos de la creencia en la divinidad	358
1.4.- Motivos históricos de la creencia en la divinidad	360
2.- Crítica a la racionalidad de la inmortalidad personal	364
2.1.- Soluciones y disoluciones	365
2.1.1.- La racionalidad de la inmortalidad	365

2.1.2.- Agnosticismo respecto de la inmortalidad	366
2.1.3.- La indiferencia respecto al problema fundamental	366
2.1.4.- La razón como negadora de la inmortalidad	367
2.1.5.- La postura de Unamuno	368
2.2.- Críticas a los argumentos sobre la inmortalidad del alma	369
2.2.1.- Crítica a la sustancialidad del alma	369
2.2.2.- Crítica a la simplicidad del alma	371
2.2.3.- Crítica al supuesto del alma como sujeto	373
2.2.4.- Crítica al alma como principio de vida	374
2.2.5.- Crítica al alma como acto del cuerpo	375
2.2.6.- Crítica al argumento de la parapsicología	376
2.3.- Dificultades racionales para aceptar la inmortalidad del alma	377
2.3.1.- El alma no sirve como hipótesis explicativa	377
2.3.2.- Los argumentos de tipo físico a favor de la mortalidad	378
2.3.3.- Problemas de concebibilidad de la vida perdurable	379
2.3.4.- Materialismo, monismo y racionalismo	380
2.3.5.- La idea pragmática de sustancia	381
2.3.6.- Conclusión provisional	383
3.- Crítica a la racionalidad de la existencia de Dios	384
3.1.- Preliminares	384
3.1.1.- La diversidad de posturas	384
3.1.2.- Qué es existir	384
3.2.- El Dios-hipótesis	385
3.3.- Lo que prueban las pruebas	388
3.4.- Por qué no valen las pruebas	391
3.4.1.- La vía de la contingencia	391

3.4.2.- Prueba del orden	392
3.4.3.- Argumento del consenso	394
3.5.- Objeciones al concepto de Dios	396
3.5.1.- Libertad de Dios y racionalidad del mundo	396
3.5.2.- Libertad humana y presciencia divina	397
4.- Por qué Unamuno no acepta la salida racional	399
4.1.- Porque distingue razón y verdad	400
4.2.- La inquisición exterior y la inquisición interior	401
4.3.- A mayor racionalidad, menor personalidad	402
4.4.- Razón última: la voluntad	403
CAPÍTULO IX: PARS CONSTRUENS. RECUPERACIÓN DE DIOS Y EL ALMA	405
1.- La pregunta fundamental del hombre	406
2.- Falsas salidas al problema fundamental	411
2.1.- El esteticismo	411
2.2.- La fama	412
2.3.- El altruismo	414
2.4.- El estoicismo y el hedonismo	416
2.5.- El silenciamiento	417
2.6.- El panteísmo y la absorción en el todo	417
2.7.- El primer principio de la termodinámica como solución científica	419
2.8.- La resignación	420
2.9.- El suicidio	421
3.- Buenas razones para concluir la inmortalidad del alma	423
3.1.- Prueba de la existencia del alma por el dolor	424
3.2.- Los enterramientos rituales	425

3.3.- El argumento del consenso	425
3.4.- Necesidad de la eternidad para que algo sea real	426
3.5.- Argumento <i>a simili</i> partiendo de la gratuidad de la existencia	427
3.6.- Argumento del origen del anhelo	427
3.7.- Argumento por la naturaleza del alma	428
3.8.- Argumento por la necesidad de sentido	428
3.9.- Argumento por la belleza y el amor	429
3.10.- Argumento <i>a simili</i> con la materia	430
3.11.- Argumento por el recuerdo de Dios	430
3.12.- Argumento por la analogía con la existencia de Dios	431
3.13.- Argumento basado en la existencia de Dios	431
3.14.- Argumento por el deseo de ser inmortales	432
3.15.- Argumento por la moral	433
3.16.- Conclusión: la voluntad de no morir	435
4.- Algunas características de la inmortalidad para Unamuno	436
5.- Buenas razones para concluir la existencia de Dios	439
5.1.- Prueba por la contingencia del mundo	440
5.2.- Prueba de las perfecciones a la perfección suma	441
5.3.- Prueba por la sed de felicidad	441
5.4.- Prueba por el consuelo	442
5.5.- Prueba de Dios por la providencia	443
5.6.- Prueba por la esperanza en la vida	444
5.7.- Prueba por el sentido del Universo	445
5.8.- Prueba por el odio de algunos	445
5.9.- Prueba por el dolor	446
5.10.- Prueba por la necesidad vital	447

5.11.- Prueba por la inmortalidad del alma	448
5.12.- Argumento <i>a simili</i> con la inmortalidad	449
5.13.- Prueba por la personalización del Universo	450
5.14.- Conclusión. La voluntad	451
CONCLUSIONES FINALES	453
APPENDICE: RIASSUNTO	461
BIBLIOGRAFÍA	498
1.- Bibliografías	499
2.- Bibliografía primara	499
3.- Bibliografía secundaria	502
3.1.- Monografías relacionadas con Unamuno	502
3.2.- Artículos y obras colectivas sobre Unamuno	508
3.3.- Obras sobre historia de la filosofía (Fuentes, monografías...)	513
3.4.- Otras obras citadas	524

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer la labor y el apoyo de todos aquellos que me han acompañado en la andadura de estos años, especialmente a Sandra que me ha hecho esposo, a Inés que me hará padre y a mis padres que me hicieron y hacen hijo. A mis amigos y cuantos han gustado o soportado mi pasión por el tema de investigación: Juanma, Basi, Carlos, Javi, Cristóbal, Lucía, Mari Carmen, Mónica... A mis alumnos del Centro de Superior de Estudios Teológicos *Mater Dei* y de la Univeresidad CEU Cardenal Herrera, pues conocimiento que no se derrama, es conocimiento muerto.

Agradezco la amistad y apoyo del profesorado del Instituto de Humanidades Ángel Ayala, de la Universidad CEU Cardenal Herrera, especialmente a Aquilino Cayuela, mi director, a Julián Vara por la oportunidad que me brindó, Noelia, Jose María, Enrique, Rafa, Juan Carlos, Isidro, Emilio y tantos otros cuyo ejemplo me estimuló a continuar. Igualmente impagables han sido los meses transcurridos en el Studium Generale Marcianum de Venecia, en la amistad y grata conversación de don Gabriel, el prof. G. Goisis, el prof. A. Peratoner, Amérigo (y los conciliábulos vespertinos), Luca, Stefano y Lupe, los hermanos Sandonà, Giorgio, Maria Laura, Emanuela, Elisa, Andrea, Gulio, Claudia, etc.

Debo agradecer igualmente las fecundas sesiones del *Seminario de filosofía española*, tenidas en la Universidad de Valencia, con el prof. Jesús Conill, el prof. Jesús Fernández, y todos los demás, a cuyas ideas y sugerencias se deben, seguramente, muchas buenas ideas de esta tesis. Mi trabajo tampoco hubirera sido posible sin la estancia en la Casa-museo Unamuno, en Salamanca, donde he aprendido la profesionalidad y buen hacer de Ana Chaguaceda y el personal, así como de los entusiastas unamunólogos y profesores que he conocido en la ciudad del Tormes: Curro, Jose David y tantos otros.

TABLA DE ABREVIATURAS

CMU	Casa Museo Miguel de Unamuno
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i>
OC-Castro	MIGUEL DE UNAMUNO, <i>Obras completas</i> (10 vols. Incompleta), (ed. R. Senabre) Biblioteca Castro Madrid 1995 y ss.
OC-Afrodisio Aguado	MIGUEL DE UNAMUNO, <i>Obras completas</i> (16 vols.), (ed. M. García Blanco), Afrodisio Aguado (Vergara), Madrid 1951-1959.
STV	MIGUEL DE UNAMUNO, <i>Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios</i> , (ed. N. Orringer) Tecnos, Madrid 2005.
<i>Op. cit.</i>	<i>Opus citati</i>
Vol.	Volumen

INTRODUCCIÓN

Nos proponemos en esta tesis indagar y sistematizar cuanto acerca de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma dejó dicho don Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*. Para ello, tras unas cuestiones introductorias, esbozaremos una teoría del conocimiento Unamuniana, trazaremos la constitución histórica de la teodicea y la psicología racional, de la mano de los protagonistas y teniendo a Unamuno como interlocutor, y por último veremos cómo el rector de Salamanca destruye la teodicea y psicología racional clásicas y cómo las reconstruye de nuevo.

Desde el punto de vista de los estudios unamunianos, el tema está justificado porque, a pesar de que existe una amplísima e inabarcable bibliografía secundaria acerca de Unamuno, no hemos visto que se desarrolle con suficiente amplitud la relación de Unamuno con los distintos filósofos que aparecen en *Del sentimiento trágico*¹, ni hemos visto tampoco una sistematización, que no sea mera repetición, de los argumentos de la teodicea que aparecen en el mismo libro. Desde el punto de vista de los estudios filosóficos, por otra parte, pensamos que las reflexiones de Unamuno son capaces de infundir nueva vitalidad a los estudios de psicología racional (hoy diríamos antropología filosófica) y teodicea (hoy diríamos filosofía de la religión).

En el marco del programa de doctorado sobre la sociedad plural, en el que se inserta esta tesis, el tema de investigación viene justificado por dos razones: En primer lugar, porque uno de los factores de diferenciación en las diversas culturas son las creencias religiosas, y una indagación filosófica sobre tales creencias redundaría en bien de todos porque clarifica y sitúa los conceptos en su justo sitio. En segundo lugar, puesto que la cuestión de la sociedad plural se ha planteado en sociedades occidentales, una investigación histórica de cómo se ha articulado filosóficamente el

¹ Existen numerosas monografías dedicadas a Unamuno y su relación con algún filósofo determinado, como iremos viendo en su momento, pero no una labor de conjunto.

tema de las creencias (en concreto en España) será de gran ayuda a la hora de enfrentarse con estos problemas.

El primer capítulo de esta tesis se compondrá de dos cuestiones previas. Por un lado trazaremos una breve biografía del autor procurando que se pongan de relieve los hitos de su evolución religiosa, partiendo del presupuesto unamuniano de que la filosofía, en primer lugar, es una reflexión sobre la propia vida. La segunda cuestión previa tratará de reconstruir la genealogía del libro que se va a analizar en profundidad, *Del sentimiento trágico de la vida*. Éste capítulo introductorio será el único que no incluya conclusiones provisionales. El resto de capítulos, irán acompañados de sus respectivas conclusiones reunidas sintéticamente.

El segundo capítulo de esta tesis se centrará en trazar lo que podría denominarse una “epistemología desde la vulnerabilidad”. Se trata de esbozar una teoría del conocimiento a partir de *Del sentimiento trágico de la vida*. Se han seleccionado una serie de tópicos representativos del pensamiento del autor en torno a los cuales girará la reflexión, como son la filosofía en general, el racionalismo, el mundo de los instintos, la razón y la verdad, la incertidumbre y la duda, la fe, y la lucha entre la razón y el sentimiento. Nuestra hipótesis es que la cognoscibilidad de la existencia de Dios o la inmortalidad del alma van profundamente ligadas a la epistemología en general. Estas, pues, serán las bases para las ulteriores indagaciones acerca de la cognoscibilidad de Dios o la inmortalidad del alma que se expondrán en los capítulos VIII y IX.

Los tres siguientes capítulos (tercero, cuarto y quinto) estarán dedicados a trazar la relación de Unamuno con disintos autores y corrientes filosóficas, tomando como hilo conductor los temas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Esto nos permite cumplir un objetivo y verificar una hipótesis: el objetivo es rastrear en la historia de la filosofía la constitución de las disciplinas conocidas como Teodica y Psicología racional, objeto de nuestro estudio; la hipótesis a verificar

parte de la sospecha de que Unamuno no siempre interpretó correctamente el pensamiento de estos autores e hizo un uso interesado de ellos. El criterio de selección de autores (puesto que es imposible tratarlos todos) se ha hecho en base a los autores citados por el mismo Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*. Así, en el tercer capítulo, abordaremos la religiosidad griega, el medioevo (San Agustín y Santo Tomás), y el Renacimiento (Dante y Pomponazzi). En el cuarto capítulo trataremos algunos autores modernos (Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Hume, Lessing, Rousseau, Kant y Hegel), mientras que en el quinto capítulo trataremos autores de la modernidad tardía (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Spencer, Vogt, Büchner, Moleschott, Brunhes, Haeckel, De Maistre, Lammenais, Myers, W. James, Balmes y el cardenal Zeferino).

En sexto capítulo profundizaremos en dos escritos prácticamente desconocidos por la crítica unamuniana (crítica que analizaremos brevemente en el séptimo capítulo) hasta los últimos años. Se trata de los cuadernillos de juventud (que esperan pronta edición, pero aún no están disponibles para el público) y de la *Carta a Juan Solís*. La hipótesis de la cual partimos es que Unamuno, en estos escritos juveniles, no quiso tanto comprobar la solidez racional de las pruebas clásicas de la existencia de Dios, cuanto intentar por todos los medios demostrar que no eran consistentes. Para ello se tuvo que servir de una epistemología de corte fenomenista.

El capítulo octavo lo reservaremos para sistematizar cuanto Unamuno destruye (*pars destruens*) acerca de la cognoscibilidad de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, poniendo orden a la crítica que Unamuno realiza en *Del sentimiento trágico de la vida*, con el fin de verificar la hipótesis según la cual Unamuno no revisó nunca a fondo las pruebas clásicas. Sin embargo, creemos que el pensador vasco puede hacer una valiosa aportación a los estudios de antropología filosófica y filosofía de la religión, y a ello dedicaremos el noveno capítulo, resaltando lo que pensamos son aciertos de Unamuno. El culmen de la tesis, pues, será este capítulo donde proponemos la “teodicea” de Miguel de Unamuno. Tras de lo cual, añadiremos unas conclusiones

generales y un amplio resumen de la tesis en italiano, para poder facilitar la tarea a los profesores de habla no castellana, y a fin de poder acceder al título de *Doctor Europeus*.

Existe un problema objetivo a la hora de citar las obras de Unamuno, puesto que no se han publicado hasta ahora unas obras completas que abarquen la entera totalidad de los escritos del rector de Salamanca. Por ello, y a efectos de simplificación, salvo que se diga lo contrario, se citarán las obras de Unamuno como sigue:

- **STV:** «*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*», Edición de Nelson Orringer, Tecnos, Madrid 2005. Es la primera edición crítica del libro, con una excelente introducción y notas muy completas. Lo tomaremos como texto canónico de referencia.
- **OC-Castro:** *Obras completas*, editadas por Ricardo Senabre, Biblioteca Castro / Turner, Madrid 1995 y ss. En proceso de publicación. Van editados 10 volúmenes de narrativa, poesía, teatro, recuerdos, paisajes y parte de los ensayos principales. Aunque en el último volumen, aparecido recientemente, se encuentra *Del sentimiento trágico de la vida*, lo citaremos por la versión crítica de N. Orringer.
- **OC-Afrodisio Aguado:** *Obras completas* (16 vols), editadas por M. García Blanco, Afrodisio Aguado, Madrid 1951-1959. Se trata de la segunda edición, publicada por Vergara (aunque los derechos de edición pertenecían a la casa Afrodisio Aguado). Al parecer estas obras completas sufrieron la censura en algún que otro punto concreto y dejaron fuera numerosos artículos políticamente incorrectos (nunca mejor dicho). De esta edición citaremos sólo las introducciones a «*Del sentimiento trágico de la vida*», y algunas obras que no han aparecido aún en la nueva edición que se está llevando a cabo. Hemos decidido poner en el nombre que citaremos la casa editorial y no el editor para no confundir esta edición de las obras completas con la siguiente, realizada por la editorial Escelicer, 1967-1971, por el mismo editor, M. García Blanco.

- Los escritos que quedaron fuera de la edición de las obras completas, se citarán por el libro o el artículo donde vienen recogidos, o en casos extremos por la localización del manuscrito en la Casa-museo.

CAPÍTULO I

CUESTIONES PREVIAS

Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica.

(Del sentimiento trágico de la vida)

1.- LA EXPERIENCIA BIOGRÁFICA DE DIOS Y EL ALMA

1.1.- Consideraciones iniciales

No se sabe bien hasta qué punto la vida de Unamuno influyó en sus escritos hasta que no se conocen a fondo ambos. Quien conoce los detalles de la vida íntima del pensador vasco descubre en cada página del autor un guiño, un recuerdo personal, elevado a teoría filosófica o a vivencia de uno de sus personajes “nivolescos”. Baste como botón de muestra la experiencia fundamental de la crisis de fe en marzo de 1897, y la continua referencia velada en sus escritos a este hecho. Sólo en sus cartas íntimas lo narra Unamuno abiertamente. Pero en sus novelas, en su poesía y en sus ensayos encontramos numerosas referencias a esta experiencia íntima en que oyó a su mujer llamarle “Hijo”². De ello hablaremos más adelante.

A esto hay que sumar la explícita teoría unamuniana según la cual la mayoría de las teorías de los filósofos no son sino justificaciones *a posteriori* de su conducta³. Por tanto, siguiendo la pauta hermenéutica apuntada por el mismo Unamuno, habrá que indagar en su biografía para poder establecer con precisión cómo una vida determinada produce una teoría determinada.

Sin embargo, no se puede decir que la vida de Unamuno haya condicionado unidireccionalmente su pensamiento. Lo lógico es pensar que a un pensamiento trágico corresponde una vida trágica, vacilante, sin punto de apoyo alguno. Pero en el pensador vasco hay varios hechos que nos hacen pensar que su pensamiento trágico no fue fruto de una vida turbulenta: Unamuno fue profesor de la misma universidad durante toda su vida, exceptuando los años de destierro; la

² La crisis fue descubierta al público por A. SÁNCHEZ BARBUDO, *La fe religiosa de Unamuno y su crisis de 1897*, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, XVIII (1950) 381-443. Cotéjense las novelas de *Abel Sánchez*, 709, y *La Tía Tula*, 823. Todas ellas en *OC-Castro*, Vol. I.

³ La idea aparece en numerosos textos. Por ejemplo: «Así como la doctrina que forja o abraza un hombre suele ser la teoría justificativa de su conducta, así la filosofía de un pueblo suele serlo de su modo de ser, reflejo del ideal que de sí mismo tiene». *OC-Afrodiseo Aguado*, Vol. III. 256.

Universidad de Salamanca era una pequeña universidad de provincia, en nada comparable a los tráfigos de la vida de la capital, que Unamuno tanto aborrecía.

Pero uno de los hechos más fundamentales de la vida de Unamuno, no resaltado suficientemente por sus biógrafos, es la íntima y sosegada vida familiar de la que disfrutó mientras vivió su mujer⁴. Si la vida religiosa, política y pública de Unamuno, como político, como escritor, como buscador, puede parecer inconsistente y vacilante, la vida de padre de familia y esposo parece ser el uno de los pocos puntos firmes de toda su dilatada carrera. Ello le daría pie para reflexionar sobre la paz que busca el corazón, a pesar de las luchas de la razón.

1.2.- Primeros años y pérdida de la fe

Unamuno nace en Bilbao 1864, de don Félix de Unamuno, indiano y comerciante, y doña Salomé de Jugo⁵. Antes de cumplir los seis años muere su padre, por lo que, siendo a una edad tan temprana, no guardará recuerdo apenas del que fue su progenitor⁶. De igual manera, su muerte no fue vivida como experiencia traumática. Esto contrastará con la primera muerte de la que tiene verdadera conciencia, al fallecer un compañero de escuela⁷.

⁴ Laín Entralgo nos recuerda este aspecto en la conferencia que dio en la fundación Juan March el 28 de Octubre de 1982 titulada *La persona de Unamuno: Vidas complementarias*, que puede encontrarse en el sitio <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.asp?id=1692> y en el prólogo al libro de E. SALCEDO, *Vida de don Miguel*, Anaya, Salamanca 1970. Allí hace referencia a las cinco vidas complementarias de don Miguel: el hombre agónico, el pensador poeta, el reformador de España y el hombre familiar y conviviente. Sobre la paz de su vida familiar da testimonio esta carta a su hija Salomé: «... Formé un hogar y la serena alegría de tu santa madre –mi providencia!- me ha preservado de no sé qué peligro». M. DE UNAMUNO, *Miguel de Unamuno y José María Quiroga Pla. Un epistolario y Diez hojas libres*, (editado por R. Martínez Nadal), Casariego, Madrid 2001, 29.

⁵ La biografía canónica de Unamuno sigue siendo la escrita tiempo ha por E. SALCEDO, *Vida de don Miguel*, Anaya, Salamanca 1970. En ella basamos esta breve reconstrucción de la vida del autor, completándola con algunos datos que aparecen en C. Y J. C. RABATÉ, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Taurus, Madrid 2009, más detallada y extensa.

⁶ «Apenas me acuerdo de él y no sé si la imagen que de su figura conservo no se debe a sus retratos que animaban las paredes de mi casa». *Recuerdos de niñez y mocedad*, en OC-Castro, Vol. VII, 397. Sería interesante contrastar la fe problemática de Unamuno con los estudios sobre psicología del ateísmo de P. VITZ, *Faith of the Fatherless: The Psychology of Atheism*, Spence, Dallas 1999. El estudio de este autor sobre algunos ateos famosos revela que en todos los casos (menos uno, en que el padre era ateo), la figura del padre estaba ausente o bien era imposible de idealizar (por ejemplo por abusos). La búsqueda unamuniana de Dios a lo largo de toda su vida quizá pueda interpretarse como una búsqueda del padre ausente, lo cual explicaría en gran medida la particularidad de la posición unamuniana.

⁷ Todos estos aspectos de su biografía están bien documentados en la obra de *Recuerdos de niñez y mocedad* antes citada.

En 1874 le toca vivir en carne propia la tercera guerra carlista (1872-1876), cuando las tropas rebeldes sitiaron Bilbao durante casi cuatro meses. La ciudad se vio sometida a un bombardeo constante, pero, lejos de lo que pueda suponerse, la experiencia no supuso ruptura ninguna en la vida íntima del niño Miguel, que jugaba entre los cascotes de las casas destruidas. De esta experiencia escribirá su primera novela, *Paz en la Guerra*⁸, donde pintará magistralmente la vida ordinaria de la Villa durante la contienda.

Acabada la enseñanza primaria comienza el Bachillerato en un instituto de la misma ciudad, en 1875, y se extenderá hasta el año 1880. Unamuno vive su fe de niño con el interés y devoción propios de su edad. A los 14 años es nombrado secretario de la Congregación de San Luis Gonzaga, dirigida por los padres Jesuitas. De una lectura del Evangelio cree oír la voz de Dios que le llama al sacerdocio y la impresión de aquel suceso debió de ser honda puesto que lo recordará durante toda su vida⁹.

Cursa la carrera y doctorado de Filosofía y Letras en Madrid, 1880 a 1885, concluyendo con una tesis sobre el problema del origen de la raza vasca. Al año de estar en Madrid deja de acudir a la Santa Misa. Según sus propias palabras fue una decisión que no le causa ninguna escisión interior, puesto que vino precedida por una labor de racionalización y pérdida progresiva de la fe¹⁰. Hasta tal

⁸ Publicada en 1895, en esta obra vertió gran parte de sus recuerdos personales. *OC-Castro*, Vol. I.

⁹ Véase la Carta a Pedro Jiménez Illundain del 25 de marzo de 1898, en M. DE UNAMUNO, *Epistolario inédito (1894-1914)*, Espasa-Calpe, Madrid 1991. Ch. Moeller le da cierta importancia al episodio. Véase «Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada» en CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y Cristianismo, IV, La Esperanza en Dios nuestro Padre*, Gredos, Madrid 1964, 57-178.

¹⁰ Puede verse el autorretrato que Unamuno hace de sí mismo en la figura de Pachico Zabalbide, de *Paz en la Guerra*: «La labor de racionalizar la fe íbale carcomiendo, despojándola de sus formas y reduciéndola a sustancia y jugo informe. Así al salir de misa en la mañana de un domingo (...) se preguntó qué significase ya en él tal acto y lo abandonó desde entonces, sin desgarramiento alguno sensible por le pronto, como la cosa más natural del mundo». *OC-Castro*, Vol I., 53. Según Ch. Moeller, este ateísmo teórico le acompañará toda su vida. Uno de los problemas de Unamuno, precisamente, sería el que no hizo crítica de la crítica. Una vez hubo visto en la juventud que a Dios no se iba por la razón, no se preocupó de replantear el tema en términos teóricos. CH. MOELLER, *Literatura moderna y cristianismo, Op. cit.* Sobre el mismo problema del ateísmo del joven Unamuno dice González de Cardedal que «los dogmas quedaron reducidos a simples fórmulas o expresiones conceptuales del mismo valor que una ecuación matemática; su referencia a la realidad, su carácter de indicadores del misterio más que de recipientes exhaustivos, el

punto que en opinión de algunos autores, no asiste al acto de investidura de doctor para evitar el juramento que había que hacer en defensa de la fe¹¹.

Para el profesor Rivera de Ventosa las causas internas de esta pérdida de fe son la soledad del joven estudiante en Madrid, la falta de amigos y sobre todo la falta de un guía espiritual, como lo tenía en Bilbao, el padre Lecanda. La causa interna de la pérdida de fe sería el ambiente intelectual de la universidad: el hegelianismo, el positivismo, el evolucionismo de Darwin y Spencer, el krausismo de moda y las lecturas de Kant¹².

La formación intelectual de Unamuno es tan vasta cuanto carente de método. No encontrando sistema filosófico en el que se sienta a gusto y toma de cada uno lo que le parece más adecuado a su forma de pensar. Durante los años de carrera y posteriormente se acerca al krausismo, del cual guardará siempre el gusto por cierta mística panteista. También será un ferviente positivista hasta su crisis de 1897. No sigue un positivismo de escuela, sino la orientación general positivista en relación a los problemas filosóficos y sociales. La pérdida de fe en el positivismo será inversamente proporcional al entusiasmo con que lo siguió durante sus años juveniles. En 1886 inició una *Filosofía lógica o Metafísica positivista* que nunca vio la luz¹³.

Tras sus años universitarios regresa a Bilbao y comienza su carrera de opositor, mientras da algunas clases ocasionales como profesor privado. Aquí se dio lo que algunos autores han llamado “crisis de retroceso”¹⁴, puesto que ante la presencia de la madre y la novia seguramente tendría que

hecho de que la adhesión del creyente no se para nunca en las fórmulas sino que va a través de ellas a la realidad, que no define sino que sitúan, sin intentar agotarla: todo esto quedó fuera del horizonte del joven filósofo». O. GONZÁLEZ, *Un reto a la teología española, don Miguel de Unamuno*, en *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca 1972, 495.

¹¹ C. Y J. C. RABATÉ, *Miguel de Unamuno. Biografía*, Op. cit., 67.

¹² E. RIVERA DE VENTOSA, *Unamuno y Dios*, Encuentro, Madrid 1985.

¹³ Hay numerosas referencias de este escrito, y los estudiosos de Unamuno aún esperan su publicación. Puede verse un extracto en *Una desconocida “Filosofía lógica” de Unamuno*, en A. ZUBIZARRETA, *Tras las Huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid 1960.

¹⁴ C. Y J. C. RABATÉ, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Taurus, Madrid 2009, 63.

esconder sus verdaderas opiniones sobre la religión y el catolicismo. Y confiesa algunas de las razones por las que se aparta del catolicismo de su época: «Trabaja en el campo católico, me han dicho (...) y yo no puedo trabajar en un campo cerrado en que la razón se ahoga, la personalidad desaparece y el mísero trabajador se reduce a repetir (...) fórmulas sin novedad ni vida. Un escritor católico no puede ser original y la originalidad es el comezón de mi espíritu»¹⁵.

Terriblemente le debieron marcar las numerosas oposiciones que no pudo superar: A la cátedra de psicología, lógica y ética del Instituto de Bilbao (1888), a la cátedra de lengua vasca creada por la Diputación de Vizcaya (1888). Prepara oposiciones para las cátedras de metafísica de Valladolid y Barcelona. Por fin gana la cátedra de griego de Salamanca en 1891, habiéndose casado poco antes con la que era su novia desde niña, Concepción Lizárraga, de la que tendrá nueve hijos.

1.3.- Los años de la crisis religiosa de 1897

Siendo profesor de Griego en Salamanca, Unamuno participa activamente en la vida pública de esta pequeña ciudad, tal y como lo había hecho en Bilbao¹⁶. De sus preocupaciones políticas dan fe su ingreso en el Partido Socialista fundado por Pablo Iglesias. Unamuno fue, como se recuerda a menudo, el primer catedrático español en afiliarse al partido socialista, aunque dejaría el partido en 1897¹⁷.

¹⁵ Citado en *Idem*, 105.

¹⁶ Para la relación de Unamuno con la política pueden consultarse los estudios clásicos de J. MARICHAL, *El intelectual y la política en España (1898-1936)*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid 1990; D. NÚÑEZ y P. RIBAS, (eds.) *Unamuno: política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1934)*, Fundación Banco Exterior, Madrid 1992; R. PÉREZ DE LA DEHESA, *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*, Ciencia Nueva, Madrid 1966. M. M. URRUTIA, *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997; E. DÍAZ, *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*, Tecnos, Madrid 1968; E. DÍAZ, *Unamuno: Pensamiento político*, Tecnos, Madrid 1970.

¹⁷ La crítica ha tardado muchos años en fijarse en los escritos socialistas de Unamuno. Además de la inoportunidad del tema, hubo que contar con la desventaja de que la práctica totalidad de tales escritos están firmados con pseudónimos. Para hacerse una idea de los artículos publicados por Unamuno en semanarios socialistas puede verse el capítulo «Escritos socialistas» de P. RIBAS, *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid 2002, y el capítulo de L. ROBLES, *La colaboración de Unamuno en «La lucha de clases» (Octubre 1894 – Abril 1897)*, en T. BERCHEM y H. LAITENGERBER (coord.), *El joven Unamuno en su época, Actas del Coloquio internacional. Wüzburg 1995*, Ed. Junta de Castilla y León, Salamanca 1997, 113-122.

En 1895 publica los ensayos de *En Torno al Casticismo*, a la vez que sigue colaborando con numerosas revistas nacionales. Combina este trabajo de escritor y de profesor de griego con el de traductor de algunas obras que le van encomendando¹⁸. El trabajo se le acumula y la fatiga comienza a hacerse notable. En 1896 nace su tercer hijo, Raimundo Jenaro, el cual padecerá una hidrocefalia hasta su temprana muerte. Este hecho revuelve el mundo espiritual del perplejo padre. La experiencia de este hijo enfermo que morirá pronto (en 1902) marcará profundamente a Unamuno, que guardará siempre en la cartera un dibujo a lápiz del niño.

En Marzo de 1897 se desata la crisis: En medio de la noche Unamuno se despierta con una opresión fuerte en el pecho, sintiéndose «*en las garras del ángel de la nada*». Despierta a la conciencia de la muerte y comienza a llorar. Su mujer le consuela abrazándole y llamándolo «*Hijo mío*». De este hecho han quedado numerosos testimonios, ya explícitos en cartas a amigos, ya implícitos a lo largo de sus novelas y poemas. «*Allá por febrero y marzo... vivía en pleno “egocentrismo”, como casi todo literato, y peregrinando a la vez por el desierto del intelectualismo. Pero allá a fines de marzo caí de repente y sin saber cómo ni por dónde en un estado de inquietud y angustia por el que había pasado hace ya años, estado que intenté describir en mi novela, páginas 59-60*¹⁹. *La obsesión de la muerte y más que la muerte del aniquilamiento de la conciencia me perseguía. Pasé noches horribles, de insomnios angustiosísimos y vino a añadirse a esto el tormento de darme a cavilar si sería todo ello principio de trastorno mental, debido acaso a lo excesivo de la intensidad de estudio y meditación a que me había entregado, un estallido de mi intelectualización aguda. Gracias a mi mujer pude calmarme algo. Empecé a ver con otros ojos mi propia casa y mis hijos y esa preocupación constante por el destino final propio me llevó a buscar alivio y calma donde pude hallarlo, en la vuelta a hábitos de mi niñez, en la resurrección de mi*

¹⁸ C. SERRANO, *Sobre Unamuno traductor*, en A. D. KOSOFF, R. H. KOSOFF, G. RIBBANS y J. AMOR VÁZQUEZ (coord.) *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 22-27 de agosto de 1983*, Vol 2, (1983) 581-590. Puede consultarse en versión digital en http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/08/aih_08_2_068.pdf

¹⁹ Se refiere a «*Paz en la guerra*».

alma de niño. Yo que he repetido tanto la blasfemia de que la verdad no se hizo para consolar al hombre, voy entrando en que el consuelo tiene que ser verdad, y después de haberlo hecho polvo todo con mi razón pura siento que la razón práctica se me despierta»²⁰.

La misma noche de la crisis se dirige al convento de San Esteban, en Salamanca, y se recluye durante tres días. Luego va a pasar la semana Santa con su antiguo director espiritual, el padre Lecanda, en Alcalá de Henares, a la vez que la noticia de su posible conversión comienza a correr como la pólvora entre los círculos de sus allegados²¹. El resultado de la crisis nos lo describe él mismo en una carta a Clarín: *«Después de una crisis en que lloró más de una vez y hubiera sido un infierno su vida a no tener mujer e hijos, creyó en realidad haber vuelto a la fe de su infancia, y aunque sin creer en realidad empezó a practicar, hundiéndose hasta en las devociones más rutinarias, para sugerirse su propia infancia. Fue una fiesta en su casa, vio gozar a su madre (que es el único freno que le contiene de escribir muchas cosas que piensa); su hermana recién salida del convento por dolencia, fue a vivir con él hasta que, repuesta, tornó a profesar ya. Pero se percató de que aquello era falso, y volvió a encontrarse desorientado, preso otra vez de la sed de gloria, del ansia de sobrevivir en la historia»²².*

²⁰ Carta a Rafael Altamira del 21 de Octubre de 1897, en M. DE UNAMUNO, *Epistolario inédito (1894-1914)*, Espasa Calpe, Madrid 1991, 51-54. Se ha escrito largamente sobre esta crisis. Para el prof. Rivera de Ventosa, en 1897 le viene a Unamuno la crisis por tres causas fundamentales. De estas tres causas, una lo sintió Unamuno dentro de sí: su orgullo ególatra y pagano; otra fuera de sí: su nada; la tercera, sobre sí: la gracia. Véase en E. RIVERA DE VENTOSA, *Op. cit.* Zubizarreta habla de la enfermedad de su hijo y de una neurosis cardiaca como desencadenantes de la crisis. Véase en A. ZUBIZARRETA, *Op. cit.*

²¹ C. Y J. C. RABATÉ, *Miguel de Unamuno. Biografía*, *Op. cit.*, 163-165.

²² Citado en *Idem*, 197. En carta a Federico Urales dice: *«Bajo aquel golpe interior volví o quise volver a mi antigua fe de niño. ¡Imposible! A lo que realmente he vuelto es a cierto cristianismo sentimental, algo vago, al cristianismo llamado protestantismo liberal»*. *Idem*, 224. Se ha escrito mucho sobre esta crisis y su significado en la vida espiritual y en el desarrollo filosófico de Unamuno. Por ejemplo, J. M. Pemán trató a Unamuno como un caso de gracia resistida (teniendo presente el suceso antes relatado de una posible vocación). F. RIVERA DE VENTOSA, *Op. cit.*, siguiendo la misma idea, piensa que la crisis de Unamuno se debe, posiblemente a una crisis causada por su rechazo a la vocación sacerdotal que aparentemente sintió de adolescente. Desde un punto de vista meramente filosófico y cultural, M. J. ABELLA, *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Miguel de Unamuno*, Verbo Divino, Madrid 1997, propone una nueva interpretación del hecho: la crisis de 1897 sería un caso de secularización imperfecta; es decir, un proceso de secularización y pérdida de los valores religiosos no perfectamente acabado y por tanto problemático. Por último, A. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid 1960, propone una tesis que ha sido seguida por la mayoría de comentaristas, según la cual Unamuno tras la crisis ni siguió en el ateísmo ni se hizo católico, sino que se incorporó al cristianismo, de un modo personal y heterodoxo.

En 1900 es nombrado rector de la Universidad de Salamanca, además de acumular la cátedra de Filología comparada (mientras el Obispo de Salamanca, el padre Cámara, intenta que sea destituido desde Madrid). No deja su actividad pública como polígrafo y conferenciante. En 1905 publica su *Vida de don Quijote y Sancho* y se inicia como poeta tardío. En 1911 empieza a publicar en entregas *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*²³, a la formación del cual dedicaremos un espacio aparte. Lo destituyen en 1914 por no querer ceder ante ciertos movimientos políticos. En sus escritos y conferencias no deja de aludir al problema religioso, intentado concienciar a sus conciudadanos del problema eterno, de la necesidad de afrontar las cuestiones religiosas con seriedad²⁴.

1.4.- La experiencia del destierro y los últimos años.

La actividad política de Unamuno se ha ido incrementando con el tiempo. Cada vez son más patentes sus diferencias con la monarquía, y más aún cuando el general Primo de Rivera encabeza el gobierno del Directorio Militar en 1923. La publicación en Argentina de una carta que no está destinada al público, que contiene expresiones agrias contra la monarquía y el rey, es la causa de que a inicios de 1924 se le destierre a Fuerteventura. Al poco tiempo el gobierno decide indultarlo, debido a la reacción a nivel europeo que ha tenido el destierro de Unamuno²⁵, pero el filósofo vasco ha tomado la decisión de marcharse a París y desde allí esperar la caída de la dictadura. Al año siguiente se traslada a Hendaya para estar más cerca de su País Vasco, no pudiendo soportar la vida de la capital parisiense.

²³ Este es el título original de la obra, aunque posteriormente se ha editado con su título más breve *Del sentimiento trágico de la vida*.

²⁴ «Yo, nada católico en el sentido ortodoxo, me siento profundamente católico en el sentido intra-popular». Citado en C. Y J. C. RABATÉ, *Miguel de Unamuno. Biografía*, 289. A Ortega y Gasset, por ejemplo, le recomienda: «Chapúcese en su cristianismo originario, español, por ilógico y caótico que sea, y lávese en él de toda filosofía saducea que tienda a borrar el único problema, ¡el único! ¡Memento mori!». *Idem*, 303. Se sorprende de que en España se le considere un protestante, mientras que en Inglaterra se le considere un católico a macha y martillo. *Idem*, 434.

²⁵ Filósofos de renombre protestan públicamente por el destierro de Unamuno, como Scheler, en M. SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, F. Cohen, 1925, 7

Personalmente pensamos que la experiencia del destierro no fue decisiva para acabar de conformar su “pensamiento trágico”, puesto que éste estaba plenamente consolidado desde la publicación de *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), obra en la que aparecen todos los temas fundamentales. Las experiencias dolorosas que tendrá durante estos años le confirmarán en su actitud, pero no serán causa de ella. Él mismo se hace objeto de literatura narrando sus vicisitudes en *Cómo se hace una novela*, publicada primeramente en francés en 1926.

En 1930 cae la dictadura y Unamuno vuelve del destierro, cuando ya comenzaba a desesperar de ello. En 1931 es elegido concejal de Salamanca, y luego alcalde honorario. Es uno de los encargados de proclamar el comienzo de la Segunda República. Además de reponérsele en el cargo de rector, se le nombra presidente del Consejo de la Instrucción Pública, e incluso se llega a barajar su nombre como candidato a la presidencia de la República. Pero este triunfo externo contrasta con la continuación de su drama íntimo. En este mismo año de 1931 publica la versión española de *La agonía del cristianismo* y su *San Manuel Bueno, Mártir*²⁶, donde la “tentación nadista”, la tendencia al nihilismo, se hacen más presentes.

A la vez que se va desengañando de la política, se le van muriendo seres queridos. Su hija Salomé fallece en 1933, y su hermana Susana, monja de la Compañía de María en Logroño, en 1934. Su mujer Concha le deja ese mismo año de 1934, dejándole profundamente afectado. Sin duda la muerte de su mujer, “mi costumbre”, como la llamó en algunos versos, fue la más trágica.

En ese mismo año 1934 se jubila, es nombrado rector vitalicio de la Universidad de Salamanca y se crea una cátedra con su nombre en dicha universidad. Alcanza la inmortalidad de la fama al ver su nombre reconocido mundialmente. Se le concede un doctorado Honoris Causa por la

²⁶ *La agonía del cristianismo* es una reelaboración, según el propio Unamuno, de los pensamientos expuestos en *Del sentimiento trágico de la vida*, pero de menor valor y relevancia. En esta obra su pensamiento se decide más claramente por la literatura en lugar de la filosofía. *San Manuel Bueno, Mártir* es uno de los “yos exfuturos” de Unamuno, es decir, un yo de Unamuno que pudo haber sido y no fue.

Universidad de Grenoble (1934) y otro por la Universidad de Oxford (1936). Además, su nombre es propuesto varias veces como candidato al premio Nobel de literatura.

Los últimos meses de su vida son una confirmación en carne propia de las veleidades de la política. Tras expresar su opinión repetidamente de que la República está torciendo su proyecto original, se adhiere al Alzamiento Nacional cuando éste se produce en el mes de Julio de 1936. El Gobierno Republicano le destituye de todos los cargos en Agosto de ese mismo año, y el novísimo Gobierno de los sublevados le restituye en sus funciones el 1 de Septiembre. Pero el 12 de Octubre, durante un acto conmemorativo del día de la Raza que se celebra en la Universidad de Salamanca, Unamuno se enfrenta con el general Millán Astray que con los gritos de «*Viva la muerte, muera la inteligencia*» colma la paciencia del anciano rector. Por haber expresado su crítica abierta contra el movimiento nacional y las represiones que se estaban llevando a cabo, es destituido nuevamente de todos sus cargos el 22 de Octubre. Se recluye en su casa y le sorprende la muerte el 31 de Diciembre a las cinco de la tarde.

Se le enterró según el rito católico, y en su lápida están esculpidas estas palabras, elegidas por su hija Felisa de entre los miles de versos que nos legaba:

«Méteme Padre eterno en tu pecho, misterioso hogar;

dormiré allí, pues vendo deshecho del duro bregar».

2.- GESTACIÓN Y CONTENIDO

DE DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA

2.1.- Antecedentes

El antecedente remoto de *Del sentimiento trágico de la vida* es la crisis de Marzo de 1897²⁷. Los frutos de aquella experiencia y los días posteriores, gastados en ejercicios espirituales en Alcalá, se condensan en el *Diario íntimo*. Este documento fue tardíamente publicado (1970), por lo que la investigación unamuniana estuvo privada durante muchos años de un testimonio imprescindible para conocer el alma del acongojado pensador. En el *Diario íntimo* encontramos numerosas ideas en torno a Dios, la fe, la muerte y la inmortalidad, que luego encontraremos desarrolladas en *Del sentimiento trágico de la vida*²⁸.

Tras la crisis Unamuno se sumerge en la lectura de escritos de teología y mística. Sus preferencias son la mística española y la teología protestante alemana²⁹. Aunque no olvida la teología liberal francesa y a algunos teólogos y predicadores ingleses. Esto hará que se acerque al

²⁷ Orringer propone como antecedente, más remoto aún, el escrito inédito de la *Filosofía Lógica*, de 1886, que Unamuno dejó inacabado por imposibilidad de conciliar la razón con la fe; pero la crítica prefiere poner el *Diario íntimo* como antecedente remoto. Véase la introducción de N. Orringer a STV, 27.

²⁸ Proyecta igualmente unas *Meditaciones evangélicas*, en las que actualiza algunos pasajes famosos del Evangelio, como *Jesús y la Samaritana*, *Nicodemo el Fariseo* y otros. Algunos de los pasajes de estas meditaciones, nunca publicadas pero sacadas recientemente a la luz por P. Tanganelli, pasarán íntegros a *Del sentimiento trágico de la vida*. Véase M. DE UNAMUNO, *Meditaciones Evangélicas* (Edición de Paolo Tanganelli), Diputación de Salamanca, Salamanca 2006.

²⁹ Sobre la relación de Unamuno con el protestantismo liberal puede consultarse N. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales*, Gredos, Madrid 1985, donde se defiende la tesis de que Unamuno forjó algo así como un ritschlianismo católico. M. Gelabert ha estudiado las raíces luteranas del pensamiento Unamuniano en M. GELABERT, *Raíces luteranas en Unamuno y su talante reformador*, Separata de *Anales de la Cátedra de Teología de la Universidad de Valencia*, 1, Valencia 1984. También puede consultarse un estudio sobre lo mismo, que se basa en los libros encontrados en la biblioteca personal de Unamuno en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Un reto a la teología española: don Miguel de Unamuno*, en *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca 1972, 489-515. Más adelante examinaremos a fondo el problema.

movimiento modernista³⁰ y que a menudo se le asimile a él, aunque Unamuno tiene características que lo hacen inasimilable a tal movimiento; por ejemplo, la negativa de Unamuno a todo intento de concordar razón y fe, ciencia y religión, tan en boga entre los modernistas, le hacen inconciliable con esta corriente.

Los *Tres ensayos*³¹, se resienten grandemente de estas ideas que asimila el autor por esos años. Unamuno mismo le confiesa a Enrique Rodó, en carta del 5 de Mayo de 1900 que «*La concepción de la fe en el tercero de mis Tres ensayos es, en el fondo, genuinamente luterana. Desde que leí la Dogmengeschichte de Harnack, se me abrieron vastos horizontes*»³². La *Vida de don Quijote y Sancho*, publicada en 1905, también es expresión del mundo intelectual unamuniano de la época.

En Carta a Clarín le habla de unos proyectados *Diálogos Filosóficos*³³. A Cándamo le dice que proyecta un libro dedicado *A la juventud hispana*, y que tratará, entre otros, sobre *Eróstrato o la Gloria*, la ciencia y la religión española³⁴. Al mismo le escribe poco después contándole que proyecta un libro sobre Ciencia y Religión, o bien Razón y Fe, y que en él «*asentaré la contradicción íntima e irreductible como principio fecundo de vida espiritual (...) Mi vida toda se mueve por un principio de íntima contradicción*»³⁵. A Jiménez Illundain le dice también que proyecta una serie de seis conferencias, y la última versará sobre el problema religioso, donde

³⁰ Puede verse un estudio del problema en el apartado dedicado a Unamuno en J. CÓZAR, *Modernismo teológico y modernismo literario; cinco ejemplos españoles*, BAC, Madrid 2002. Allí se divide a los críticos de Unamuno en dos bandos, según lo clasifiquen como perjudicial para la religión o favorable, dependiendo también si consideran el modernismo como perjudicial o favorable. En el primer grupo estarían los estudios de H. BENÍTEZ, *El drama religioso de Miguel de Unamuno*, Univ. Inst. de Publicaciones, Buenos Aires 1950; R. FLORES, *Unamuno, Notas sobre la vida y obra de un máximo español*, Hesperia, Madrid 1941; y A. ESCLASANS, *Miguel de Unamuno*, Losada, Buenos Aires 1947. En el segundo grupo estarían Q. PÉREZ, *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1946; J. ITURRIOZ, *Crisis religiosa de Unamuno joven*, Razón y fe, 130 (1944) 103-114, y N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno, trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Universidad de Comillas, Santander 1948.

³¹ Se trata de los ensayos *Adentro*, *La ideocracia* y *La fe*, publicados el año 1900.

³² *Introducción* de M. García Blanco a *OC-Afrodísio Aguado*, Vol. XVI, 7. Todas las cartas que siguen en este apartado y el siguiente 2.2. y 2.3. están sacadas de esta misma *Introducción*, como se indica oportunamente.

³³ Carta a Clarín el 3 de Abril de 1900, *Ibidem*.

³⁴ Carta a Candamo el 2 de Marzo de 1902, *Op. cit.*, 9.

³⁵ Carta a Candamo el 5 de Marzo de 1902, en *Ibidem*.

expondrá por primera vez todo su pensamiento a este respecto³⁶. En sus cartas de estos años se pueden rastrear numerosas de las ideas que cristalizarán luego en *Del sentimiento trágico de la vida*.

2.2.- El Tratado del Amor de Dios

El antecedente inmediato de *Del sentimiento trágico* es un escrito que Unamuno intituló *Tratado del amor de Dios*. Este escrito ha permanecido inédito hasta el 2005, año en el que se ha publicado junto con *Del sentimiento trágico de la vida*, consiguiéndose así la primera edición crítica de estas dos obras. El 9 de Mayo de 1905 Unamuno habla por primera vez a Jiménez Illundain del *Tratado del amor de Dios* que está escribiendo³⁷. El núcleo del mismo es que por pruebas racionales sólo se llega a la idea de Dios, pero no a Dios mismo, al que se llega por experiencia íntima y directa³⁸. A Eduardo Marquina, citando el *Tratado del amor de Dios* que está escribiendo, le explica que el amor brota del dolor, que el amor es compadecerse, y que sólo los que han sufrido juntos se aman de verdad, ideas todas estas que formarán parte luego de *Del sentimiento trágico de la vida*³⁹. Y en Diciembre del mismo año vuelve a hablarle a Jiménez Illundain de su *Tratado*, diciéndole «cada día me siento más cristiano, más creyente en la otra vida y menos positivista, o como usted quiera llamarlo»⁴⁰.

El *Tratado del amor de Dios* no es una obra urgida por los plazos de una publicación, como lo será luego *Del sentimiento trágico de la vida*. A Federico de Onís le confiesa que se refugia en el *Tratado del amor de Dios*, imaginándose cómo lo recibirá la crítica intelectualista⁴¹. En Carta a J. V. González le dice que comenzó a trabajar en el *Tratado* apenas terminado la *Vida de don Quijote* y

³⁶ Carta a Jiménez Illundain el 4 de Diciembre de 1901, *Op. cit.*, 10.

³⁷ Carta a Jiménez Illundain el 9 de Mayo de 1905, *Op. cit.*, 13.

³⁸ Aunque confiesa el mismo Unamuno que el *Tratado* va tomando «un tono sombrío» que le da miedo. Citado en C. Y J. C. RABATÉ, *Miguel de Unamuno. Biografía*, 262.

³⁹ Carta a Eduardo Marquina el 26 de Octubre de 1905, en *Introducción* de M. García Blanco a *OC-Afrodisio Aguado*, Vol. XVI, 14.

⁴⁰ Carta a Jiménez Illundain de Diciembre de 1905, *Op. cit.*, 15.

⁴¹ Carta a Federico de Onís el 15 de Febrero de 1906, *Op. cit.*, 16.

*Sancho*⁴², sin duda para reposar y sistematizar gran parte de las ideas aparecidas en su comentario al Quijote. Una carta a Francisco Giner nos muestra su estado de ánimo abatido, y nos deja entrever cómo la obra se gesta no tanto a partir de una intuición intelectual sino más bien a partir de una angustia vital⁴³. En carta a Joan Maragall copia un texto del *Tratado* en el que muestra cómo la inteligencia tiende a la muerte, puesto que lo vivo es inaprehensible⁴⁴. El carteo con Ortega muestra las lecturas de Unamuno sobre filosofía de la religión. En el ensayo *Mi religión* aparecen sintetizadas algunas de las ideas y pensamientos de Unamuno sobre el tema, aunque limitadas por la motivación ocasional del artículo⁴⁵. En 1908 aparece *Verdad y Vida*, como complemento a este artículo, en el que también aparecen ideas interesantes que luego desarrollará en *Del sentimiento trágico de la vida*.

Durante los años que siguen las preocupaciones de Unamuno girarán en torno a la religión, su filosofía y su historia⁴⁶. El 14 de Mayo de 1908 informa a Ortega de que está rehaciendo su *Tratado del amor de Dios*⁴⁷. Durante 1908 dice a Zorrilla de San Martín, a Nin y Frías y a José María Salaverria, que sigue trabajando en el *Tratado*⁴⁸. Y en 1909 lo mismo a A. Guzmán (18 de Marzo), y a Pedro Múgica le habla del «*Tratado del Amor de Dios, «donde voy dejando, hace ya tres años, todas mis inquietudes y tristezas»*⁴⁹. Incluso tenía ya quién tradujese el *Tratado* al

⁴² Carta a J. V. González de Enero de 1906, *Ibidem*.

⁴³ Carta a Francisco Giner el 20 de Septiembre de 1906, *Op. cit.*, 17.

⁴⁴ Carta a Joan Maragall el 18 de Noviembre de 1906, *Op. cit.*, 18.

⁴⁵ El ensayo apareció publicado en el Diario *La Nación*, Buenos Aires, el 9 de Diciembre de 1907, motivado por una carta dirigida a Unamuno en la que le preguntan cuál es la religión que profesa.

⁴⁶ Carta a Francisco Antón el 8 de Enero de 1907, *Op. cit.*, 19.

⁴⁷ Carta a Ortega y Gasset el 14 de Mayo de 1908, *Op. cit.*, 20. Para la edición del *Tratado del amor de Dios* Orringer se ha servido de dos series de manuscritos conservados en la Casa-museo de Unamuno en Salamanca. El primero, A, son 92 folios. En ellos aparecen unos números que remiten a otra serie de 14 folios, B. Seguramente esta mención al *Tratado* que Unamuno hace a Ortega en esta carta, según la cual en esta época estaba rehaciendo el *Tratado*, se refiere al segundo grupo de cuartillas de que habla Orringer, la serie B de folios. Se puede establecer una cronología de los dos manuscritos, que no ha intentado Orringer ni ningún crítico que nosotros sepamos. El 2 de Diciembre de 1906 le dice a Ortega si quiere que le envíe el tratado. El primer borrador estaba concluido, pues, el 2 de Diciembre de 1906. El 14 de Mayo de 1908 ya estaba escribiendo el segundo manuscrito. Entre la primera serie A de folios y la segunda B hubo un período de reposo del *Tratado del amor de Dios* de unos dos años.

⁴⁸ Carta a Zorrilla de San Martín el 5 de Julio de 1908, Carta a Nin y Frías el 30 de Julio de 1908 y Carta a José María Salaverria el 19 de Octubre de 1908, *Op. cit.*, 21.

⁴⁹ Carta a Pedro Múgica el 13 de Abril de 1909, *Ibidem*.

italiano, Gilberto Beccari⁵⁰. En Otoño de 1910 Unamuno compone gran parte de los sonetos de su futuro libro *Rosario de sonetos líricos*, antecedente poético de *Del sentimiento trágico de la vida*⁵¹.

2.3.- La publicación de *Del sentimiento trágico de la vida*

La petición de la revista *La España Moderna* a Unamuno de escribir una serie de ensayos truncará el proyecto de publicar el *Tratado del amor de Dios*, puesto que Unamuno utilizará casi todo el material que llevaba escrito para la serie de artículos que le pide la revista. Orringer ha estudiado y comparado a fondo los dos escritos⁵². Sintetizando las diferencias más formales en un cuadro podría quedar así:

<i>TRATADO DEL AMOR DE DIOS</i>	<i>DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA</i>
El problema central es el conocimiento de Dios	El problema es la inmortalidad del alma
Menor extensión (111 páginas)	Mayor extensión (422 páginas)
Menor riqueza de notas y citas	Mayor erudición y riqueza de notas
Revela gran parte de la intimidad del autor	Las expresiones en primera persona cambian a tercera
La fe como <i>pistis</i>	La fe con un elemento pístico y otro dogmático
Menor presencia de la historia de la teología y ausencia de la defensa de la Iglesia medieval	Mayor conocimiento de la historia de la Iglesia y defensa de la Inquisición

Orringer mantiene la tesis de que los dos hechos fundamentales que impidieron a Unamuno publicar su *Tratado del amor de Dios* en su versión original fueron la polémica con Ortega y las condenas del modernismo por parte de la Santa Sede. La polémica con Ortega (puede seguirse esta

⁵⁰ *Op. cit.*, 22.

⁵¹ Lo ha visto con acierto G. M. HAMMITT, *Poetic Antecedents of Unamuno's Philosophy*, *Hispania*, XLV (1962) 679-682.

⁵² Véase la edición de Orringer de STV, 17.

polémica en la correspondencia de ambos autores⁵³ y ha sido estudiada a fondo por diversos investigadores⁵⁴) obligó a Unamuno a limar expresiones y a sistematizar su pensamiento. En Julio de 1907 el Santo Oficio publica el decreto *Lamentabili*, y en septiembre del mismo año Pío X escribe *Pascendi Dominici Gregis*, ambos documentos expresamente escritos para atajar las corrientes de pensamiento modernista que estaban haciendo mella en la filosofía y la teología de numerosos cristianos. La condena al modernismo llevó a Unamuno a reconsiderar la teología liberal de que había bebido y a descubrir sus límites⁵⁵.

El 16 de Noviembre de 1911 en una carta escrita a Texeira de Pascoes, Unamuno nos informa de que ya ha enviado a la imprenta el primero de los ensayos que posteriormente compondrán el libro *Del sentimiento trágico de la vida*⁵⁶. La obra verá la luz progresivamente, en los diversos ensayos que la conforman, y que fueron publicados en *La España Moderna*. Estos son los ensayos que posteriormente pasarían a ser capítulos del libro:

I.- *El hombre de carne y hueso*. Aparecido sin título. Éste se añadió cuando se publicó todo conjuntamente. Publicado en Diciembre de 1911.

II.- *El punto de partida*. Aparecido también sin título. Publicado en Enero de 1912.

III.- *El hambre de inmortalidad*. Publicado en Febrero de 1912, pero terminado de escribir en Noviembre de 1911.

IV.- *La esencia del catolicismo*. Publicado en Marzo de 1912, aunque sabemos que fue acabado de redactar el 2 de Enero del mismo año. El título y contenido de este artículo lo tenía

⁵³ L. ROBLES, (ed.), *Epistolario completo, Ortega-Unamuno*, El Arquero, Madrid 1987.

⁵⁴ S. ALONSO, *Unamuno y Ortega y Gasset ante el hombre y la sociedad (Visto a través de un obrero)*, Gráficas Arabí, Madrid 1964; M. ÁLVAREZ, *Unamuno y Ortega: la búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003; P. GARAGORRI, *Unamuno y Ortega frente a frente*, en *Cuadernos hispanoamericanos*, 190 (1965); N. GONZÁLEZ, *Unamuno y Ortega*, Universidad Gregoriana, Madrid-Roma 1987; F. LA RUBIA, *Una encrucijada española, Ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005; S. RÁBADE, *La concepción del hombre en Unamuno y Ortega*, Asociación de Profesores Jubilados de Escuelas Universitarias, Madrid 1995.

⁵⁵ Véase la *Introducción* de Orringer a STV, 57-69.

⁵⁶ Carta a Texeira de Pascoes el 16 de Noviembre de 1911, en la *Introducción* a *Del sentimiento trágico de la vida* de Manuel García Blanco, en *Op. cit.* 24.

pensado de antemano Unamuno, puesto que una revista italiana le había pedido un artículo con tal título⁵⁷.

V.- *La disolución racional*. Publicado en el número de Abril.

VI.- *En el fondo del Abismo*. Publicado en Mayo de 1912.

VII.- *Amor, dolor, compasión y personalidad*. Publicado en Junio.

VIII.- *De Dios a Dios*. Publicado en Julio de 1912.

IX.- *Fe, esperanza y caridad*. Publicado en Agosto.

X.- *Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis*. Publicado en Septiembre.

XI.- *El problema práctico*. Publicado en Octubre

XII.- *Conclusión: Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea*. Terminado de redactar y publicado en Diciembre de 1912.

La obra tal como la conocemos fue, pues, escrita en poco tiempo, con la premura que imponen las fechas de publicación pactadas de antemano (al comienzo de la publicación Unamuno ni siquiera sabía si constaría de diez ensayos o doce, como dice en carta a algunos amigos). Sin embargo, las ideas que compone el libro venían siendo maduradas desde hacía tiempo⁵⁸. Gracias a la carta enviada a Chevalier el 3 de Enero de 1912 sabemos que Unamuno concebía *Del sentimiento trágico de la vida* como la misma obra que el *Tratado del amor de Dios*, obra de filosofía religiosa⁵⁹.

⁵⁷ La noticia de que Unamuno estaba preparando un artículo del mismo título para la revista italiana *Il Rinascimento*, de Milán, puede verse en el apartado *Protestantismo liberal y catolicismo* de P. RIBAS, *Op. cit.* Hasta donde hemos podido averiguar, el artículo no llegó a publicarse, pero sin duda el hilo de las ideas serían las mismas. En concreto, el poner la diferencia en que mientras el protestantismo pone el acento en la vertiente ética de la religión, el catolicismo lo pone en la vertiente escatológica. Esta visión del protestantismo es propia del protestantismo liberal y no del protestantismo de Lutero. Véase, por ejemplo, M. GELABERT, *Raíces luteranas en Unamuno y su talante reformador*, Separata de *Anales de la Cátedra de Teología de la Universidad de Valencia*, 1, Valencia 1984.

⁵⁸ «*Mi Sentimiento trágico lo he venido pensando más de diez años, pero zurré las notas tomadas en ese tiempo y redacté el libro según enviaba las cuartillas a La España Moderna. He sido siempre un improvisador*». Carta a Francisco de Cossío el 24 de Octubre d 1914, *Introducción* de M. García Blanco, *Op. cit.*, 40.

⁵⁹ Carta a Chevalier el 3 de Enero de 1912, *Op. cit.*, 24. Conviene fijarse en que Unamuno prefiere llamar a su obra, obra de “filosofía religiosa”, en lugar de “filosofía de la religión”.

En 1913 aparece la obra editada separadamente, reuniendo los doce ensayos que la componen. Antes había anunciado ya esta intención a varios particulares, mediante correspondencia. Por ejemplo, a Benedetto Croce el 16 de Octubre de 1912⁶⁰. La Editorial Renacimiento es la encargada de sacar a la luz pública los doce ensayos reunidos. Una vez editado, en 1913, Unamuno envía ejemplares a varios países, como cuenta en una carta a Chevalier⁶¹. Pronto fue traducida la obra al italiano: la primera parte (los seis primeros ensayos) en 1914, casi a la vez que salía la edición española del libro. La segunda parte de la traducción italiana tardó en aparecer 10 años. La edición francesa apareció en 1917, la alemana en 1925, y la inglesa en 1921. También fue traducida prontamente al rumano, al checo (1927), al danés (1925) y al lituano (1936).

2.4.- Ideas principales en *Del sentimiento trágico de la vida*

Dado que en este trabajo de investigación nos vamos a centrar en algunos elementos que consideramos fundamentales en *Del sentimiento trágico de la vida*, dejando de lado otros no menos fundamentales, consideramos relevante exponer brevemente el hilo lógico de los diversos ensayos que componen el libro.

Comienza el primer capítulo hablando sobre *El hombre de carne y hueso*. Es una premisa metodológica contra todo abstraccionismo e idealismo, que parten de una definición del hombre (animal político, animal racional, etc), pero que olvidan al hombre concreto que vive, sufre y muere⁶². *El punto de partida*, tratado en el segundo capítulo, es el ansia de no morir, la tendencia de

⁶⁰ Carta a Benedetto Croce el 16 de Octubre de 1912, *Op. cit.*, 32.

⁶¹ Carta a Chevalier el 24 de Diciembre de 1913, *Op.cit.*, 34.

⁶² «Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano. (...) Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos». STV, 96.

todo ser a perpetuarse en el ser⁶³. Elabora allí una ontología de los dos instintos fundamentales del ser humano, la conservación y la perpetuación, que analizaremos con detenimiento más abajo.

El tercer capítulo trata sobre *El hambre de inmortalidad*. Allí muestra que esta necesidad humana no es racional, no se llega a ella por deducción lógica, sino que se plantea con la misma fuerza que se puede plantear el hambre de alimento⁶⁴. El cuarto capítulo demuestra que este hambre de inmortalidad es *La esencia del catolicismo*, de ahí su tendencia escatológica. Esto se contrapone al cristianismo protestante⁶⁵, sobre todo en su versión liberal, que había acabado reduciendo el cristianismo a ética, dejando de lado temas difíciles a la razón como la inmortalidad y la resurrección.

La disolución racional, el quinto capítulo, nos indica que el problema de la inmortalidad del alma no se resuelve a favor ni en contra, sino que más bien se disuelve al mostrar la vanidad de tal empeño⁶⁶. Unamuno pasa revista a los grandes filósofos y sus argumentos sobre Dios y el alma, siendo innegable el trasfondo kantiano de toda esta crítica, como veremos en los capítulos dedicados a ello. Así pues, tras afirmar que la inmortalidad del alma es una necesidad cordial negada por la razón, estamos *En el fondo del abismo*, en el capítulo sexto, puesto que no se ve salida a este dilema⁶⁷. Todo intento de concordia es denunciado como vano por Unamuno, que no

⁶³ «Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de la inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico judío, nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres». STV, 141-142.

⁶⁴ «La pobre conciencia huye de su propia aniquilación, y así que un espíritu animal desplacéntándose del mundo, se ve frente a este y como distinto de él se conoce, ha de querer tener otra vida que no la del mundo mismo». STV, 148.

⁶⁵ «Porque lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante. Esto es más bien ético». STV, 186.

⁶⁶ «Debe quedar, pues, sentado que la razón, la razón humana, dentro de sus límites no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende ». STV, 238.

⁶⁷ «Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible». STV, 241-242.

quiere ceder ni a las exigencias de la cabeza ni a las exigencias del corazón, sino mantenerlas ambas juntamente.

El capítulo séptimo, «*Amor, dolor, compasión y personalidad*», reflexiona sobre el amor como compasión, que nace del dolor. Del dolor del prójimo me brota la compasión hacia él, y esta sería la esencia del amor para Unamuno. El amor es lo que forja una personalidad, puesto que esta surge del instinto de perpetuación, así como el hambre forja la individualidad, que nace del instinto de conservación⁶⁸. Personalidad e individualidad son las dos caras del hombre concreto de carne y hueso.

El capítulo octavo, *De Dios a Dios*, muestra el cambio de concepción de la divinidad que se da con las reflexiones que Unamuno está llevando a cabo. De una concepción de Dios como idea, ente inmóvil, ser supremo, etc, pasamos a una concepción de Dios como persona concreta, amor supremo, conciencia del Universo, padre providente. Lo primero sería una idea de Dios, y por lo cual, idea muerta, y lo segundo una realidad viva⁶⁹. A partir de ahí se hace una relectura de la *Fe, Esperanza y Caridad*, en el capítulo noveno. La Fe es crear lo que no vemos, más que creer lo que no vimos. Y en lugar de ser la fe base de la esperanza es la esperanza fundamento de la fe, puesto que creemos porque esperamos y no esperamos porque creemos. La caridad eterniza cuanto ama, pidiendo así la inmortalidad del alma.

El capítulo décimo, *Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis* es una serie vertiginosa de posibilidades y preguntas, a partes iguales, sobre lo que sería una vida después de la muerte. No son pensamientos dictados por la razón, sino por la necesidad vital de durar

⁶⁸ Sobre cómo surge la personalidad del instinto de perpetuación y cómo la individualidad del instinto de conservación, puede consultarse el artículo de M. LEGIDO, *El hombre de carne y hueso, Estudio sobre la antropología de D. Miguel de Unamuno*, en la obra colectiva, *Unamuno a los cien años; Estudios y discursos salmantinos en su I centenario*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1967.

⁶⁹ «*El viejo Padre de luengas barbas y melenas blancas, que aparece entre nubes llevando la bola del mundo en la mano, es más vivo y más verdadero que el ens realissimum de la teodicea*». STV, 331.

eternamente. Unamuno trata de ahondar en el concepto cristiano de “anakefalaiosis” o “apocatástasis”, y lo que ello puede significar en el plano de la inmortalidad personal.

El problema práctico es objeto del capítulo undécimo. Unamuno intenta extraer una ética a partir del sentimiento trágico, y el imperativo categórico de esta nueva ética podría ser: «*Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir*»⁷⁰. Además, intenta razonar por qué la situación de incertidumbre última es la que posibilita la acción, y por qué una situación de seguridad absoluta respecto a nuestro destino (sea a favor de la vida eterna, sea en contra), imposibilitaría la acción. A esto dedicaremos la atención más adelante.

En el último capítulo, *Don Quijote en la tragedia europea y contemporánea*, se saca a relucir de modo más explícito la polémica de Unamuno con Ortega. Unamuno representa aquí el quijotismo, y defiende la aportación de España a la humanidad, que ha consistido más en personas que en ideas. Ortega, cuyo nombre no aparece explícitamente en ningún momento, representa la postura alemana, deslumbrada por la cultura y la ciencia. Goethe es el paradigma de la actitud europea, que en el lecho de la muerte pedía más luz (es decir conocimiento), pero a más luz no hay más calor, y lo que quiere Unamuno no es tanto luz para afrontar la oscuridad cuanto calor para afrontar el frío del racionalismo⁷¹.

⁷⁰ STV, 433.

⁷¹ Desde un punto de vista estrictamente filosófico puede verse una detallada comparación de estos dos autores (junto con Zubiri) en P. CEREZO, *Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: Trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)*, en *Isegoría*, 19 (1998) 97-136.

CAPÍTULO II

LA FRAGILIDAD EPISTEMOLÓGICA DEL HOMBRE

*Yo no diré que sean las doctrinas más o menos poéticas o infilosóficas que voy a exponer
las que me hacen vivir;*

pero me atrevo a decir que es mi anhelo de vivir y de vivir por siempre

el que me inspira esas doctrinas.

(Del sentimiento trágico de la vida)

1.- DE LA FILOSOFÍA EN GENERAL

1.1.- Consideración inicial

Partimos preguntándonos por la finalidad de Unamuno en su labor como pensador. Como todo en Unamuno, la respuesta no puede referirse sólo a la labor de Unamuno como filósofo, sino que se referirá a la labor de la actividad entera de su vida. Esta intención última, expresada con crudeza, es la de quebrantar la fe de unos y de otros, la de hacer que vivan inquietos y anhelantes⁷². No importa tanto el contenido del pensar, cuanto el acto mismo.

La situación del panorama intelectual español en tiempo de Unamuno era tan deplorable que él, siendo profesor universitario de Griego, renunció explícitamente a ser un “erudito”, en pro de una obra espiritual de más alcance⁷³, más necesaria, pero menos interesante a ojos de un especialista. Su personal obra de misericordia, como le gustaba decir, era «*despertar al dormido*».

Por ello no debe sorprender tampoco que a cada página asalten contradicciones. En su ensayo *La ideocracia*⁷⁴ dice que las ideas hay que usarlas no por su valor intrínseco de verdad, sino para hacer que aquellos que las reciben piensen. Con semejante punto de partida, es natural que las

⁷² «Pero es que mi obra -iba a decir mi misión- es quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la negación y la fe en la abstención, y esto por fe en la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea el catolicismo, sea el racionalismo, sea el agnosticismo: es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes». STV, 505.

⁷³ Véanse si no estas expresiones íntimas, dirigidas en cartas a amigos: «... si, por ejemplo, sabiendo yo que a dedicarme a ello toda la vida descifraría el misterio del etrusco o clasificaría el vascuence no lo haría porque no valen esos descubrimientos mi vida. (...) Me ahoga. ¿Qué progreso real, qué fomento espiritual, qué aura de consuelo para la vida, qué alivio para un afligido, qué reposo para un cansado traería el que publicase un diccionario etimológico perfecto o una perfecta sintaxis comparada?». Citado en la introducción del libro M. DE UNAMUNO, *Gramática y Glosario del Poema del Cid; Contribución al estudio de los orígenes de la lengua española*, Espasa Calpe, Madrid 1977, 46.

⁷⁴ *OC-Castro*, Vol. VIII, 321-333.

contradicciones y paradojas abundan. Es un estilo asumido conscientemente por Unamuno, acorde con la misión que se trazó como pensador. Por ello reclamaba el derecho a contradecirse⁷⁵.

A menudo se filosofa pretendidamente de un modo erudito y académico, pero si se va al fondo del discurso se descubren no pocas paradojas y contradicciones. Para Unamuno, el problema no es ese, sino que se pretenda filosofar tratando de dar una consistencia y coherencia artificiosa al hilo de un discurso, cuando en realidad tal consistencia no existe. Pero el otro extremo (el contradecirse por propia voluntad, en el que a menudo cae Unamuno) tampoco es deseable. Don Miguel muestra un ejemplo de esta aparente “filosofía seria” criticando los párrafos iniciales de un libro de filosofía tomado al azar. Mientras escribe, Unamuno toma de su estante *Time and Space. A metaphysical essay* de Shadworth H. Hodgson, y revela cómo, a pesar de una pretendida coherencia, el autor inglés no puede pasar de la primera página sin caer en contrasentidos hablando de metafísica⁷⁶.

Esta posición unamuniana, que puede resultar irresponsable, tiene su sentido si es como primer momento de una labor intelectual más honda y duradera. Es obvio que si el pensamiento no se pone en marcha nunca llegará a nada. Y a Unamuno, en su momento histórico, le interesaba ante todo que el pensamiento se pusiera en marcha; más que llegar a buen puerto, urgía partir, puesto que lo segundo nunca puede tener lugar sin lo primero.

Este punto de partida habrá que tenerlo en cuenta para el resto de su reflexión sobre el conocimiento. Si la razón sale malparada tantas veces en los escritos de Unamuno será, en parte,

⁷⁵ «Pero sé que no faltará nunca el lector, insatisfecho, educado en un dogmatismo cualquiera, que se dirá: “Este hombre no se decide, vacila; ahora parece afirmar una cosa, y luego la contraria: está lleno de contradicciones; no le puedo encasillar; ¿qué es?” Pues eso, uno que afirma contrarios, un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job: uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida. Más claro, ni el agua que sale de la nieve de las cumbres». STV, 429-430.

⁷⁶ STV, 133.

por la finalidad que daba a sus escritos: no tanto ahondar en el conocimiento académico de una cosa cuanto despertar del sueño a sus conciudadanos, como si de un Sócrates redivivo se tratase.

1.2.- Filosofía y sentimiento

Unamuno no aborda nunca de modo sistemático el tema de la filosofía, con lo cual es difícil intentar una caracterización de lo que entiende por filosofía. Además, se ha discutido largamente sobre si el mismo Unamuno era o no filósofo⁷⁷. La respuesta depende de lo que se entienda por filosofía. Si integramos a Unamuno en una corriente de pensamiento poco sistemático, más basada en intuiciones (Kierkegaard o Nietzsche) que en conceptos claros y distintos (Descartes o Kant) entonces podemos afirmar con toda seguridad su filiación al gremio de los filósofos⁷⁸.

Para Unamuno no hay tanto filosofías cuanto hombres de carne y hueso que filosofan. Esto es importante porque se opone a todo tipo de filosofar en el que el filósofo quede diluido tras el sistema⁷⁹. Esto es una manifestación del “personalismo” de Unamuno, del que daremos cuenta más adelante, y según el cual el hombre vale más que sus ideas.

Que filosofa el hombre concreto quiere decir que se filosofa a partir de las experiencias y anhelos vitales. Cada ser humano se posiciona ante la vida con un sentimiento concreto: optimismo,

⁷⁷ Véase la larga discusión del tema en A. CECILIA LAFUENTE, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1983, 33-42.

⁷⁸ «Es preciso reivindicar para el pensamiento unamuniano una forma genuina de filosofía, aunque supusiera como la de Pascal, Kierkegaard, Nietzsche o Carlyle, una abierta ruptura con el modo racionalista de la tradición. Dilthey ha sabido ver sagazmente cómo en épocas de crisis la filosofía se escinde en analítica de la ciencia y analítica de la vida, y esta segunda adopta la forma de un pensamiento libre, esto es, no sistemático, no conceptual, disuelto en literatura». P. CEREZO, *Las máscaras de lo trágico; Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid 1996, 382. Una de las corrientes a las que se acercado el pensamiento de Unamuno es el existencialismo, y sobre ello, nadie parece haberse fijado en el testimonio de Gaos, quien cuenta en sus «*Confesiones profesionales*» que Unamuno le dijo en cierta ocasión, «*Todas esas cosas del existencialismo ya las he dicho yo todas mucho antes y mucho mejor*». J. GAOS, *Confesiones profesionales*, FCE, México 1979, 39.

⁷⁹ Parangonándolo con Xavier Zubiri, por poner un ejemplo coterráneo, para éste filósofo tampoco existe la filosofía, sino más bien el filosofar; mientras que para Unamuno existe el que filosofa. Y mientras la filosofía de Zubiri es una filosofía donde la personalidad del autor queda ahogada tras el sistema, en la filosofía de Unamuno es más bien la personalidad del autor la que ahoga al sistema.

pesimismo, congoja, alegría, etc. La labor del filósofo gira en torno a tal sentimiento como sobre un gozne. La filosofía desde este punto de vista es la reflexión sobre tal sentimiento. Incluso podría decirse que la filosofía es racionalización de ese sentimiento, aun a costa de ahogar el sentimiento, puesto que razón y sentimiento se excluyen para Unamuno.

Por ello la filosofía es más poesía que ciencia. La poesía presenta y muestra el anhelo y vida íntima de una persona. La filosofía, en ese sentido, como mostración de un sentimiento básico y fundamental ante la vida, es también poesía. La poesía es verbalización de la interioridad. Tal verbalización se realiza mediante el verbo, la palabra, el *logos*. Toda palabra es lógica, y por ello razonable y comprensible⁸⁰. La filosofía es también la lógica, verbal y comprensible exteriorización de una interioridad. Aunque al hacerse lógica pierda el sentimiento lo que de irracional y vital tenía.

Unamuno muestra en Kant un ejemplo de que la filosofía parte más de la vida concreta del autor que del pensamiento puro. Es sabido que la segunda crítica, sobre la razón práctica, la escribió el profesor de Königsberg no como consecuencia lógica de su primera crítica, sobre la razón teórica, sino más bien para tratar de salvar algo que no quería perder y que corría el riesgo de perder al escribir la primera crítica: Dios, la libertad y la inmortalidad del alma. Abundaremos en este punto en el apartado dedicado a Kant. Pero este modo de tomar la filosofía de los profesionales de la filosofía tiene sus extremos. Una posición más crítica vería a Kant no como un reformador, sino como un mantenedor de las opiniones que quería mantener en su vida; y así su teoría del conocimiento está hecha para justificar la física newtoniana, su moral pretende dar base a la moral pietista que practicaba, y la política no pretendía ir más allá de la revolución francesa que ya había tenido lugar y a la que el profesor alemán admiraba.

⁸⁰ En su indagación etimológica de la palabra “lógica”, Unamuno señala que lógica viene del griego λογος, y la palabra λογος significa también lenguaje; y viene además de la palabra λεγω, que significa reunir o contar. P. H. FERNÁNDEZ, *Ideario etimológico de Unamuno*, Albatros, Valencia 1982, 126. En la misma línea, dice que “racional” viene de *ratio*, y esta de *teri*, que no es sino “hablar”, en *Idem*, 174.

El sentimiento vital que recorre toda la historia de la filosofía, aunque de modo velado, es lo que Unamuno llama “el sentimiento trágico de la vida”. Es la historia de la reflexión sobre la vida que quiere durar siempre y no perecer, y la razón que le niega tal privilegio; la lucha entre la razón y la fe; la ciencia y la religión⁸¹. Si Nietzsche descubrió que tras la voluntad de saber del hombre se esconde una más honda y no confesada voluntad de poder, para Unamuno la voluntad de saber no sería sino una manifestación velada del afán de pervivir.

1.3.- Filosofía y propósito

Pero a Unamuno, además de la justificación teórica del filosofar, le preocupa sobre todo el motivo. No se trata de si lo que dice un filósofo tiene o no fundamento, si está o no justificado y apoyado con sólidas razones, sino el motivo por el cual dice lo que dice. El motivo es el “por qué” y el “para qué”. Y se pregunta el motivo porque quien filosofa es el hombre, no la razón⁸². Asistimos aquí a una contraposición demasiado aguda, que Unamuno fuerza a propósito, entre razones y motivos; razones que llevan a asentir al entendimiento y motivos que mueven al hombre.

Con la filosofía de la ciencia, podría decirse que lo importante es el contexto del descubrimiento, no el contexto de la justificación. Nos movemos en las antípodas, en otro orden de cosas, del modo de proceder de Kant, para el cual el motivo de la génesis de un conocimiento (*quaestio de facti*) no revestía ninguna importancia, sino que todo el acento recaía en la validez y justificación racional de los conocimientos (*quaestio de iure*). La doble actitud de Unamuno para con Kant, de aceptación y rechazo, es patente a lo largo de toda la obra.

⁸¹ «¿Pero es que acaso no hay lugar para otro oficio de la filosofía, y es que sea la reflexión sobre el sentimiento mismo trágico de la vida tal como lo hemos estudiado, la formación de la lucha entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión, y el mantenimiento reflexivo de ella?». STV, 498-499.

⁸² «La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, 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. *Filosofa el hombre*». STV, 131.

El rector de Salamanca espiga varios motivos del filosofar. Encuentra que el hombre filosofa, sobre todo, para vivir. Pero también se filosofa para aprender a resignarse cuando se ha dejado de creer en la vida perdurable. O se filosofa también para buscarle finalidad al universo y salvar así al hombre del absurdo. Hay quien filosofa para divertirse u olvidar las penas (*«para pasar el rato»*), diría certeramente Unamuno, en lugar de filosofar *«para quedarse en la eternidad»*, que sería lo más noble). En fin, hay quien filosofa por deporte o juego⁸³.

El punto trágico de partida de los más de los filósofos es que filosofan para convencerse de algo, sin lograrlo⁸⁴. En el caso del mismo Unamuno, le gustaría convencerse de que su vida vencerá el paso de la muerte, pero su razón es demasiado débil para garantizarle tal deseo. La tragedia íntima de Unamuno es tratar de dar apoyo siquiera razonable a este sentimiento y anhelo suyo, pensando a la vez que la razón no sirve para estas empresas.

1.4.- Caracteres de la filosofía

Diríase que dos de las cualidades que toda filosofía ha de tener, si por pensamiento riguroso quiere tenerse, son la universalidad y la unidad. Unamuno trata de justificar que su filosofía (la reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida), según nos la expone en este libro, tiene estas dos características: que es experiencia común a todos los pueblos y constituye un objeto único de experiencia.

La universalidad del tema de reflexión (el sentimiento trágico) es afirmada por Unamuno sin preocuparse excesivamente de probarlo. Hemos de pensar que las abundantes lecturas de Unamuno le llevaron a encontrar en todos los pueblos o individuos este afán de perdurar siempre, a pesar de

⁸³ Puede verse toda esta serie de motivos en STV, 132-133.

⁸⁴ *«Pues para eso suelen filosofar los hombres, para convencerse a sí mismos, sin lograrlo. Y este querer convencerse, es decir, este querer violentar la propia naturaleza humana, suele ser el verdadero punto de partida íntimo de no pocas filosofías»*. STV, 135.

que la razón lo negara. Y como el sentimiento es universal, transcultural, entonces puede convertirse en objeto de reflexión filosófica válida para todos los hombres⁸⁵.

Sin embargo, hay que decir que de todas las lecturas de Unamuno, la antropología y descripción de culturas ajenas a la occidental no figuraba entre sus preferencias. Cabe pensar en culturas que no han vivido tan atormentadas por el problema, al menos atormentadas como lo estuvo el propio Unamuno. El sentimiento trágico de Unamuno viene en gran parte del choque entre sus anhelos y la racionalidad científica occidental. En el último capítulo del libro se nos habla, reveladoramente, de una doble inquisición: la exterior del mundo científico y la interior, que todo hombre culto europeo lleva dentro de sí; esta es la inquisición de la propia razón, y es una de las razones, como veremos, por las cuales Unamuno presenta muchas de sus conclusiones como “fantasías” o “ensueños”⁸⁶. El postulado de Unamuno de tratar el sentimiento trágico como un valor transcultural sería válido si universalizándose la forma de racionalidad occidental los diversos pueblos y culturas se encontraran en el mismo dilema que, al menos para Unamuno, se encontraba occidente: sentir unas necesidades cordiales que la cabeza se empecina en negar.

Además, en la cuestión de si todos los filósofos han tenido o no el sentimiento trágico de la vida, hay que notar que la posición de Unamuno es irrefutable, pero no por solidez de las razones, sino por defecto de forma. En el caso de Spinoza, por ejemplo, Unamuno afirma que cuando este filósofo dice que la filosofía ha de ser una meditación de la vida, lo que en realidad está tratando de

⁸⁵ «¿Pero qué valores de más universal validez que el de la voluntad humana queriendo ante todo y sobre todo la inmortalidad personal, individual y concreta del alma, o sea la finalidad humana del Universo, y el de la razón humana, negando la racionalidad y hasta la posibilidad de ese anhelo? ¿Qué valores de más universal validez que el valor racial o matemático y el valor volitivo o teológico del Universo en conflicto uno con otro?». STV, 499. La idea de que la filosofía ha de ser una ciencia crítica de los valores universales está tomada de W. WINDELBAND, *Präludien. Ausfsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*, Vol. I, como anota Orringer.

⁸⁶ «Y así yo en estos ensayos, por temor también -¿por qué no confesarlo?- a la Inquisición, pero a la de hoy, a la científica, presento como poesía, ensueño, quimera o capricho místico lo que más de dentro me brota. Y digo con Galileo: “Eppur si muove!” Mas ¿es sólo por ese temor? ¡Ah, no!, que hay otra más trágica Inquisición, y es la que un hombre moderno, culto, europeo -como lo soy yo, quiéralo o no-, lleva dentro de sí. Hay un más terrible ridículo, y es el ridículo de uno ante sí mismo y para consigo. Es mi razón, que se burla de mi fe y la desprecia». STV, 480. María Zambrano habla de cómo la cultura europea, en tiempo de Unamuno, había inhibido la religión y lo religioso en el hombre. M. ZAMBRANO, *Unamuno*, Zeta Bolsillo, Barcelona 2004, 64-67, 83-84.

ocultar es el miedo que tiene a la muerte y a no perdurar⁸⁷. Decir esto sin más es una petición de principio, que Unamuno no se preocupa de mostrar. En tal caso, cuando A dice X y el intérprete dice que A dice Y, sin mostrar por qué, la posición del intérprete es irrefutable, pero porque parte de una afirmación que niega la evidencia (es decir, la intención explícita de A de decir X)⁸⁸.

Unamuno tampoco se preocupa por mostrar que el sentimiento trágico de la vida es universal, puesto que está convencido que lo más singular tiene valor de universal. Pretende que cuanto más singular sea la reflexión, es decir, cuanto más se reflexione sobre el hombre singular y concreto (el de carne y hueso), más se ahondará en la reflexión sobre el hombre universal. De esto encuentra una curiosa confirmación en la lógica que se explicaba en su tiempo, cuando decía que los juicios singulares tienen valor de universales⁸⁹.

La otra de las características de la filosofía sería la unidad⁹⁰. De entrada, toda vida humana que se llame tal ha de tener unidad. Por extensión, todo proyecto filosófico ha de tener una unidad determinada y no dispersarse. La vida y obra de Unamuno es aparentemente dispersa, pero como mostró Julián Marías en su día, late bajo ella una profunda unidad⁹¹. La unidad de la vida y obra de Unamuno la da su sentimiento, el sentimiento fundamental que antes hemos dicho da pie a la

⁸⁷ «Tomad al hombre Spinoza (...) y cuando escribía lo de que el hombre libre en todo piensa menos en la muerte, y es su sabiduría meditación no de la muerte, sino de la vida humana -homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et eius sapientiam non mortis, sed vitae meditatio est (Ethice, pars. IV prop. LXVII); cuando escribía, sentíase, como nos sentimos todos, esclavo, y pensaba en la muerte, y para libertarse, aunque en vano, de este pensamiento, lo escribía». STV, 134-135.

⁸⁸ Respecto a este punto, dejemos que sea el mismo Unamuno el que se corrija: «...porque no hay nada más menguado que el hombre cuando se pone a suponer intenciones ajenas». STV, 118.

⁸⁹ «Los juicios singulares tienen valor de universales, dicen los lógicos. Lo singular no es particular, es universal». STV, 109. Aunque, a decir verdad, el sentido exacto de esta frase no es que los juicios singulares sobre el hombre o sobre un objeto dado tengan el valor de ser juicios universales sobre el hombre o sobre el objeto dado, sino que cuando se hace un juicio singular éste tiene el valor de universal porque lo que se predica se predica de todo el sujeto, y no sólo de una parte de el sujeto. «Todos los hombres son mortales» es universal. Y «Juan es mortal» es universal también en el sentido en que el predicado se predica de todo el sujeto (Juan), y no sólo de parte de él. Es una mala aplicación unamuniana de un principio conocido, que atribuiremos no a su desconocimiento del asunto, sino más bien a la ya susomentada relatividad de las ideas.

⁹⁰ Véanse las páginas que dedica a ello M. ZAMBRANO, *Unamuno, Op. cit.*, 72 y ss.

⁹¹ J. Marías afirma que Unamuno es unitario en su temática y en su estilo, cuyo recurso preferido es la repetición, la variación de mil modos diversos sobre un mismo tema. Véase J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa Calpe, Madrid 1997, 40 y ss.

filosofía. La contradicción y la incertidumbre respecto a nuestro estado futuro son las preocupaciones fundamentales que recorren y unifican la vida y obra de Unamuno⁹². Esto generaría un tipo de coherencia biográfica (aunque a ojos de la lógica pudiera caerse en contradicciones).

En la antropología unamuniana el tema de la unidad ha sido esbozado, pero nunca desarrollado completamente. Para Unamuno el principio de unidad espacial en el individuo es el cuerpo, y el principio de unidad temporal es la memoria y el propósito. Y así como hay una memoria en el individuo que unifica su vida y sus acciones, así también en la colectividad existe un principio de unidad temporal que se llama tradición. Es uno de los temas de *En torno al casticismo*⁹³.

1.5.- Consideraciones sobre la ciencia

Es importante dedicar un último apartado a la concepción unamuniana de la ciencia. Unamuno trata a menudo la ciencia como un modo insuficiente de conocer (lo veremos en el siguiente apartado). Pero aun así, a lo largo de *Del sentimiento trágico de la vida*, aparecen consideraciones interesantes sobre la ciencia y, sobre todo la actitud científica, que pueden aplicarse por entero a la filosofía. El espíritu del científico a menudo es asimilado con el espíritu que late en el espíritu del filósofo.

Por ejemplo, Unamuno contrapone las figuras del abogado y el científico⁹⁴. La abogacía siempre usa argumentos *ad probandum*, mientras la ciencia parte de que no sabe aún qué tiene que

⁹² «Porque es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida, le da razón práctica de ser. O más bien es el conflicto mismo, es la misma apasionada incertidumbre lo que unifica mi acción y me hace vivir y obrar». STV, 430.

⁹³ OC-Castro, 59-200.

⁹⁴ «Lo propio y característico de la abogacía, en efecto, es poner la lógica al servicio de una tesis que hay que defender, mientras el método, rigurosamente científico, parte de los hechos, de los datos que la realidad nos ofrece para llegar o no llegar a la conclusión. Lo importante es plantear bien el problema, y de aquí que el progreso consiste, no pocas veces, en deshacer lo hecho. La abogacía supone siempre una petición de principios, y sus argumentos todos son *ad probandum*». STV, 223.

demostrar. El abogado sabe qué tiene que defender y los argumentos que le contradicen sólo le interesan en tanto son argumentos a refutar. El científico, para Unamuno, tiene un espíritu totalmente opuesto, dado que humildemente se atiene a los hechos y de ellos saca teorías e hipótesis. El abogado parte de hipótesis que quiere probar con los hechos, mientras que el científico parte de hechos de los que quiere extraer hipótesis. Veremos más adelante esta actitud representada por la escolástica (aunque el mismo Unamuno no estará exento de ella).

No es este el lugar de mostrar todo lo que se ha avanzado en filosofía de la ciencia de Unamuno a esta parte. Baste con anotar que estos dos procesos (ciencia y abogacía) caracterizados tan opuestamente por Unamuno, no lo son tanto como pareciera; que a menudo la ciencia avanza por hipótesis y conjeturas que buscan pruebas de su validez. No hay ciencia sin hipótesis previas que de antemano guíen la investigación⁹⁵.

Sin embargo, esta caracterización unamuniana de la ciencia puede aplicarse, en parte, a la filosofía. La ciencia para Unamuno enseña a dudar, más que a afirmar⁹⁶. Además la ciencia enseña a ser humildes, pues enseña al hombre a someterse a los hechos, a someterse a las cosas, que son como son y no como queremos que sean⁹⁷. Esta última característica es muy acertada y puede aplicarse con gran provecho a la filosofía. Sin renunciar a que hay que partir de algo previo, sí que hay que reconocer que la filosofía se ha convertido muchas veces en argumentos contruidos *a posteriori* de algo que no se estaba dispuesto a negar.

⁹⁵ Un amplio estudio sobre el tema puede verse en F. SUPPE, *La estructura de las teorías científicas*, UNED, Madrid 1991. El conocimiento profundo de las posturas del círculo de Viena y sus precedentes dan una clara visión de la situación intelectual de Unamuno respecto a la ciencia de su tiempo. Unamuno se movería en lo que F. Suppe llama “Concepción heredada” de la ciencia, contra la cual se levantará la filosofía de la ciencia a partir de los años ’50.

⁹⁶ «La verdadera ciencia enseña, ante todo, a dudar y a ignorar; la abogacía ni duda ni cree que ignora. Necesita de una solución». STV, 224.

⁹⁷ «La ciencia nos enseña, en efecto, a someter nuestra razón a la verdad y a conocer y a juzgar las cosas como ellas son; es decir, como ellas quieren ser, y no como nosotros queremos que ellas sean. En una investigación religiosamente científica, son los datos mismos de la realidad, son las percepciones que del mundo recibimos las que en nuestra mente llegan a formularse en ley, y no somos nosotros los que en nosotros hacen matemáticas. Y es la ciencia la más recogida escuela de resignación y de humildad, pues nos enseña a doblegarnos ante el hecho, al parecer, más menudo». STV, 355-356.

Sin embargo, la ciencia, entendida como actividad más propia de la razón no es lo que salva al hombre, ni lo que le da paz, ni lo que le satisface más plenamente. La ciencia, en el fondo, no satisface más que nuestras necesidades intelectivas, pero no las necesidades afectivas y volitivas⁹⁸. Se trata de nuevo de dejar claro que el hombre es más que razón; que ésta es una parte de aquel, y no aquel una parte de ésta. Pero esto lo veremos más a fondo en el siguiente apartado.

⁹⁸ «No sé por qué tanta gente se escandalizó o hizo que se escandalizaba cuando Brunetière volvió a proclamar la bancarrota de la ciencia. Porque la ciencia, en cuanto sustitutiva de la religión, y la razón en cuanto sustitutiva de la fe, han fracasado siempre. La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente, nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad, pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contraposición. ¿Y hay acaso otra verdad que la verdad racional?». STV, 237-238. Ferdinand Brunetière fue un crítico literario francés, procedente del más estrecho racionalismo y convertido al catolicismo en 1900. Escribió un artículo «Après une visite au Vatican» en el que decía que la fe sigue dando lo que la ciencia durante tanto tiempo ha intentado dar sin éxito. Este artículo es, sin duda, el motivante del comentario de Unamuno.

2.- RACIONALISMO, CIENTIFICISMO, POSITIVISMO

2.1.- Consideraciones iniciales

Una de las grandes debilidades de la razón, para Unamuno, es el intelectualismo. Es la razón abandonada a sí misma, sin más fundamento que sus propias fuerzas. Esto lleva al racionalismo, científicismo, positivismo, etc., diversos nombres para un mismo fenómeno que padeció toda una generación, la de Unamuno, y que él como hijo de su época sufrió en carne propia. Recordemos que durante una etapa de su vida, como estudiante universitario en Madrid y opositor a cátedra, de nuevo en su Bilbao natal, incluso los primeros años de rectorado en Salamanca, Unamuno fue afín al positivismo racionalista⁹⁹. Él mismo se encargaría luego de renegar de sus errores de juventud¹⁰⁰, de los que nunca se vio libre del todo.

Aunque el término positivismo fue acuñado por Auguste Comte, en el sentido que vamos a utilizar aquí, esta filosofía ha tenido múltiples derivaciones. Unamuno a menudo clama contra la “hechología”, es decir, la ciencia de los hechos puros y nudos. La acusa de estrecha de miras y de olvidarse de lo que de veras importa al hombre. Lo que Unamuno denomina “hechología” no es sino el positivismo del ambiente de su época (el krauso-positivismo, en España) mezclado con algunos elementos propios (por ejemplo, el spencerismo en Unamuno).

⁹⁹ La experiencia de la crisis de 1897 es vista en el «*Diario íntimo*» como un despertar de ese sueño racionalista. OC-Castro, Vol. VII, 263-294. Sobre esta etapa positivista hablan todos los biógrafos, por ejemplo el capítulo que le dedica Pedro Ribas, «*El aliento positivista*» en P. RIBAS, *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid 2002. Más adelante dedicaremos un apartado a la relación de Unamuno con diversos autores positivistas.

¹⁰⁰ En el prólogo de «*Amor y Pedagogía*» dice de sí mismo: «*Antójasenos que por debajo de todas las bufonadas y chocarrerías, no siempre del mejor gusto, se delata el culto que, mas que le pese, rinde a la ciencia y a la pedagogía el autor de esta obra. Si de tal modo se revuelve contra el intelectualismo es porque lo padece como pocos españoles puedan padecerlo. Llegamos a sospechar que empeñado en corregirse se burla de sí mismo*». OC-Castro, 311. G. TABERNER, *La filosofía de Julián Marías como lugar de encuentro entre Unamuno y Ortega*, Veritas, 13 (2005) 235-258, remacha la idea de que la razón contra la que clama Unamuno es la razón positivista.

Dentro del horizonte de la finitud humana, a Unamuno le preocupa que, desaparecido el hombre, desaparezca con él la ciencia. La ciencia, en efecto, está en la cabeza del que la cultiva¹⁰¹. Aristóteles se preguntaba sobre si habría o no tiempo al no haber una mente que midiera los movimientos¹⁰²; así, del mismo modo, si no hubiera mente que midiera los cuerpos, los movimientos, las masas, y extrajese las relaciones que entre ellos se dan, propiamente hablando no habría ciencia. Y no es el hecho de que llegue un día que pueda no existir la ciencia sobre la faz de la tierra lo que más preocupa a Unamuno, sino el hecho de que todos los esfuerzos que se han dirigido a la lenta formulación de las leyes y a la adquisición de un vasto corpus de conocimientos científicos, vaya a parar en nada. La amenaza última del vacío último se cierne también a toda empresa epistemológica del hombre¹⁰³.

2.2.- La razón racionalista

La razón para Unamuno es un término polisémico. Más abajo veremos cómo suele contraponer la razón a la verdad, como si de cosas independientes se tratase. En un pasaje de clara inspiración kantiana, en cierto momento de *Del sentimiento trágico de la vida*, define la razón como la facultad de ordenar nuestras percepciones. La razón sería una facultad meramente ordenadora de percepciones. Con el déficit añadido de que tal razón, aplicada a las mismas percepciones, nos las

¹⁰¹ «La ciencia no existe sino en la conciencia personal, y gracias a ella; la astronomía, las matemáticas, no tienen otra realidad que la que como conocimiento 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, es decir, a la absoluta inconsciencia de que brotara el espíritu humano, y no ha de haber espíritu que se aproveche de toda nuestra ciencia acumulada, ¿para qué esta?». STV, 134.

¹⁰² ARISTÓTELES, *Física*, IV, UNAM, 2001, 109.

¹⁰³ Gacía Bacca contrapone a Heidegger y Unamuno. Lo peor que puede suceder a un ente en Heidegger es que “desaparezca”, se sustraiga del ámbito del aparecer, puesto que el dogma de la creación en el pensador alemán no está asumido a fondo. En Unamuno, sin embargo, lo peor que nos puede suceder a nosotros mismos es que nos aniquilemos, nos anonademos. Esto es, pues, más trágico, más agónico, porque somos nosotros mismos los que estamos amenazados por la nada. J. D. GARCÍA BACCA, *Unamuno y la conciencia agónica*, en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona 1990, 96 y ss.

disuelve¹⁰⁴. Es decir, la razón conforma las percepciones, las ordena, pero no las puede pensar, pues cuando intenta pensarlas las priva de fundamento.

Don Miguel caracteriza en varias ocasiones a la razón racionalista, y la contrapone, sobre todo, a la imaginación. Así dice que la razón es materialista, es decir, anti-espiritualista y negadora de la inmortalidad del hombre¹⁰⁵. La razón trabaja con conceptos estáticos y muertos, y por eso es inútil para atrapar la vida en su proteica complejidad. La razón, al definir, estatifica, paraliza, mata, y por eso es un instrumento inadecuado para captar la vida. Algunas intuiciones análogas las encontramos en Bergson, quien prefiere la intuición al concepto¹⁰⁶. El problema es qué concepto de razón está usando Unamuno cuando dice que la razón paraliza y mata. En todo caso, parece bastante claro que es un concepto lo suficientemente restringido como para no admitir a la vida dentro de sí¹⁰⁷.

En otros lugares Unamuno afirma que la fantasía humaniza y que la razón materializa. Es decir, la razón tiende a la estaticidad y la muerte mientras que la imaginación tiende a hacer personal, común, vivo, aquello en que se ejercita¹⁰⁸. Dicho con frase más poderosa, *«la razón aniquila y la imaginación entera, integra o totaliza; la razón por sí sola mata y la imaginación*

¹⁰⁴ «La razón ordena las percepciones sensibles que nos dan el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo aparental, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora». STV, 332.

¹⁰⁵ «El racionalismo, y por éste entiendo la doctrina que no se atiende sino a la razón, a la verdad objetiva, es forzosamente materialista: y no se escandalicen los idealistas. Es menester ponerlo todo en claro, y la verdad es que eso que llamamos materialismo no quiere decir para nosotros otra cosa que la doctrina que niega la inmortalidad del alma individual, la persistencia de la conciencia personal después de la muerte». STV, 207.

¹⁰⁶ Este aspecto ha sido apuntado por J. MARÍAS, *Op. cit.*, 54 y ss. A contrastar ambos autores se han dedicado algunos estudios, como R. W. FIDDIAN, *Unamuno-Bergson: A reconsideration*, en *Modern Language Review*, 69 (1974) 787-795. En los capítulos dedicados a los filósofos no trataremos a fondo la relación de Bergson y Unamuno, puesto que en *Del sentimiento trágico* aparece muy furtivamente.

¹⁰⁷ Un artículo magistral sobre la precaución a la hora de usar epítetos como “racionalista” o “irracionalista”, aplicados a Unamuno, es el de J. MUGUERZA, *En torno al irracionalismo de Unamuno*, en *Revista de Occidente*, 27 (1969) 207-214. En síntesis, dice que si por “irracionalista” se quiere decir que ataca a una concepción de la razón ligada al desarrollo tecnocientífico, el epíteto es adecuado. Pero los usos de la palabra razón van mucho más allá que los ligados a una epistemología positivista.

¹⁰⁸ «La fantasía que es el sentido social, anima lo inanimado, lo antropomorfa todo; todo lo humaniza, y aun lo humana. Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a la Naturaleza, esto es: divinizarla humanizándola, hacerla humana, ayudarla a que se concientice, en fin. La razón, por su parte, mecaniza o materializa». STV, 298.

es la que da vida»¹⁰⁹. La razón tiende a la nada porque no encuentra argumentos en los que apoyar el ansia de infinitud, mientras que la imaginación tiende al todo y a la eternidad porque le basta el anhelo¹¹⁰. Esto será esencial a la hora de tratar temas como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma.

2.3.- El racionalismo y el racionalista

Esta razón que se auto-fagocita, minando sus propios fundamentos, es una imagen cara a Unamuno. La razón, venimos diciendo, no es autónoma ni en sí misma suficiente, sino que tiene que apoyarse en algo fuera de ella. Unamuno llamará a esto lo irracional, vida o sentimiento. Ortega y Gasset dirá que hay que anclar la razón en la vida, y formulará de modo más claro y sistemático una filosofía a la que llamará raciovitalismo, partiendo de esta intuición¹¹¹.

Unamuno llega a decir que la infalibilidad es una categoría racionalista¹¹². El racionalismo usa un concepto de razón autónoma e invulnerable. La razón quisiera ser infalible, pero la realidad es que hasta en las ciencias que aparentemente son más infalibles, las que manejan sólo verdades de razón (matemáticas, lógicas), se encuentra con cierta infalibilidad. Proclamar a la razón infalible es dar demasiada parte a la razón¹¹³.

El racionalismo afectaría a gran parte del mundo intelectual del tiempo de Unamuno. Llega a tener visos de fe religiosa tirando al fanatismo. Por eso dice Unamuno que junto al *odium*

¹⁰⁹ STV, 332.

¹¹⁰ Pedro Cerezo integra la imaginación, junto a la necesidad y el deseo, como las tres puertas de apertura del sujeto carnal a la realidad. Véase P. CERESO, *Las máscaras de lo trágico; Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid 1996, 394-397.

¹¹¹ Estas ideas son sin duda influencia de Unamuno, aunque le costara reconocerlo al propio Ortega. Por ejemplo, en *El tema de nuestro tiempo*, dice «La razón, el arte, la ética (...) han de servir a la vida». J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Vol. III, Alianza Editorial, Madrid 1963, 178.

¹¹² «La infalibilidad, noción de origen helénico, es en el fondo una categoría racionalista». STV, 204.

¹¹³ No se nos escapa que esta opinión de Unamuno va dirigida contra el racionalismo católico, dado que la infalibilidad papal era algo que se había definido en 1870, años antes de que Unamuno escribiera esta obra. El problema es que Unamuno interpreta la infalibilidad papal con categorías racionalistas.

theologicum también existe un *odium antitheologicum*, tan peligroso como el primero¹¹⁴. El *odium antitheologicum* es el de la nueva inquisición, de que ya hemos hablado, científica esta vez, que persigue y condena a quien se atreve a contradecir los dictados de la razón racional. Son los sencillos creyentes o los hombres cultos que quieren seguir manteniendo sus creencias los que se ven amenazados ahora. Por ello Unamuno recuerda la cita de Soloviev en la que el filósofo ruso profetiza una nueva persecución contra los cristianos, menos cruenta pero más dura que las anteriores¹¹⁵.

Si contraponemos el racionalista al vitalista, el racionalista cree en los conceptos, mientras que el vitalista cree en las personas¹¹⁶. De nuevo encontramos aquí una decidida posición de Unamuno por un personalismo existencial *avant la lettre* frente a cualquier tipo de pensamiento que quiera poner al ser humano en segundo lugar, subyugado o dependiendo de un sistema de ideas.

2.4.- Límites de la razón

Juan David García Bacca indica lo que serían las limitaciones de la razón humana para Unamuno. La razón tiene su papel y es útil, siempre que se conozca dónde no se puede llegar con ella. Para el pensador vasco toda distinción de razón en el hombre falsea la realidad, por eso incide tanto en el individuo concreto, en el hombre de carne y hueso. El hombre es una totalidad de razón, cuerpo, sentido, que no es posible analizar sin falsear¹¹⁷.

¹¹⁴ «Muchos, muchísimos hombres de ciencia, la mayoría de los que se llaman a sí mismos racionalistas, lo padecen. El racionalista se conduce racionalmente, esto es, está en su papel mientras se limita a negar que la razón satisfaga a nuestra hambre vital de inmortalidad; pero, pronto poseído de la rabia de no poder creer, cae en la irritación del *odium antitheologicum*». STV, 226.

¹¹⁵ STV, 226.

¹¹⁶ «Podríamos más bien decir que en el mundo todo, lo mismo en Oriente que en Occidente, los racionalistas buscan la definición y creen en el concepto, y los vitalistas buscan la inspiración y creen en la persona. Los unos estudian el Universo para arrancarle sus secretos; los otros rezan a la Conciencia del Universo, tratan de ponerse en relación inmediata con el Alma del mundo, con Dios, para encontrar garantía o sustancia a lo que esperan, que es no morir, y demostración de lo que no ven». STV, 346-347.

¹¹⁷ J. D. GARCÍA BACCA, *Unamuno o la conciencia agónica*, en *Op. cit.* Para García Bacca, en Unamuno el hombre no sólo tiene la categoría de la unidad, sino también la de la unicidad. El individuo concreto es único en el mundo. Uno de

La razón tiene otros límites como son, por ejemplo, el no poder dar cuenta de su propia validez¹¹⁸. No es cierto que la razón sea autónoma, porque la razón es incapaz de fundar su propia validez. Los primeros principios, como enseñaba Aristóteles, no se demuestran (es decir, no son sometibles al mismo procedimiento racional que usa la razón para demostrar el resto de cosas), sino que se muestran por sí mismos evidentes. Pero lo que importa ahora es retener la idea de que la razón trabaja con unos supuestos que ella misma no está en grado de justificar; por ello podríamos decir que la razón humana es una razón dependiente y frágil¹¹⁹.

En otro pasaje Unamuno nos dice que la razón no lleva al escepticismo absoluto, sino tan solo al escepticismo vital, es decir, al escepticismo respecto de la vida perdurable¹²⁰. Esto parece entrar en contradicción con lo dicho anteriormente: si la razón aplicada a sí misma se aniquila, si la razón no es capaz de fundar sus propios principios, entonces la endeblez de la razón será constitutiva (no solamente local), y el escepticismo no afectará sólo a una parte de lo pensable, sino a su entera totalidad. Pero dejando de lado esta contradicción de Unamuno, importa aquí constatar el escepticismo en el que cae el hombre cuando intenta con la razón encontrar argumentos que le aseguren una vida perdurable¹²¹.

Un límite muy a tener en consideración, apuntado sólo de pasada por Unamuno, es a la dificultad de establecer qué es lo racional y qué es lo irracional desde dentro de la razón misma. En

los problemas de Unamuno es que al ser el individuo de tal modo único, los juicios universales sobre “el hombre” no son aplicables a él. Ni siquiera si hubiera un enunciado que dijera «*El hombre es inmortal*» serviría de consuelo, puesto que cada individuo es una especie única, algo así como los ángeles en la teología tomista.

¹¹⁸ «*El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez. Cuando hay una úlcera en el estómago acaba este por digerirse a sí mismo. Y la razón acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad*». STV, 239.

¹¹⁹ Desde un punto de vista más técnico, se ha llamado a esta concepción de la razón “racionalidad acotada”. Véase H. SIMON, *¿Cómo decidimos? Naturaleza y límites de la razón humana*, Literal ediciones, Madrid 2007, 14-16.

¹²⁰ El escepticismo en Unamuno no es el escepticismo pirrónico. El escepticismo para Unamuno es más bien rebuscar que dudar. El dogmático quiere la presa, mientras que el escéptico quiere la caza. P. H. FERNÁNDEZ, *Ideario etimológico de Unamuno*, *Op. cit.*, 84-85.

¹²¹ «*No es, en rigor, que la razón nos lleve al escepticismo absoluto, ¡no! La razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; adonde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte*». STV, 254-255.

efecto, del mismo modo que para establecer qué es dentro y qué es fuera de un círculo hay que tener una visión superior, un punto de vista externo al círculo, así parecería que para dirimir lo que es locura y lo que es razón deberíamos poder situarnos en un punto de vista externo a la demarcación entre locura y razón para poder trazar la línea¹²². Ante la aparente imposibilidad de tal empresa, Unamuno la declara irrealizable¹²³, adelantándose en muchos años lo que después sería un tema favorito de la filosofía de autores como Foucault¹²⁴, aunque con otros intereses de fondo. Este es otro límite, otra herida que encuentra Unamuno en la razón humana y que considera incurable.

¹²² Algo parecido es lo que dice sobre los límites del conocimiento y la imposibilidad de definirlo, puesto que toda definición del conocimiento acaba por convertirse en un círculo vicioso, porque el conocimiento es así mismo una definición. «*Pretender definir el conocimiento es pretender definir la definición*». Véase el prólogo al libro de R. TURRÓ, *Orígenes del conocimiento, el hambre*, Madrid 1921, en *OC-Afrodiseo Aguado*, Vol. VII, 384-393.

¹²³ «*Y después de todo, ¿qué es la locura y cómo distinguirla de la razón no poniéndose fuera de una y de otra, lo cual nos es imposible?*» STV, 427.

¹²⁴ M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, Barcelona 2006.

3.- CONOCIMIENTO E INSTINTOS

3.1.- Consideración inicial

Uno de los temas de reflexión más importantes en *Del sentimiento trágico de la vida* son los instintos y su relación con el conocimiento. Se trata de modo específico en el capítulo segundo del libro. Es un tema al que, a menudo los críticos, no han prestado la atención debida¹²⁵. Ni siquiera es uno de los puntos que pudieran llamarse firmes dentro del pensamiento total de Unamuno. En otros escritos aparece la referencia ocasional a esta teoría, pero no parece que el mismo Unamuno la tuviera como enteramente asentada¹²⁶. Sin embargo su reflexión contiene intuiciones originales y puntos interesantes a desarrollar.

Comenzaremos con un apartado en el que mostraremos cómo Unamuno liga el conocimiento al interés. Bajo todo conocimiento subyace un interés. Este interés toma la forma de instinto. Y encontramos en el hombre dos instintos básicos: el de conservación del individuo y el de perpetuación en la especie. Del instinto de conservación del individuo (sobre todo, el hambre), nace el mundo objetivo de las cosas que nos rodean. Del instinto de perpetuación en la especie (sobre todo, el amor), nace la sociedad y con ella el lenguaje y el sentimiento de Dios. Destaca, de nuevo, la idea de que el conocimiento no es independiente ni autónomo, sino que está ligado íntimamente a realidades que van más allá de sí mismo.

¹²⁵ La excepción más relevante quizá sea el capítulo dedicado por C. París al tema, *El mundo de los instintos en la obra de Unamuno*. Allí se hace un análisis completo y se contrasta con otras teorías de los instintos, como la de Freud. En C. PARIS, *Unamuno; estructura de su mundo intelectual*, Península, Barcelona 1968.

¹²⁶ Por ejemplo en el ensayo *El sepulcro de don Quijote* encontramos la siguiente afirmación: «Hace tiempo se dijo que el hambre y el amor son los dos resortes de la vida humana». OC-Afrodiseo Aguado, Vol. IV, 80.

El instinto es una realidad primaria, para Unamuno. Es una realidad que no se puede acallar. Caería más dentro del campo de las verdades que de las razones. El instinto se plantea de una forma bruta y no es posible eludirlo. Cuando uno siente hambre sabe que tiene hambre porque la siente, y no valen razones que le quieran convencer de lo contrario. El instinto tiene carácter de realidad primaria por su cualidad de ser íntimamente sentido. Por eso no se puede acallar.

3.2.- Conocimiento e interés

En la línea de que el conocimiento del ser humano es dependiente, Unamuno afirma que todo conocimiento responde a un fin. El saber por saber es una quimera¹²⁷. Intenta así romper con una tradición de filosofía occidental que ponía en el conocimiento por el conocimiento mismo el fin y placer supremo del ser racional¹²⁸. Al descubrir que el conocimiento siempre se realiza con vistas a un fin, el fin del hombre será el fin que persigue el conocimiento, pero no el conocimiento por sí mismo.

Unamuno distingue los intereses del conocimiento según su facultad de procedencia, y distingue así los fines intelectuales, los fines afectivos y los fines volitivos¹²⁹. Los fines intelectuales son aquellos conocimientos que se perseguirían para conseguir otros nuevos conocimientos. Los fines afectivos del conocimiento serían aquellos que se persiguen con vistas a

¹²⁷ «¡Saber por saber! ¡La verdad por la verdad! Eso es inhumano». STV, 132.

¹²⁸ Unamuno se niega a admitir que la felicidad del hombre dependa del ejercicio de su entendimiento. Pero lo cierto es que en la tradición filosófica occidental no se ha dicho que la felicidad esté en conocer, sino en conocer el bien. Y cuando se habla de conocer el bien, la palabra “conocer” aquí no se está empleando en el sentido que se emplea cuando se dice, por ejemplo, «Conozco que hoy es lunes». El tipo de conocimiento que implica el conocimiento del bien es un conocimiento que implica a todo el hombre. Conocer el bien, para la tradición filosófica que arranca desde Sócrates es practicar el bien; ser bueno. Véanse los capítulos que dedica a esto A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad, conceptos y contextos*, Eiusa, Barcelona 1994, 99-151.

¹²⁹ «Todo conocimiento tiene una finalidad. Lo de saber para saber, no es, dígame lo que se quiera, sino una tétrica petición de principio. Se aprende algo, o para un fin práctico inmediato, o para completar nuestros demás conocimientos. Hasta la doctrina que nos aparezca más teórica, es decir, de menor aplicación inmediata a las necesidades no intelectuales de la vida, responde a una necesidad -que también lo es- intelectual, a una razón de economía en el pensar, a un principio de unidad y continuidad de la conciencia. Pero así como un conocimiento científico tiene su finalidad en los demás conocimientos, la filosofía extrínseca se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al universo. Y el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas». STV, 113-114.

una ventaja o gratificación en la vida afectiva. Los fines volitivos serían aquellos que se persiguen con vistas a obtener algo querido por la voluntad. Estudiar matemáticas para poder luego estudiar física es un fin intelectual. Estudiar matemáticas para impresionar a un auditorio es un fin afectivo. Estudiar matemáticas para superar un examen es un fin volitivo¹³⁰.

Dice Unamuno que estos fines se contradicen entre sí, pero de nuevo exagera aquí las cosas el rector de Salamanca, haciendo de la excepción norma universal. Como se ve claramente en el ejemplo susomentado no existe contradicción entre un sujeto que estudie matemáticas para estudiar posteriormente física, impresionar a un auditorio y pasar un examen. Los tres fines pueden coexistir en la misma actividad.

Unamuno distingue también dos tipos de conocimiento dependiendo de su utilidad o grado de aplicación. Así, hay un conocer para la vida (conocimiento útil o de primer grado, usando una terminología que no usa Unamuno) y hay un conocer del conocer (conocimiento inútil o de segundo grado)¹³¹. El conocimiento para la vida es el primario. En estas tesis Unamuno está muy cercano al pragmatismo que conocía bien por la obra de James, y que examinaremos luego con más detenimiento. Llega a decir burdamente que el cerebro, en cuanto conocimiento, depende del estómago¹³². Es decir, que conocemos tanto cuanto nos es necesario para vivir.

¹³⁰ Existen otras clasificaciones del conocimiento según los intereses. Habermas, que también ha criticado la posibilidad de un conocimiento sin interés, como propondría la fenomenología husserliana, propone distinguir las ciencias según tres intereses fundamentales, que serían el interés técnico para las ciencias naturales, el interés práctico para las ciencias hermenéuticas, y el interés emancipatorio para las ciencias sociales. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982.

¹³¹ «Mas es menester distinguir aquí entre el deseo o apetito de conocer, aparentemente y a primera vista, por amor al conocimiento mismo, entre el ansia de probar del fruto del árbol de la ciencia, y la necesidad de conocer para vivir. Esto último, que nos da el conocimiento directo e inmediato, y que en cierto sentido, si no pareciese paradójico, podría llamarse conocimiento inconsciente, es común al hombre con los animales, mientras lo que nos distingue de estos es el conocimiento reflexivo, el conocer del conocer mismo». STV, 122.

¹³² «Con términos en que la concreción raya acaso en grosería, cabe decir que el cerebro, en cuanto a su función, depende del estómago. En los seres que figuran en lo más abajo de la escala de los vivientes, los actos que presentan caracteres de voluntariedad, los que parecen ligados a una conciencia más o menos clara, son actos que se enderezan a procurarse subsistencia el ser que los ejecuta.» STV, 123.

Pero también existe un conocimiento del conocimiento, conocimiento reflexivo, de lujo. Este conocimiento que se realiza por mera curiosidad (no por la necesidad de vivir) es un conocimiento del conocimiento. Al ser un conocimiento que nace de la superabundancia y no de la necesidad le llama Unamuno conocimiento de lujo. Pero es interesante notar que este segundo conocimiento se levanta sobre el primero, sobre el conocimiento para la vida¹³³.

Unamuno llega a decir que el conocimiento de lujo, el conocer por el gusto de conocer mismo es una enfermedad. La curiosidad que desliga el conocimiento de sus necesidades vitales es una enfermedad porque no coopera a conservar al individuo en su vida individual. Un animal que no buscara conservarse e hiciera cosas que supusieran gastos inútiles de energía y esfuerzos todos lo reputarían por enfermo. Pues esto es precisamente lo que lleva a Unamuno a afirmar que el hombre es un animal enfermo¹³⁴.

Además, este conocimiento de lujo, propio del hombre, que distingue al ser humano del animal, es asociado por Unamuno con el pecado original de Adán y Eva. Unamuno, influido seguramente por sus lecturas de teología protestante identifica el pecado original con el conocimiento curioso y vano de lo que no compete al hombre sino a Dios (simbolizado por el árbol

¹³³ «Hay, pues, primero la necesidad de conocer para vivir, y de ella se desarrolla ese otro que podríamos llamar conocimiento de lujo o de exceso, que puede a su vez llegar a constituir una nueva necesidad. La curiosidad, el llamado deseo innato de conocer, sólo se despierta, y obra luego que está satisfecha la necesidad de conocer para vivir; y aunque alguna vez no sucediese así en las condiciones actuales de nuestro linaje, sino que la curiosidad se sobreponga a la necesidad y la ciencia al hombre, el hecho primordial es que la curiosidad brotó de la necesidad de conocer para vivir, y este es el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva; y es que aspirando a ser un conocer por conocer, un conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad». STV, 124.

¹³⁴ Manuel Padilla esboza lo que serían los dos mitos fundacionales del hombre para Unamuno y su relación con lo que éste llama “conocimiento de lujo”. Primero estaría la versión evolucionista, según la cual el hombre es un mono inadaptado: «Un mono antropoide tuvo una vez un hijo enfermo». La otra versión sería la versión bíblica, según la cual, siempre en la versión de Unamuno, el hombre comenzó a ser tal cuando comió del árbol del conocimiento del bien y del mal, conocimiento superfluo o de lujo que es enemigo de la vida. En ambos relatos destaca el punto de relevancia según el cual lo propio del hombre es una enfermedad o desviación de lo que sería normal en los animales. Véase M. PADILLA, *Unamuno, Filósofo de encrucijada*, Cincel, Madrid 1985, 107-108. La idea del hombre como animal enfermo también le pudo provenir a Unamuno de Nietzsche, aunque en el autor alemán esta expresión tiene otras connotaciones. Para la relación de Unamuno con Nietzsche véase la obra de G. SOBEJANO, *Nietzsche en España* (1890-1970), Gredos, Madrid 1967, 276-318, y el apartado que dedicamos más adelante al autor alemán.

del conocimiento del bien y del mal). Incluso va más allá en otros lugares poniendo este pecado como inicio de toda civilización, tesis también de raigambre protestante¹³⁵.

3.3.- Instinto de conservación

Uno de los dos instintos fundamentales del hombre, como hemos dicho, es el de conservación. El hombre, el individuo, busca ante todo conservarse en su vida. Unamuno encuentra incluso una confirmación de esto en las sentencias de la ética de Spinoza, cuando dice: «*unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*»¹³⁶. Esta frase sería el principio general metafísico del cual el instinto humano de conservación es una aplicación.

Unamuno estaba muy informado de las teorías de la evolución¹³⁷, y sabía bien que la evolución ha dotado al hombre de los sentidos que éste necesita para defenderse del medio. Por ello puede decirse que el hombre conoce tanto cuanto es necesario para su vida. Los sentidos y la percepción perciben todo y sólo (al menos en un principio) lo que le es necesario al hombre para vivir¹³⁸. Por eso es posible imaginar qué pasaría si el hombre se hubiera desarrollado con otros sentidos diferentes, que captasen otros estímulos, o que los umbrales absolutos y diferenciales de nuestras percepciones fueran distintos de los que son.

¹³⁵ Véase el breve escrito de Kant *Comienzo de la presunta historia humana*, incluido en el libro I. KANT, *Filosofía de la Historia*, FCE, Madrid 1985. Allí reinterpreta el relato bíblico desde categorías filosóficas afirmando que el pecado original representa el paso del estado de naturaleza al estado de libertad; lo que suponía una pérdida para el individuo conllevó una mejora para la especie posibilitando la civilización.

¹³⁶ B. SPINOZA, *Ética*, proposición 6, parte 3, Biblioteca de los Grandes Pensadores, Barcelona 2002.

¹³⁷ Véase el amplio capítulo que C. Paris le dedica en su libro, C. PARIS, *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, *Op. cit.*

¹³⁸ «Y así cabe decir que es el instinto de conservación el que nos hace la realidad y la verdad del mundo perceptible, pues del campo insondable e ilimitado de lo posible es ese instinto el que nos saca y separa lo para nosotros existente. (...) Y nadie puede negar que no pueden existir y acaso existan aspectos de la realidad desconocidos, hoy al menos, de nosotros, y acaso inconocibles, porque en nada nos son necesarios para conservar nuestra propia existencia actual». STV, 126.

Hay casos en los que el individuo pierde uno de los sentidos, encontrándose más vulnerable y débil a la hora de afrontar la lucha por la existencia. Esto lo soluciona con dos estrategias. Por un lado, aguzando más alguno de los sentidos restantes (pensemos en el caso de los sordos que tienen una especial memoria visual, o los ciegos que desarrollan extraordinariamente el oído e incluso el olfato). Por otro lado, Unamuno recuerda que la sociedad sirve de complemento a quien ha perdido uno de los sentidos¹³⁹. La sociedad ve por los que no ven y oye por los que no oyen. El ejemplo más claro es el del lazarillo que acompaña al ciego.

El conocimiento ligado al instinto de conservación se ha desarrollado en la historia de la especie humana a fin de pertrechar al hombre con los recursos suficientes para que pueda hacer frente al medio desde su vulnerabilidad constitutiva. Así mismo, la sociedad arropa al individuo cuanto más vulnerable es, mostrando de este modo un sentimiento innato de solidaridad que existe en todos los hombres¹⁴⁰.

Los sentidos eliminan todo lo que no nos es necesario para la vida¹⁴¹, actuando de filtro para nuestro mundo cognoscitivo. De la inmensa masa de posibles estímulos que hay en el ambiente, el instinto de conservación selecciona tan solo aquellos con que le será posible conservar la vida. Por tanto, nuestro mundo material está constituido por los objetos (sensaciones) necesarios para la vida.

¹³⁹ «El hombre ve, oye, toca, gusta y huele lo que necesita ver, oír, tocar, gustar y oler para conservar su vida; la merma o la pérdida de uno cualquiera de esos sentidos aumenta los riesgos de que su vida está rodeada, y si no los aumenta tanto en el estado de sociedad en que vivimos, es porque los unos ven, oyen, tocan, gustan o huelen por los otros. Un ciego solo, sin lazarillo, no podría vivir mucho tiempo. La sociedad es otro sentido, el verdadero sentido común». STV, 125. Hemos subrayado la palabra de esta última frase porque dependiendo de las ediciones dice “sociedad” o “necesidad”. La edición de Orringer dice “sociedad”. La misma palabra aparece en el *Tratado del amor de Dios*. STV, 549, de donde Unamuno extrajo este párrafo.

¹⁴⁰ Esta necesidad de los demás viene a raíz del estado de indefensión en que venimos al mundo. Pero este estado de indefensión se puede ampliar al arco entero de la vida personal. Con brillante intuición Unamuno ha llamado al hombre “ser expósito”. Puede verse una ampliación de esto en el capítulo *El núcleo temático de la obra unamuniana y sus vivencias originarias. El ser expósito*, en C. PARIS, *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, *Op. cit.*

¹⁴¹ «El hombre, pues, en su estado de individuo aislado, no ve, ni oye, ni toca, ni gusta, ni huele más que lo que necesita para vivir y conservarse. Si no percibe colores ni por debajo del rojo ni por encima del violeta, es acaso porque le bastan los otros para poder conservarse. Y los sentidos mismos son aparatos de simplificación, que eliminan de la realidad objetiva todo aquello que no nos es necesario conocer para poder usar de los objetos a fin de conservar la vida». STV, 125. Orringer ha cotejado en las notas a su edición de *Del sentimiento trágico* todas estas ideas con la obra de J. Balfour, citada por el mismo Unamuno, J. BALFOUR, *Foundations of Belief*, Longmans, Green & Co, London 1901.

Esto es, el mundo material que nosotros conocemos, el mundo que para nosotros existe, es el que necesitamos para vivir, sacado del instinto de conservación.

La consecuencia de esto no puede ser más clara: el mundo objetivo y real está constituido por aquello que necesitamos para existir¹⁴². ¿Qué es lo objetivo? Lo que sirve para la conservación del individuo. ¿Qué es lo real? Lo que preserva la vida del ser humano como individuo. Y como el hambre es la sensación más primaria y más esencial, destinada a que el individuo no muera desnutrido, Unamuno ve en el hambre el origen del mundo objetivo. Esto concuerda en parte con las tesis de Ramón Turró, biólogo y filósofo catalán, a quien Unamuno prologó su conocido libro *Orígenes del conocimiento. El hambre*¹⁴³.

Esto tiene una importante consecuencia a la hora de limitar el conocimiento del hombre, dado que lo objetivo sólo podrá ser aquello que sirve a la conservación del individuo. Elementos tales como Dios o la inmortalidad del alma no pueden ser objeto de conocimiento objetivo y real (en el sentido apuntado), dado que no cooperan ni sirven a la hora de conservar al individuo en su vida. Aunque visto por otro lado, si la vida del individuo sólo es vivible si tiene un sentido, y Dios puede proporcionar sentido a la vida de los individuos, en este sentido también Dios es necesario para la conservación del individuo, de la vida, y por tanto, ampliando el razonamiento del propio Unamuno, podría ser parte del conocimiento real y objetivo.

3.4.- Instinto de perpetuación

El instinto de perpetuación es el ansia de no morir. No sólo de conservar la vida que tenemos ahora, sino de no morir nunca. Este instinto se concreta en el amor y en la sexualidad

¹⁴² «Existe, en efecto, para nosotros todo lo que, de una o de otra manera, necesitamos conocer para existir nosotros; la existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal». STV, 125.

¹⁴³ Fue publicado originalmente en catalán por la Societat Catalana d'Edicions, Barcelona 1912, traducido al francés en 1914 y al español, que fue la versión prologada por Unamuno, en 1916.

humana, por la cual busca el hombre perpetuarse en sus hijos. Por el ansia de sobrevivir busca el hombre semejantes en los que dejar su obra (inmortalidad de la fama) o busca engendrar hijos que conserven su nombre (inmortalidad en los hijos)¹⁴⁴. En una palabra, que por el instinto de perpetuación hace el hombre discípulos, amigos, familia, etc; es decir, sociedad. La sociedad es producto del instinto de perpetuación.

Del vivir en sociedad surge la necesidad del lenguaje, para comunicar pensamientos y sentimientos. El lenguaje común y exterior, una vez aprendido, posibilita el lenguaje personal e interior, con uno mismo, es decir, el pensamiento. Si el pensamiento nace del lenguaje, y el lenguaje nace de la sociedad, quiere decir que el pensamiento y la razón son productos de la sociedad¹⁴⁵. Aunque lo parezca, no está adelantándose aquí Unamuno a lo que serían posiciones de la filosofía crítica de Frankfurt años más tarde¹⁴⁶, puesto que Unamuno no está interesado en denunciar a la razón como una imposición de la sociedad. Le interesa más bien resaltar el hecho de que la razón es social y común, instituida para entendernos entre los hombres.

Lo más interesante es el paralelismo que establece Unamuno entre el mundo objetivo que surge del instinto de conservación y el mundo social que surge del instinto de perpetuación. El instinto de perpetuación, en efecto, nos revela todo un mundo¹⁴⁷. Así como Unamuno llama al

¹⁴⁴ Más ampliamente ha sido estudiado en tema por J. M. AZAOLA, *Las cinco Batallas de Unamuno contra la muerte*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 2 (1951) 33-109.

¹⁴⁵ «Y si el individuo se mantiene es por el instinto de perpetuación de aquel. Y de este instinto, mejor dicho, de la sociedad, brota la razón. La razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social. Debe su origen acaso al lenguaje. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos. Pensar es hablar consigo mismo, y hablamos cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que hablar los unos con los otros, y en la vida ordinaria acontece con frecuencia que llega uno a encontrar una idea que buscaba, llega a darla forma, es decir, a obtenerla, sacándola de la nebulosa de percepciones oscuras a que representa, gracias a los esfuerzos que hace para presentarla a los demás. El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior. De donde resulta que la razón es social y común». STV, 127. Sobre la misma idea de que pensar es hablar, puede verse P. H. FERNÁNDEZ, *Ideario etimológico*, *Op. cit.*, 158.

¹⁴⁶ Por ejemplo, la obra de T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975. Este autor llega a decir que la lógica, incluso la lógica matemática, es una invención e imposición de la sociedad al servicio de los poderosos.

¹⁴⁷ «Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y otro mundo, el ideal, que es hijo del amor. Y así como hay sentidos al servicio del conocimiento del mundo sensible los hay también, hoy en su mayor parte dormidos, porque apenas si la conciencia social alborea, al servicio del conocimiento del mundo ideal. ¿Y por qué hemos de negar la

mundo nacido del instinto de conservación “real” y “objetivo”, nosotros propondríamos llamar al mundo que nace del instinto de perpetuación, mundo “personal” y “subjetivo”.

Esto, que no aparece explícitamente en *Del sentimiento trágico de la vida*, creemos es uno de los puntos fundamentales que subyacen a toda la obra de Unamuno. Éste contrapone muy agudamente en sus escritos las personas a las cosas, dejando sentado que el hombre no es tratable desde las mismas categorías que las cosas; por eso el tipo de entidad que corresponde a las cosas (*res*) es el de realidad, mientras que el tipo de entidad que corresponde a las personas, podríamos decir, es el de personalidad.

Si el hambre fundamenta el mundo del individuo, y con ello al individuo mismo, el amor (el instinto de perpetuación) fundamenta el mundo de la sociedad, y con ello la sociedad misma. Del mismo modo, dice Unamuno, que el conjunto de células formando organismo desarrollan sentidos que las células por sí mismas no tienen, así también los individuos pueden carecer de “sentidos” que la sociedad como tal sí posee¹⁴⁸. Tal sería, por ejemplo, el lenguaje, la razón, o Dios mismo. Por ello, llamar objetivo al mundo que surge del instinto de conservación no es restar entidad al mundo surgido del instinto de perpetuación, el mundo ideal, social, de la imaginación. Los dos mundos surgidos de estos dos instintos no se contraponen como verdadero y falso, sino que cada cual tiene su grado y nivel de entidad.

Resumiendo, que *«así es, y no pretendo otra cosa sino discurrir por metáforas. Y es que ese sentido social, hijo del amor, padre del lenguaje y de la razón y del mundo ideal que de él surge, no*

realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se lo concedemos a las del hambre o instinto de conservación?». STV, 128.

¹⁴⁸ «La sociedad humana, como tal sociedad, tiene sentidos de que el individuo, a no ser por ella, carecería, lo mismo que este individuo, el hombre, que es a su vez una especie de sociedad, tiene sentidos de que carecen las células que le componen. Las células ciegas del oído, en su oscura conciencia, deben de ignorar la existencia del mundo visible, y si de él les hablasen, lo estimarían acaso creación arbitraria de las células sordas de la vista, las cuales, a su vez, habrán de estimar ilusión el mundo sonoro que aquellas crean». STV, 129. Orringer informa de que esta idea es encuentra también en Simmel, otro de los autores que influyeron sobre Unamuno, concretamente en G. SIMMEL, *Einleitung in die Morawissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, Vol. 1, Stuttgart, Berlín 1904, 446.

es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía e imaginación. De la fantasía brota la razón. Y si se toma a aquella como una facultad que fragua caprichosamente imágenes, preguntaré qué es el capricho, y en todo caso también los sentidos y la razón yerran»¹⁴⁹.

3.5.- Conocimiento, voluntad y consumición

Dos elementos nos restan comentar sobre el tema del conocimiento en Unamuno. El primero es que Unamuno toma el adagio latino de «*nihil volitum nisi praecognitum*», y lo invierte convirtiéndolo en un «*nihil cognitum quin praevolitum*»¹⁵⁰. Este inicial juego de palabras le da pie para una reflexión interesante: que no conocemos nada a fondo si no lo queremos. Para Unamuno la necesidad (en el sentido de instinto que venimos hablando) es un sentido, es decir, fuente de conocimiento. La sed, la necesidad del agua, me revela algo del ser del agua que no podría revelarme ni el conocimiento de su composición química ni la vista ni el gusto.

El adagio latino original significa que no puedo querer nada si antes no tengo conciencia de que existe o que puede existir. Se trata de una frase sobre la existencia de las cosas. Sin embargo, la inversión unamuniana del principio significa que no puedo conocer nada si no lo quiero, es decir, sino lo deseo y lo necesito. Pero este conocimiento del que habla aquí Unamuno ya no es conocimiento de la existencia de la cosa, sino de su esencia. Puede que Dios exista o no exista, pero si se siente hambre de Él, si se percibe la necesidad que de Él tiene la vida, se tendrá un conocimiento de la esencia de Dios (de quién es Dios) más originario que el que nos pueda dar un libro de teodicea si no se cree en Dios¹⁵¹.

¹⁴⁹ La idea de discurrir por metáforas, o que la imaginación brota del sentido social están tomadas, según anota Orringer, de A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Fischbacher, Paris 1984, 38-39 y 270.

¹⁵⁰ STV, 249.

¹⁵¹ La tesis de la necesidad, del hueco dejado por algo que debería estar y no está, como fuente del conocimiento se dedica parte de la *Novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*, en *OC-Castro*, Vol. II, 347-383. Sobre cómo el hueco dejado por una persona es una fuente legítima de conocimiento puede verse J. L. AGUIRRE, *Notas al margen de la «Novela de don Sandalio, jugador de ajedrez», de Unamuno*, Separata del Boletín de la Sociedad Castellonense de

Al invertir el adagio latino Unamuno cambia inconscientemente el sentido de la palabra “conocer”. Que no se quiere nada de lo que se conoce quiere decir que no se quiere nada de lo que no se es consciente, de lo que no se sepa que existe. Sin embargo, que no se conozca nada que se quiera significa que no se sabe qué es realmente una cosa si no se desea y se quiere. Este segundo paso presupone que ya hay conciencia de la cosa.

No es por ello baladí el ejemplo del agua, dado que Unamuno habla en ocasiones de un tipo de conocimiento que vendría por consumición, por incorporación del alimento al ser del que lo come¹⁵². Este es el segundo elemento que faltaba comentar. En efecto, el conocimiento más íntimo de un alimento es el que se realiza cuando aquel que tiene hambre ingiere el alimento y calma con ello su hambre. El hombre, puede decirse en cierto sentido, no sabe realmente lo que es el agua hasta que tras una dura jornada de trabajo sacia su necesidad con un vaso de agua fresca. Creerá, con razón, que tiene un conocimiento del agua más verdadero que el que pueda tener un científico que conociera todas las propiedades y usos del agua, pero que no hubiera bebido en su vida¹⁵³.

El ejemplo del alimento es ampliable a otras regiones del ser. En el capítulo IX veremos cómo lo aplica al tema de Dios que tanto preocupa a Unamuno: Si un hombre siente la necesidad de Dios y habiéndolo encontrado calma su ansia, podrá decir con más propiedad que un teólogo ateo que él sabe quién es Dios.

Cultura, XLVI, Vol I, Castellón 1970, que viene a desarrollar una de las tesis esbozadas por J. Marías en su estudio de la obra de Unamuno.

¹⁵² «¿Es acaso menos real el proceso de asimilación del alimento que el proceso de conocimiento de la cosa alimenticia? Se dirá que comerse un pan no es lo mismo que verlo, tocarlo o gustarlo; que de un modo entra en nuestro cuerpo, mas no por eso en nuestra conciencia. ¿Es verdad esto? ¿El pan que he hecho carne y sangre mía no entra más en mi conciencia de aquel otro al que viendo y tocando digo: “Esto es mío”? Y a ese pan así convertido en mi carne y sangre y hecho mío, ¿he de negarle la realidad objetiva cuando sólo lo toco?». STV, 299.

¹⁵³ La sensibilidad trófica denuncia la ausencia de aquello que la imagen denuncia como presente. Diríamos nosotros con nuestras palabras, que el hambre revela por ausencia lo que la forma revela por presencia. Véase el prólogo al libro de R. TURRÓ, *Orígenes del conocimiento, el hambre*, Madrid 1921, en OC-Afrodísio Aguado, Vol. VII, 384-393.

4.- RAZÓN Y VERDAD

4.1.- Consideraciones iniciales

El tema de la razón y la verdad es uno de los hilos conductores, no sólo de *Del sentimiento trágico de la vida*, sino de la obra entera de Miguel de Unamuno. Toda esta obra no está montada sobre una trama del discurso basada en razones, sino más bien en intuiciones, mostraciones de lo que Unamuno considera una verdad primordial. Por eso avisa al lector, en cierto punto, que renuncie a encontrar razones en lo que va a decir¹⁵⁴. Al parecer toma la distinción entre razón y verdad de Sófocles¹⁵⁵ y profundizando esta idea encuentra numerosas aplicaciones. Primero veremos algunas ideas generales sobre la verdad y luego por qué la verdad puede aparecer contrapuesta a la razón. Concluiremos anotando algunas ideas sobre el pragmatismo de Unamuno.

4.2.- La verdad

Según López Quintás, el conocimiento de la verdad en Unamuno viene definido por tres elementos. Por un lado el agnosticismo gnoseológico, es decir, la convicción de trasfondo de que la verdad última no se puede conocer. Por otro lado la pasión de perdurar como verdad íntima: aunque la ignorancia del ser humano sea inmensa, hay una cosa que sabemos con certeza, y es que queremos perdurar. En tercer lugar está el carácter irracional-pasional de la fe, que va ligada a la verdad¹⁵⁶.

¹⁵⁴ «El que busque razones, lo que estrictamente llamamos tales, argumentos científicos, consideraciones técnicamente lógicas, puede renunciar a seguirme. En lo que de estas reflexiones sobre el sentimiento trágico resta, voy a pescar la atención del lector a anzuelo desnudo, sin cebo; el que quiera picar que pique, mas yo a nadie engaño». STV, 263. Nosotros, a pesar de la advertencia, hemos procurado encontrar algunas “razones” como veremos en el capítulo IX.

¹⁵⁵ Lo dice el mismo Unamuno, pero no hemos podido comprobar la fuente. Puede encontrarse la referencia en P. CEREZO, *Las máscaras de lo trágico, Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid 1996, 256.

¹⁵⁶ A. LÓPEZ QUINTAS, *El conflicto Vida-Razón, Miguel de Unamuno*, en *Filosofía española contemporánea, temas y autores*, BAC, Madrid 1970, 25.

La palabra “verdad” para Unamuno no tiene un único significado. En un párrafo revelador Unamuno nos da una de las claves de comprensión de su concepto de verdad. Lo hace al revelarnos que verdad no tiene un sentido unívoco, es decir, que no se predica unívocamente de todos los campos del saber. Por ello dice que existe una verdad lógica, una verdad moral¹⁵⁷. También existe una verdad estética y una verdad religiosa¹⁵⁸.

A la verdad lógica se opone el error. A la verdad moral o sinceridad se opone la mentira. A la verdad estética o verosimilitud se opone el disparate. Y a la verdad religiosa o esperanza se opone la desesperanza. Una de las tesis más conocidas de Unamuno, desarrollada en su ensayo, *Qué es verdad*¹⁵⁹, es que el error nace de la mentira, o lo que es lo mismo, la verdad lógica nace de la verdad moral o sinceridad (contra lo que decían los manuales clásicos, que la verdad moral nace de la verdad lógica)¹⁶⁰.

Al constatar que existen varios conceptos de verdad, dependiendo del campo del saber, parece imposible buscar un supra-concepto que englobe a los demás y desde el cual dirimirlos todos. Esto tan sólo quiere decir que no aplicamos el mismo concepto de verdad a una fórmula matemática, a un cuadro del Greco, o a la existencia de Dios.

¹⁵⁷ Esta distinción la encontramos ya citada en el manual de filosofía de su tiempo de universitario, escrito por Fray Zeferino González, del cual hablaremos más ampliamente en un espacio dedicado a él, donde distinguía la verdad lógica de la verdad moral.

¹⁵⁸ «Y es que así como hay verdad lógica a que se opone el error y verdad moral a que se opone la mentira, hay también verdad estética o verosimilitud a que se opone el disparate, y verdad religiosa, o de esperanza, a que se opone la inquietud de la desesperanza absoluta. Pues ni la verosimilitud estética, la de lo que cabe expresar con sentido, es la verdad lógica, la de lo que se demuestra con razones, ni la verdad religiosa, la de la fe, la sustancia de lo que se espera, equivale a la verdad moral, sino que se le sobrepone. El que afirma su fe a base de incertidumbre, no miente ni puede mentir». STV, 356.

¹⁵⁹ OC-Castro, 883-901.

¹⁶⁰ «¿Qué es verdad? Dos clases hay de verdad, la lógica u objetiva, cuyo contrario es el error, y la moral o subjetiva a que se opone la mentira. Y ya en otro ensayo he tratado de demostrar cómo el error es hijo de la mentira». STV, 355.

En otro lugar del libro (y contradiciéndose con lo que dice en las líneas que acabamos de explicar), Unamuno sí que da un concepto que parecería unívoco de verdad. Es cuando dice que verdad es lo que concuerda con el sistema general de nuestros conceptos¹⁶¹. Pero lo que añade a continuación de esta definición, que «no tiene sentido preguntarse por la verdad fuera de esto», nos da la clave para comprender que estas líneas tienen más bien la finalidad de mostrar la incapacidad de la razón, que de definirnos la verdad. Nos movemos aquí en una concepción de la verdad como coherencia, donde no hay posibilidad de contrastar los conocimientos con una supuesta realidad exterior, por lo tanto lo único que tiene el hombre es un sistema dado de conceptos, al cual se han de conformar los conceptos para poder llamarse verdaderos¹⁶². Pero ya hemos visto que no es el único concepto de verdad que maneja Unamuno. Esta concepción de la verdad aquí está en función del pasaje en que se inserta, donde se quiere destacar la debilidad de la razón.

Pero lo importante, diría el mismo Unamuno, no es tanto definir la verdad, preguntarse intelectualmente por ella, cuanto buscarla y, sobre todo, realizarla en la vida (cosa harto difícil si no se ha definido previamente). Por eso cuida de que no le pase como a Pilato, que preguntó qué era la verdad, pero sin ánimo de recibir respuesta alguna y para poder lavarse las manos de un crimen¹⁶³.

Unamuno no deja nada por remover para buscar la verdad. Por eso acude a menudo a métodos menos racionales, a caminos menos hollados, que sin embargo pueden esconder grandes verdades. No parece lógico buscar en la poesía verdad, pero Unamuno es consciente de que la

¹⁶¹ «Llamamos verdadero a un concepto que concuerda con el sistema general de nuestros conceptos todos; verdadera a una percepción que no contradice al sistema de nuestras percepciones; verdad es coherencia. Y en cuanto al sistema todo, al conjunto, como no hay fuera de él nada para nosotros conocido, no cabe decir que sea o no verdadero. El universo es imaginable que sea en sí, fuera de nosotros, muy de otro modo que como a nosotros se nos aparece, aunque esta sea una suposición que carezca de todo sentido racional». STV, 239.

¹⁶² Años más tarde, cuando escribe *La agonía del cristianismo*, usará de nuevo este concepto de verdad: «Verdadero es aquello en que convenimos y con que nos entendemos». OC-Afrodísio Aguado, 463.

¹⁶³ «Así preguntó, en efecto, y sin esperar respuesta, volvió a lavarse las manos para sincerarse de haber dejado condenar a muerte al Cristo. Y así preguntan muchos ¿qué es verdad?, sin ánimo alguno de recibir respuesta, y sólo para volver a lavarse las manos del crimen de haber contribuido a matar a Dios de la propia conciencia o de las conciencias ajenas». STV, 355.

poesía (y la imaginación como facultad eminentemente poética) puede proporcionar verdad más verdadera que la de la ciencia.

Por ello también presenta Unamuno el mito como revelación de una verdad¹⁶⁴. El mito, como ya hizo el divino Platón, puede ser desvelamiento de algo oculto y verdadero que no se puede expresar en el lenguaje cuantitativo de la ciencia, so pena de falsearlo. Por eso, a veces, insinúa que las razones no siempre muestran la verdad, y que es mejor “mitologizar”. En los párrafos que Unamuno dedica a la inmortalidad y a la representación de la vida del más allá, es consciente de que está haciendo “mitologando” más que “filosofando”. Pero ya Platón, en su diálogo *Fedón*, cuando acaba de examinar los argumentos racionales, se pone a mitologizar¹⁶⁵. El mito no es una razón, pero puede ser desvelamiento de una verdad.

La verdad que Unamuno trata de desvelar bajo el lenguaje de cierta “mitología” es que el hombre desea perdurar, ansía ser todo y ser siempre. Y esta es una verdad real y concreta, que hace vivir a la gente (contraponiéndolas a las verdades abstractas y generales que no mueven a nadie a la acción). Lejos de cierto relativismo, Unamuno proclama la existencia de verdades fundamentales, indubitables porque se impone su evidencia. Tal es el la frase: «*Homo sum, ergo cogito: cogito ut*

¹⁶⁴ «¡Ensueños mitológicos!, se diría. Ni como otra cosa los hemos presentado. Pero ¿es que el ensueño mitológico no contiene su verdad? ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse?» STV, 426. La función del mito en el pensamiento de Unamuno ha sido estudiada parcialmente por J. L. ABELLÁN, *Historia Crítica del Pensamiento Español, Vol. V (II). La crisis contemporánea. II. B) Fin de Siglo, modernismo, Generación del 98 (1898-1913)*, Espasa Calpe, Madrid 1989, 237-269. Unamuno usa los mitos como psicólogo, moralista y crítico social. Usa el Antiguo Testamento para leer la cultura de su tiempo. Relevantes son los mitos (en la terminología de Abellán) de Cristo y también los mitos del Quijote y don Juan. Unido a estos está el mito de la madre, el mito de la Virgen Madre y el mito de la *matria* España. También el mito de Caín y Abel con el tema de la envidia y el mito de la guerra. Hay algunos trabajos sobre Unamuno que intentan leer su obra en clave simbólica, a través de los diferentes mitos de que se constituye, por ejemplo, M. CIFO, *Literatura y vida: algunas consideraciones acerca del simbolismo de Niebla*, en A. CHAGUACEDA (Ed.), *Miguel de Unamuno, Estudio sobre su obra I, Actas de las IV jornadas unamunianas, Salamanca, Casa-museo Unamuno, 18 a 20 de Octubre de 2001*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, 61-80.

¹⁶⁵ «El divino Platón, después que en su diálogo *Fedón* discutió la inmortalidad del alma una inmortalidad ideal, es decir, mentirosa, lanzóse a exponer los mitos sobre la otra vida, diciendo que se debe también mitologizar. Vamos, pues, a mitologizar». STV, 262.

sim Michael de Unamuno»¹⁶⁶. Es decir, el ser precede al pensar, y el pensar está en función del ser. Se piensa para ser y no se es para pensar¹⁶⁷.

4.3.- Razones y verdad

En un párrafo de síntesis Unamuno presenta esta contraposición entre verdad y razón: «¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?»¹⁶⁸.

Las razones se oponen a la verdad, cuando “verdad” significa algo íntimamente sentido. Contra los valores afectivos no valen razones¹⁶⁹. Volviendo a nuestro ejemplo, si uno siente hambre, y la siente de modo íntimo y suyo (no hay otro modo de sentir hambre) será imposible convencerle de que su sensación es sólo una ilusión. Aun en el caso de que tal sensación fuese efectivamente provocada de modo artificial, y tal hecho fuese demostrable de modo irrefutable, el sujeto que sintiera hambre seguiría sintiéndola con la misma verdad que antes.

Las razones no son ni siquiera verdades. Si Unamuno tuviera un carácter menos polémico y menos voluntad de contraponer, hubiera dicho que aunque las razones no son verdades, a menudo son camino hacia ella. Para Unamuno las razones sólo sirven para convencer a la razón (en perpetua

¹⁶⁶ «La verdad concreta y real, no metódica e ideal es: “homo sum, ergo cogito”. Sentirse hombre es más inmediato que pensar. (...) “Homo sum, ergo cogito: cogito ut sim Michael de Unamuno”». STV, 492.

¹⁶⁷ En un interesante apartado titulado *Ideas e ideales*, Ferrater Mora ha visto certeramente que la relatividad en el plano epistemológico para Unamuno se da en las ideas, pero no en los ideales. Véase J. FERRATER MORA, *Unamuno, bosquejo de su filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1985.

¹⁶⁸ STV, 298.

¹⁶⁹ «...Contra los valores afectivos no valen razones. Porque las razones no son nada más que razones, es decir, ni siquiera son verdades. Hay definidores de esos pedantes por naturaleza y por gracia, que me hacen el efecto de aquel señor que va a consolar a un padre que acaba de perder un hijo, muerto de repente en la flor de sus años, y le dice: “¡Paciencia, amigo, que todos tenemos que morirnos!” ¿Os chocaría que este padre se irritase contra semejante impertinencia? Porque es una impertinencia». STV, 112.

lucha con el sentimiento, según la antropología unamuniana), pero no dan paz al corazón. No de razones que se apacienta el corazón¹⁷⁰.

Citando a Lord Tennyson, dice Unamuno que nada digno de probarse puede ser probado o refutado¹⁷¹. Esto es parece ser así en el campo de las verdades vitales, de las verdades que mueven la vida de una persona. Unamuno pone el ejemplo del problema de la inmortalidad del alma: Puede haber muchas razones que prueben que el alma muere con el cuerpo, pero no son más que razones, ni siquiera son verdades. Aunque lo mismo podría decirse sobre las razones para afirmar que el alma es inmortal.

La razón no puede contradecir lo que nosotros queremos. La razón nos dice una cosa, aunque nosotros queramos otra. Este nuestro querer algo distinto a lo que me dice la razón nos parece más verdadero que lo que nos dicen las razones. En el problema de la inmortalidad, Unamuno se encuentra con una razón que le niega el consuelo, y una voluntad de pervivir que le produce consuelo, por eso quisiera unir verdad y consuelo. El sentimiento quiere hacer de la verdad consuelo, y la razón no puede hacer consuelo de la verdad¹⁷².

¹⁷⁰ «Frente a este riesgo, y para suprimirlo, me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón». STV, 153.

¹⁷¹ «Thou canst not prove the Nameless, O my son,
Nor canst thou prove the world thou movest in,
Thou canst not prove that thou art body alone,
Nor canst thou prove that art spirit alone,
Nor canst thou prove that thou art both in one:
Thou canst not prove that thou art immortal, no,
Nor yet that thou art mortal – nay, my son,
Thou canst not prove that I, who speak with thee,
Am not myself in converse with thyself,
For nothing worthy proving can be proven,
Nor yet disproven: Wherefore thou be wise,
Cleave ever to the sunnier side of doubt,
and cling to Faith beyond the forms of Faith»,

The Ancient Sage, en A. LORD TENNYSON, *The works of A. Tennyson, Laureate Poet*, Macmillan, London 1900.

¹⁷² «Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; pero esta segunda, la razón, procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo». STV, 240.

La verdad es más persistente que las razones. La verdad es lo que permanece, por más razones que en contra de ella se den. Por ello una idea que se repite es que nunca fue de veras refutada. Si nos seguimos quejando, es porque el dolor persiste¹⁷³. Si el hombre sigue ansiando la inmortalidad, a pesar de las razones que se le hayan dado para dejar de creer en ella, es porque tal ansia no la pueden apagar las razones.

Unamuno relativiza el valor de las razones porque a menudo ve que éstas no son sino justificaciones *a posteriori* de nuestros actos. Algo dijimos ya en el apartado dedicado a la filosofía, sobre el hecho de que el sentimiento fundamental de un filósofo es el que determina su forma toda de hacer filosofía. Esto es algo similar, pues para Unamuno los más de los filosofemas son justificaciones, a veces no confesadas, a veces inconscientes, de conductas concretas de cada uno de los filósofos¹⁷⁴. Tal fue lo que vinieron a demostrar decenios después los experimentos de Gazzaniga¹⁷⁵.

Pero Unamuno tampoco puede renunciar a uno de los elementos que más caracteriza a los seres humanos, animales dotados de lenguaje, que es el dar razones de sus afirmaciones. Por tanto, aunque a lo largo de todo *Del sentimiento trágico de la vida* renuncia aparentemente a la razón y la

¹⁷³ «Pero el que pueda volver la misma eterna queja, saliendo de otra boca, sólo quiere decir que el dolor persiste. (...) Cuando hasta un supuesto error vuelve, es, créedme, que no ha dejado de ser verdad en parte, como cuando uno reaparece es que no murió del todo». STV, 264-265

¹⁷⁴ «Una vez más tengo que repetir que nuestras doctrinas éticas y filosóficas, en general, no suelen ser sino la justificación *a posteriori* de nuestra conducta, de nuestros actos. Nuestras doctrinas suelen ser el medio que buscamos para explicar y justificar a los demás y a nosotros mismos nuestro propio modo de obrar. Y nótese que no sólo a los demás, sino a nosotros mismos. El hombre, que no sabe en rigor por qué hace lo que hace y no otra cosa, siente la necesidad de darse cuenta de su razón de obrar, y la forja. Los que creemos móviles de nuestra conducta no suelen ser sino pretextos». STV, 430. Orringer cita, como posible fuente de esta forma de pensar, un texto de los *Pensées* de Pascal, tan leídos por Unamuno. Esta idea que venimos comentando le podría haber venido de el pensamiento 276 (en la edición de Brunschvicg): «*M. de Roannez disait : "Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée ou me choque sans en savoir la raison, et cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite". Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque*». B. PASCAL, *Pensées et opuscules*, Ed. Leon Brunschvicg, Hachette, Paris 1951, 457-458. Por otro lado, lo que afirma aquí Unamuno, en su tiempo había sido verificado experimentalmente por Charcot con algunos ejercicios de hipnosis.

¹⁷⁵ M. GAZZANIGA, *El cerebro social*, Alianza Editorial, Madrid 1993. Allí verifica empíricamente lo que años antes había enunciado L. FESTINGER, *A theory of cognitive dissonance*, Stanford University Press, 1957. En síntesis, vienen a decir que cuando un individuo mantiene dos opiniones contradictorias o vive contradiciendo sus principios, antes o después buscará una teoría que armonice las opiniones contradictorias y le permitan auto-justificarse.

declara impotente, por otro lado no se puede abstener de apoyar con razones sus pretensiones. Por ello, incluso después de dar como inútiles todas cuantas razones para probar la inmortalidad del alma se puedan dar, el pensador vasco no renuncia a dar las suyas propias, como veremos en el capítulo IX.

4.4.- Pragmatismo y verdad

A menudo se ha dicho de Unamuno que era pragmatista, y se lo ha incluido dentro de la corriente pragmatista del pensamiento. Esta era una corriente que Unamuno conocía bien a través de William James, como han demostrado diversos estudios, y veremos más ampliamente en su momento. Pero el pragmatismo de Unamuno, como todas sus ideas, es un pragmatismo unamuniano, con el sello inconfundible que da a todas sus tesis el aura de su personalidad. Por ejemplo, si el punto fundamental del pragmatismo es que el hombre busca en su vida la utilidad, y todo se constituye en función de tal utilidad, Unamuno añade que lo más útil de todo es no morir nunca, y por tanto en función de tal utilidad (la de no morir nunca) girará y se constituirá la vida toda¹⁷⁶.

El pragmatismo de Unamuno se percibe cuando subordina el conocimiento a la vida. Sobre todo en la frase, ya citada, en que dice que el cerebro depende del estómago¹⁷⁷. El fin del conocimiento es vivir; se cree para vivir, no para comprender el universo¹⁷⁸. Pensamos para vivir, y aún más, dice Unamuno, pensamos porque vivimos¹⁷⁹. En Unamuno, todo está subordinado a la vida, que es la realidad radical (lección que aprenderá muy bien Ortega).

¹⁷⁶ «¿Y qué más útil, más soberanamente útil, que no morirnos nunca el alma?». STV, 198. Antes recuerda Unamuno las palabras de De Maistre: «Mais je ne crois pas qu'il soit possible de montrer une seule opinion universellement utile qui ne soit pas vraie». J. DE MAISTRE, *Oeuvres choisies de J. de Maistre*, Vol I. Chernoviz, Paris 1909, 163.

¹⁷⁷ STV, 123.

¹⁷⁸ «Sin embargo, sí, hay que anhelarla, por absurda que nos parezca; es más, hay que creer en ella, de una manera o de otra, para vivir. Para vivir, ¿eh?, no para comprender el Universo». STV, 426.

¹⁷⁹ «Pensamos para vivir, he dicho; pero acaso fuera más acertado decir que pensamos porque vivimos, y que la forma de nuestro pensamiento responde a la de nuestra vida». STV, 430.

En ocasiones Unamuno parece indicar que verdad es lo útil. Pero nos inclinamos a pensar que más que una teoría utilitarista de la verdad lo que en realidad defiende Unamuno es una teoría ética de la verdad. Verdad no es sólo lo útil; verdad es sobre todo lo bueno. Y como a menudo lo bueno es lo útil, esta “teoría ética de la verdad” (el nombre es nuestro), se confunde con una “teoría pragmatista de la verdad”. En apoyo de esta tesis, podemos traer aquí la teoría unamuniana ya citada de que el error nace de la mentira, y la verdad lógica se asienta sobre la sinceridad.

Al menos en una ocasión Unamuno parece ser contrario a esta identificación con la verdad y el bien cuando dice que la identificación del bien y la verdad no es más que un piadoso deseo¹⁸⁰. Pero como hemos visto, en Unamuno el deseo puede ser revelación de una verdad, y puede ser más verdadero que una razón, así también en este caso el deseo de que lo bueno sea lo verdadero puede ser revelación de una realidad.

El que en ocasiones diga Unamuno que la identificación de la verdad y el bien son un piadoso deseo, convive con otra afirmación en Unamuno, muy cercana a la antedicha, de que la verdad forma parte de la dicha. De nuevo la contradicción, o el afán de llamar la atención sobre algo que él considera importante. El principio unamuniano, *credo quia consolans*¹⁸¹, (eco de aquel *credo quia absurdum* de Tertuliano) podría reformularse en una teoría unamuniana de la verdad diciendo: *Verum est, quia consolans*. O dicho de otro modo, es verdadero aquello que me consuela, por más razones en contra que se nos presenten¹⁸². Lo que le interesa al sediento es que lo que bebe calme su sed, no que la composición química sea la adecuada¹⁸³.

¹⁸⁰ «La identificación de la verdad y el bien no es más que un piadoso deseo». STV, 224.

¹⁸¹ «Mejor sería decir que la verdad forma parte de la dicha en un sentido tertuliano, de *credo quia absurdum*, que en rigor quiere decir: *credo quia consolans*, creo porque es cosa que me consuela». STV, 225.

¹⁸² Véase la *Vida de don Quijote y Sancho*, en *OC-Afrodisio Aguado*, Vol, IV, 215.

¹⁸³ «Nuestro deseo de vivir, nuestra necesidad de vida quisiera que fuese verdadero lo que nos hace conservarnos y perpetuarnos, lo que mantiene al hombre y a la sociedad; que fuese verdadera agua el líquido que bebido apaga la sed y porque la apaga, y pan verdadero lo que nos quita el hambre porque nos la quita». STV, 298.

Que Unamuno no es pragmatista en un sentido clásico del término lo prueban, entre otras, dos razones de peso. La primera es un pasaje, donde dice que las funestas consecuencias de una doctrina sólo prueban que una doctrina es funesta, no que sea falsa¹⁸⁴. Esto lo dice a propósito de algunos libros y manuales donde, para probar la verdad de un aserto, se muestra las útiles consecuencias de su aplicación¹⁸⁵. La segunda razón por la que podemos decir que Unamuno no es pragmatista es por el culto a la figura de don Quijote, paradigma del actuar que no se basa en el cálculo de las ventajas o desventajas de la acción. El caballero de la triste figura llevó a cabo su empresa, como anota el mismo Unamuno, no por la utilidad de la misma, sino por la bondad intrínseca que veía en ella¹⁸⁶. Las raíces de este idealismo ético español puede rastrearse en su literatura, por ejemplo, en Calderón de la Barca y su obra *La vida es sueño*¹⁸⁷.

¹⁸⁴ «Coged cualquier libro apologético, es decir, de teología abogadesca, y veréis con qué frecuencia os encontraréis con epígrafes que dicen: “Funestas consecuencias de esta doctrina”. Y las consecuencias funestas de una doctrina, probarán, a lo sumo, que esta doctrina es funesta, pero no que es falsa, porque falta probar que lo verdadero sea lo que más conviene». STV, 224.

¹⁸⁵ Notemos que esta forma de argumentación no sólo aparece en los libros apologéticos de la fe, sino también en los libros apologéticos del ateísmo. En el libro que leyó Unamuno de F. LE DANTEC, *L'atheisme*, Flammarion, Paris 1906, se dedica un tercio del total a explayarse en las (felices) consecuencias humanas del ateísmo.

¹⁸⁶ «¿Será esto eficaz? ¿Pero es que creía Don Quijote acaso en la eficacia inmediata aparental de su obra? Es muy dudoso, y por lo menos no volvió, por si acaso, a acuchillar segunda vez su celada. Y numerosos pasajes de su historia delatan que no creía gran cosa conseguir de momento su propósito de restaurar la caballería andante. ¿Y qué importaba si así vivía él y se immortalizaba? Y debió de adivinar, y adivinó de hecho, otra más alta eficacia de aquella su obra, cual era la que ejercería en cuanto con piadoso espíritu leyesen sus hazañas». STV, 505.

¹⁸⁷ Para saber a qué nos referimos, remitimos al capítulo *El gran dramaturgo del Barroco, Calderón de la Barca* de J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa Calpe, Madrid 1979.

5.- INCERTIDUMBRE

5.1.- Creyentes y ateos

Entre el creyente absoluto y el ateo absoluto no hay tanta distancia como parecería, al menos en el plano epistemológico. En efecto, partiendo del postulado de que todo nuestro conocimiento son creencias, y todo enunciado p puede reducirse a la fórmula «yo creo que p », la distancia entre el ateo y el creyente no es tanta. El creyente cree que existe Dios, mientras que el ateo cree que no existe Dios. Ambos son creyentes¹⁸⁸.

El problema es que el término creyente se ha quedado sólo para el que tiene una creencia positiva. Ha influido en ello, sin duda, el hecho de que la “creencia” no sólo tiene este sentido epistemológico, sino que tiene también un sentido fiducial de confianza. Pero desde el plano epistemológico, tan creencia es creer que algo existe como creer que algo no existe. Se suele pensar que el creyente es el que cree y ateo el que no cree. Pero la categoría de creencia admite cuatro posibilidades, y no dos:

- Creer que p ,
- Creer que no p ,
- No creer que p
- No creer que no p ¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Miguel Cruz indica que una de las aportaciones unamunianas a la epistemología en general sería precisamente el haber puesto al descubierto que el hombre se apoya tanto en el saber como en el creer. Véase en I. DELGADO y A. HEREDIA, *El talante humano y filosófico de Unamuno a través de sus textos*, en *Miguel de Unamuno, historia de su cátedra*, Documentos A, Genealogía científica de la cultura, nº 3, Anthropos, Barcelona 1992, 30.

¹⁸⁹ Lo mismo, pero aplicado al campo de la voluntad, lo ve Unamuno claramente, cuando dice que respecto al querer hay cuatro posibilidades: Querer que haya Dios, querer que no le haya; no querer que le haya y no querer que no le haya. Al no querer le llama Unamuno “noluntad”, derivándola del verbo latino *nolo*. Véase P. H. FERNÁNDEZ, *Ideario Etimológico de Unamuno*, Op. cit., 148.

Como la creencia del creyente y la creencia del ateo son creencias ambas, se ven amenazadas por la duda tanto una como otra: La duda del «¿y si no hay?» del creyente y la duda del «¿y si hay?» del ateo¹⁹⁰. En este momento es indiferente que el objeto de la creencia sea la existencia de Dios o la perdurabilidad de la vida, pues en Unamuno ambos van íntimamente ligados. Lo importante es que dos posiciones aparentemente tan irreconciliables tienen un punto en común de entendimiento¹⁹¹.

Otro ejemplo de esta similitud de posturas, aplicada a otro ámbito, es la cercanía entre el vitalista y el racionalista. Unamuno lo plantea en las figuras de don Quijote y Sancho. Si don Quijote es un ejemplo de vitalismo que se basa en la incertidumbre, Sancho es el prototipo de racionalista que duda de su propia razón¹⁹². Ello permite que don Quijote muera renegando de sus locuras, y Sancho “convertido” a la locura de su amo.

¹⁹⁰ «El “¿y si hay?” y el “¿y si no hay?” son las bases de nuestra vida íntima. Acaso haya racionalista que nunca haya vacilado en su convicción de la mortalidad del alma, y vitalista que no haya vacilado en su fe en la inmortalidad; pero eso sólo querrá decir, a lo sumo, que así como hay monstruos, hay también estúpidos afectivos o de sentimiento, por mucha inteligencia que tengan, y estúpidos intelectuales por mucha que su virtud sea. Mas en lo normal no puedo creer a los que me aseguren que nunca, ni en un parpadeo el más fugaz, ni en las horas de mayor soledad y tribulación se les ha aflorado a la conciencia ese rumor de la incertidumbre». STV, 256.

¹⁹¹ Esta idea es común en la teología contemporánea. «El que no cree puede sentirse seguro en su incredulidad, pero siempre le atormenta la sospecha de que quizá sea verdad. El quizá es siempre tentación ineludible a la que uno no puede sustraerse; al rechazarla, se da uno cuenta de que la fe no puede rechazarse. Digámoslo de otro modo: tanto el creyente como el no creyente participan, cada uno a su modo, en la duda y en la fe, siempre y cuando no se oculten a sí mismos y a la verdad de su ser. Nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe. Para uno la fe estará presente a pesar de la duda, para el otro mediante la duda o en forma de duda. Es ley fundamental del destino humano encontrar lo decisivo de su existencia en la perpetua rivalidad entre la duda y la fe, entre la impugnación y la certidumbre. La duda impide que ambos se encierren herméticamente en su yo y tiende al mismo tiempo un puente que los comunica. Impide a ambos que se cierren en sí mismos: al creyente lo acerca al que duda y al que duda lo lleva al creyente; para uno es participar en el destino del no creyente; para el otro la duda es la forma en la que la fe, a pesar de todo, subsiste en él como exigencia». J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 8.

¹⁹² «Nuestro señor Don Quijote es el ejemplar del vitalista cuya fe se basa en incertidumbre, y Sancho lo es del racionalismo que duda de su razón». STV, 257-258.

5.2.- La feliz incertidumbre

Algunos críticos han resaltado el tema de la salvadora incertidumbre en Unamuno, y cómo a partir de ella se quiere construir una soteriología¹⁹³. Para Unamuno se abrazan el escepticismo de la razón y la desesperación del sentimiento, y del tal abrazo surge “la feliz incertidumbre”¹⁹⁴.

La incertidumbre de que aquí se habla es una incertidumbre respecto de la vida futura, de si el hombre será o no inmortal. Unamuno piensa que la certeza total nos asfixiaría la vida, del mismo modo que la duda total nos impediría la acción¹⁹⁵. Por eso la incertidumbre respecto del futuro es una cuestión vital. El saber con certeza infalible que tras la muerte nos espera la nada abocaría al hombre al sinsentido, haciendo de su vida un infierno. Pero para Unamuno igual de insufrible sería la certeza absoluta de saber que hay vida eterna.

A nuestro entender este es uno de los puntos más endebles del razonamiento unamuniano. Parece evidente que si se supiera con certeza que no hay vida futura esta vida actual sería tragedia, puesto que se ve abocada a la nada. El no saber qué hay la convierte en drama. Pero de ahí a afirmar que una vida en la que se resolviera a ciencia cierta esta cuestión sería invivible creemos que es dar un paso injustificado. Tan injustificado que Unamuno no se preocupa en fundamentarlo ni argumentarlo. A él le parecería una vida insufrible, pero no dice por qué. Esto sorprende más aún cuando a lo largo de toda la obra el rector de Salamanca cifra su tragedia, precisamente, en el no

¹⁹³ Véase el capítulo «La doctrina de la feliz incertidumbre» de P. Garagorri, donde dice que el no saber nos permite seguir viviendo, y que esta expresión «es paradójica si partimos del supuesto de que la incertidumbre sea una situación precaria, menesterosa de urgente corrección; que sólo podemos vivir desde una creencia terminante, positiva o negativa respecto de aquello que necesitamos saber». P. GARAGORRI, *Introducción a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid 1983, 34. También se ha fijado en ello, aunque sin desarrollarlo a fondo, A. ESCLASANS, *Miguel de Unamuno*, Losada, Buenos Aires 1947.

¹⁹⁴ «El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo». STV, 255.

¹⁹⁵ «La certeza absoluta completa, de que la muerte es un completo y definitivo e irrevocable anonadamiento de la conciencia personal, una certeza de ello como estamos ciertos de que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, o la certeza absoluta, completa, de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de la muerte en estas o las otras condiciones haciendo sobre todo entrar en ello la extraña y adventicia añadidura del premio o del castigo eternos, ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida». STV, 255.

saber sobre el destino final del hombre, en que la razón no le puede dar argumentos definitivos sobre ello.

A modo de explicación de esta paradoja proponemos una hipótesis. En varias ocasiones afirma Unamuno que su vida es lucha íntima, y que prefiere la guerra a la paz. En el ensayo *Mi religión* afirma que lucha, no por la victoria, sino por la lucha misma¹⁹⁶. Estas frases han recibido duros comentarios de Julián Marías, al indicar que un luchador que no lucha por la victoria lucha por frivolidad. Esto nos recuerda la conocida parábola de Lessing, que prefería quedarse con la búsqueda eterna de la verdad en lugar de escoger la verdad misma, y que comentaremos más adelante. Desde estas actitudes se entiende que Unamuno encuentre que el hombre se mueve entre incertidumbres (lo cual es cierto), pero que además sea preferible la incertidumbre a la certeza (lo cual difícilmente aceptaría nadie).

Si es que la nada nos está reservada, quizá sea más consoladora una feliz incertidumbre. Al ser el temor más profundo de Unamuno que la nada nos estuviera aguardando, prefería la incertidumbre a la verdad. Pero para quien espera en la vida perdurable es mejor saber que permanecer ignorante.

A nuestro entender Unamuno está aplicando las reflexiones clásicas sobre el problema de la predestinación a su particular visión del mundo. Para Unamuno el problema no es el de la salvación o condenación de la persona, sino el de su perduración o aniquilación del alma. Por lo tanto no es extraño que a menudo Unamuno use las categorías y expresiones que se han usado para expresar el primer problema, adaptándolas a lo que a él le preocupa realmente. En este caso, el saber de antemano si se está o no predestinado al cielo o al infierno se ha visto como un impedimento a la acción. Este problema Unamuno lo ha traducido a sus categorías, pero, como se ve, al cambiar de

¹⁹⁶ «¿No hay ejércitos y aun pueblos que van a una derrota segura? (...) Pues esta es mi religión». *OC-Afrodiseo Aguado*, Vol. XVI., 119.

categorías, el problema cambia, puesto que el problema de la predestinación no es el mismo que el problema de la perduración.

Quizá podamos entender la posición de Unamuno con una analogía. Si supieran de antemano dos ejércitos quién va a ganar la guerra no entrarían en combate. De igual modo, si dos equipos en liza supiesen antes de comenzar a jugar de quién sería la victoria, evitarían comenzar siquiera el partido. Si la perduración del alma tras la muerte es un premio en sí, entonces se entiende la posición de Unamuno, puesto que sabiendo que vamos a ser inmortales la tendencia general sería a no hacer nada por merecer tal inmortalidad. Pero si la inmortalidad no es ningún premio, sino la condición para que se dé la retribución ultraterrena, entonces lo de la “feliz incertidumbre” sólo es cierto cuando se aplica a la retribución tras la muerte, no cuando se aplica al problema de la perduración (aunque en algunos momentos, Unamuno hable de “inmortalidad facultativa”, como veremos en el capítulo IX).

5.3.- Incertidumbre y fe

Para Unamuno un hombre que no haya dudado nunca es un caso de estupidez¹⁹⁷. Tan estúpida es la credulidad sin sombra de incertidumbre como la incredulidad sin sombra de incertidumbre¹⁹⁸. En cierto modo, incluso en el caso de personas que se han tenido por grandes creyentes ha existido en sus vidas la incertidumbre¹⁹⁹. La diferencia de estas personas con Unamuno

¹⁹⁷ Unamuno, en la *Gramática y glosario del poema del Cid*, Op. cit., hace derivar la palabra “dubda” del latín “*dubita*”. Más adelante buscaría su etimología y descubriría que la palabra castellana “duda” proviene de *dubitare*, pero también de la raíz *duo-*, de donde viene *duellum*, duelo, lucha. P. H. FERNÁNDEZ, *Ideario etimológico de Unamuno*, Op. cit., 72.

¹⁹⁸ «Esa fe absurda, esa fe sin sombra de incertidumbre, esa fe de estúpidos carboneros, se une a la incredulidad absurda, a la incredulidad sin sombra de incertidumbre, a la incredulidad de los intelectuales atacados de estupidez afectiva, para no pensar en ello». STV, 259.

¹⁹⁹ Un ejemplo cercano en el tiempo lo encontramos en Teresa de Lisieux: «Cuando canto la felicidad del cielo y la eterna posesión de Dios, no siento la menor alegría, pues canto simplemente lo que quiero creer». TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma*, Monte Carmelo, Barcelona 2003, 255. Y otro testimonio, más reciente aún, lo encontramos en la Madre Teresa de Calcuta: «Por favor, rece especialmente por mí para que no estropee Su obra y para que Nuestro Señor se muestre a Sí mismo, ya que hay una oscuridad terrible dentro de mí, como si estuviera muerto». B. KOLODIEJCHUK, *Madre Teresa; Ven sé mi luz; Las cartas privadas de la Santa de Calcuta*, Planeta, Barcelona 2008,

es que en ellas la incertidumbre era una prueba y un estado a superar, mientras que en Unamuno este estado se convierte en morada y no lugar de paso. Unamuno se instala en la duda y se siente a gusto en ella.

Unamuno constata que la condición normal del hombre es la incertidumbre. Pero no una incertidumbre radical, es decir, no una ignorancia total puesto que ello nos abocaría a la inacción, a la paralización por la duda. Por otro lado, la incertidumbre es el estado normal del hombre en esta tierra, puesto que sólo podría ver claro quien pensase en álgebra²⁰⁰. La ambigüedad del lenguaje, las pasiones y los intereses hacen imposible un pensamiento claro y cristalino.

Hay cierto uso de la palabra fe que es asimilable a la incertidumbre unamuniana. Decir que el hombre se mueve por fe, significa que el hombre se mueve sin saber a ciencia cierta si los motivos de su acción son verdaderos. Se trata de un concepto de fe (no el único) como “conocimiento incierto”. Por eso Unamuno gusta de unir incertidumbre y fe y decir que la fe basa en la incertidumbre²⁰¹, o que la incertidumbre se alía con la desesperación, y ésta es la base de la fe²⁰².

Otro de los usos de la palabra fe es dar crédito a alguien. Se cree a alguien (aspecto subjetivo de la fe teologal). Pero también este aspecto de la fe se ve amenazado por la incertidumbre, dado

187. No intentamos comparar la duda unamuniana con las dificultades propias del camino espiritual de estas dos santas, puesto mientras en ellas la duda viene dada, en Unamuno (sobre todo a partir de cierta época) es buscada intencionadamente. Sin embargo, sigue valiendo la afirmación del pensador vasco de que la duda es un elemento inherente a nuestro actual estado.

²⁰⁰ «¡Ver claro!... ¡ver claro! Sólo vería claro un puro pensador, que en vez de lenguaje usara álgebra, y que pudiese libertarse de su propia humanidad, es decir, un ser insustancial meramente objetivo, un no ser, en fin. Mal que pese a la razón, hay que pensar con la vida, y mal que pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento». STV, 290.

²⁰¹ «...Esa contradicción es lo que da todo su más hondo valor humano a ese grito de las entrañas del padre del endemoniado. Su fe es una fe a base de incertidumbre. Porque creer, es decir, porque quiere creer, porque necesita que su hijo se cure, pide al Señor que venga en ayuda de su incredulidad, de su duda de que tal curación puede hacerse». STV, 257.

²⁰² «Aquel terrible secreto, aquella voluntad oculta de Dios que se traduce en la predestinación, aquella idea que dictó a Lutero su *servum arbitrium* y da su trágico sentido al calvinismo, aquella duda en la propia salvación, no es en el fondo sino la incertidumbre, que aliada a la desesperación forma base de la fe». STV, 258.

que cuando creemos a alguien creemos con incertidumbre porque el otro puede engañarnos. Al menos en el plano de las relaciones humanas.

5.4.- Incertidumbre y moral

En la doctrina de la feliz incertidumbre pretende Unamuno basar también una moral.²⁰³ Como no se puede salir del estado de incertidumbre y al mismo tiempo hay que vivir, hay que actuar y relacionarse con el mundo, es necesario que de esta incertidumbre surja algún tipo de moral. Esta moral será de inciertos principios y de inciertos resultados, pero, al menos en el ánimo de Unamuno, es una moral de firmeza en la resolución. Sería el quehacer de un náufrago que no sabe cómo mantenerse mejor a flote, ni sabe si saldrá con vida, pero su actuar es decidido y resolutivo.

Con una metáfora nos explica Unamuno esta moral: Quien navega por un mar proceloso montado en una barca amenazada por las aguas, no obra porque su principio de acción es verdadero, sino para hacer verdadero su principio de acción²⁰⁴. Aquello que hace en la barca no lo hace porque sepa que es lo mejor para que ésta no se hunda (porque no lo sabe), sino para ver si haciendo tal cosa, la barca no se hunde.

Del mismo modo, Unamuno navega en un mundo amenazado por la nada, y lo que haga no lo hará porque sepa que de este modo se librará de ser engullido por ella, sino para ver si obrando de ese modo se libra. Obviamente, el mismo ejemplo está traicionado a Unamuno y su doctrina de la feliz incertidumbre, dado que el potencial náufrago no se siente feliz en su incertidumbre, y

²⁰³ «Mas dejando por ahora todo esto, quiero establecer la incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el misterio de nuestro final destino, la desesperación mental y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, pueden ser base de moral». STV, 431.

²⁰⁴ «Pero al que cree que navega, tal vez sin rumbo en balsa movible y anegable, no ha de inmutarle el que la balsa se le mueva bajo los pies y amenace hundirse. Este tal cree obrar, no porque estime su principio de acción verdadero, sino para hacerlo tal, para probarse su verdad, para crearse su mundo espiritual». STV, 432.

preferiría saber exactamente qué debe hacer para que su barca no se hunda (más aún: si supiera que se va a ahogar irremediabilmente, dejaría de forcejear). Que sus obras sean tanteos y ensayos no es lo deseable ni lo mejor: lo que pasa es que no puede hacer nada más porque es la situación en la que se ha encontrado. Podríamos decir que la metáfora de la navecilla amenazada sirve en tanto describe la humana condición actual, pero ello no significa que tal estado sea deseable.

Dejando de lado esta incoherencia, volvemos a encontrarnos con el idealismo ético de Unamuno, al afirmar que no hay seguridad y descanso (aquí sí que parece anhelar el descanso, contra lo dicho antes) sino en una conducta apasionadamente buena²⁰⁵. Por tanto, la conducta es la prueba del anhelo supremo. Obremos de tal modo que merezcamos la inmortalidad; obremos de tal modo que nos hagamos necesarios en el mundo. Tal acción ha de ser necesariamente buena, pues sólo las buenas acciones son merecedoras de la inmortalidad. Sin quererlo, Unamuno, está dando una buena “razón” para pensar que somos inmortales, como veremos.

5.5.- Dudas sobre el modo de vida de ultratumba

Unamuno gusta de contraponer dos tipos de dudas fundamentales. La una sería la duda filosófica, puramente teórica, “de estufa”, la llama él, recordando que la duda metódica de Descartes se forjó a la lumbre de una estufa²⁰⁶. Pero hay otro tipo de duda más vital y radical, es la duda práctica, la del que le va la vida en ello²⁰⁷. No parece que Descartes hubiera sentido gran

²⁰⁵ «Mi conducta ha de ser la mejor prueba, la prueba moral de mi anhelo supremo; y si no acabo de convencerme, dentro de la última o irremediable incertidumbre, de la verdad de lo que espero, es que mi conducta no es bastante pura. No se basa, pues, la virtud en el dogma, sino este en aquella. (...) No hay seguridad y descanso -los que se pueden lograr en esta vida, esencialmente insegura y fatigosa- sino en una conducta apasionadamente buena». STV, 432.

²⁰⁶ Comentando algo de la vida de Descartes, dice Unamuno: «Y luego nos cuenta cómo tuvo que detenerse en Alemania, y encerrado en una estufa, pòele, empezó a filosofar su método. En Alemania, ¡pero encerrado en una estufa! Y así es, un discurso de estufa, y de estufa alemana, aunque el filósofo en ella encerrado haya sido un francés que se proponía ganar el cielo». STV, 140.

²⁰⁷ «Esta duda cartesiana, metódica o teórica, esta duda filosófica de estufa, no es la duda, no es el escepticismo, no es la incertidumbre de que aquí os hablo, ¡no! Esta otra duda es una duda de pasión, es el eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica. Porque la ciencia destruye el concepto de personalidad,

congoja si no hubiera resuelto sus problemas teóricos; pero los problemas de Unamuno son problemas prácticos, que afectan a la vida y su sentido²⁰⁸.

A lo largo de *Del sentimiento trágico de la vida* nos encontramos con numerosas preguntas. Es un recurso retórico al que Unamuno recurre no pocas veces para expresar sus pensamientos, y es parte del estilo subyugante del pensador vasco. Aparecen, en primer lugar, las preguntas fundamentales de la vida pero con grandes variaciones: ¿De dónde vengo yo, qué significa esto?²⁰⁹. Aún más, ¿por qué quiero saber de dónde vengo a dónde voy? Y sobre todo, ¿qué será de mi y para qué todo?²¹⁰.

Pero hay un capítulo en *Del sentimiento trágico de la vida*, el décimo, dedicado a reflexionar sobre la *apocatástasis* y la *anakefalaiosis*, donde las preguntas por la vida futura y su representación se multiplican de un modo angustiante, encontrándonos con párrafos en que no existe ninguna afirmación, sino que está compuesto exclusivamente de preguntas. El mismo Unamuno afirma que lo que está exponiendo no es filosofía y no lo dice desde la razón, sino más bien desde la imaginación, por eso lo presenta en forma de preguntas.

reduciéndolo a un complejo en continuo flujo de momento, es decir, destruye la base misma sentimental de la vida del espíritu, que, sin rendirse, se resuelve contra la razón». STV, 244.

²⁰⁸ Para J. D. García Bacca la conciencia de Descartes, la conciencia desde la cual hace filosofía, es una conciencia presentacional, mientras que la conciencia de Unamuno es una conciencia agónica. J. D. GARCÍA BACCA, *Unamuno o la conciencia agónica*, en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Op. cit., 94 y ss. Más adelante expondremos el tema con mayor amplitud.

²⁰⁹ «¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto? Tales son las preguntas del hombre, así que se liberta de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente». STV, 135.

²¹⁰ «¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morir del todo, y quiero saber si he de morir o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido». STV, 137. «Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza». STV, 150-151.

La mayoría de estas preguntas van destinadas a inquirir por la vida tras de la muerte²¹¹ y cómo será esa vida²¹². El problema de la inmortalidad personal es doble: por un lado si el hombre es o no inmortal (y a esto va destinada la mayor parte del libro) y en segundo lugar, en caso de ser inmortal, de qué modo realiza esta vida inmortal (y a esto va dirigido este capítulo décimo en concreto). Si ya es incierto el problema de la inmortalidad futura, el problema de cómo será una vida tras la muerte aún nos sume más en la incertidumbre²¹³.

Unamuno se pregunta qué es la visión beatífica²¹⁴, y duda que tal vida sea deseable, puesto que el acento está puesto en su carácter intelectual. Siendo así que el fin de la vida no es comprender, sino vivir, Unamuno prefiere hablar de “vida eterna” en lugar de “visión beatífica”. Tal vida debe tener algún tipo de cuerpo, puesto que si los teólogos dicen que habrá deleite parece difícil pensar en un deleite desligado del cuerpo²¹⁵.

²¹¹ «¿Pero es acaso pensable una vida eterna y sin fin después de la muerte? ¿Qué puede ser la vida de un espíritu desencarnado? ¿Qué puede ser un espíritu así? ¿Qué puede ser una conciencia pura, sin organismo corporal? Descartes dividió el mundo entre el pensamiento y la extensión, dualismo que le impuso el dogma cristiano de la inmortalidad del alma. ¿Pero es la extensión, la materia, la que piensa o se espiritualiza, o es el pensamiento el que se extiende y materializa?». STV, 388.

²¹² «¿Cómo puede vivir y gozar de Dios eternamente un alma humana sin perder su personalidad individual, es decir, sin perderse? ¿Qué es gozar de Dios? ¿Qué es la eternidad por oposición a tiempo? ¿Cambia el alma o no cambia en la otra vida? Si no cambia, ¿cómo vive? Y si cambia, ¿cómo conserva su individualidad en tan largo tiempo?». STV, 390.

²¹³ «Y la más fuerte base de la incertidumbre, lo que más hace vacilar nuestro deseo vital, lo que más eficacia da a la obra disolvente de la razón, es el ponernos a considerar lo que podría ser una vida del alma después de la muerte. (...) En esta imaginación las contradicciones y los absurdos se multiplican y se llega, acaso, a la conclusión de Kierkegaard, y es que si es terrible la mortalidad del alma, no menos terrible es su inmortalidad». STV, 260-261.

²¹⁴ «¿Y qué es esto de la visión beatífica? Vemos en primer lugar que se llama visión y no acción, suponiendo algo pasivo. Y esta visión beatífica, ¿no supone pérdida de la propia conciencia?». STV, 390.

²¹⁵ «Nuestro teólogo católico aristotélico, el que trató de racionalizar el sentimiento católico, santo Tomás de Aquino, dícenos en su *Summa (primae, secundae partis, quaestio IV, art. 1.º)* que “la delectación se requiere concomitante”. Pero ¿qué delectación es la del que descansa? Descansar, *requiescere*, ¿no es dormir y no tener siquiera conciencia de que se descansa? “De la misma visión de Dios, se origina la delectación”, añade el teólogo. Pero el alma, ¿se siente a sí misma como distinta de Dios? “La delectación que acompaña a la operación del intelecto no impide esta, sino más bien la conforta”, dice luego. ¡Claro está! Si no, ¿qué dicha es esa? Y para salvar la delectación, el deleite, el placer que tiene siempre, como el dolor, algo de material, y que no concebimos sino en un alma encarnada en cuerpo, hubo de imaginar que el alma bienaventurada esté unida a su cuerpo. Sin alguna especie de cuerpo, ¿cómo el deleite? La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera». STV, 398. Repasando los textos del Aquinate no vemos de dónde Unamuno pueda decir que «Para salvar la delectación (...) hubo de imaginar que el alma bienaventurada esté unida al cuerpo». Unamuno atribuye a la escatología intermedia algo que en la teología católica sólo se da tras la resurrección. Más adelante profundizaremos en la relación de Unamuno con el doctor angélico.

A pesar de que *Del sentimiento trágico* es como un grito sobre la necesidad de que el Universo tenga finalidad, Unamuno en ocasiones duda de su propia posición y se pregunta por qué el Universo no puede carecer de finalidad²¹⁶. Y se pregunta qué sucedería si se perdieran todas las acciones humanas en el abismo de la nada²¹⁷.

La metáfora de la vida como un sueño permea toda la obra del rector de Salamanca. Por eso, la duda de si esta vida es un sueño y la muerte será el despertar de tal sueño²¹⁸ se complementa con la duda de que acaso la vida eterna sea como un sueño también²¹⁹, sueño de Dios o del hombre.

Se pregunta igualmente si, así como el universo comenzó con un todo de materia y un cero de espíritu, el camino de la evolución cósmica no nos lleva hacia un tiempo en el que habrá un todo de espíritu y un cero de materia²²⁰. Y en tal caso, si no serán ciertas aquellas doctrinas filosóficas que afirman que todo tiene alma²²¹. Si llega un día en que el espíritu lo sea todo, ¿será Dios la

²¹⁶ «Para el que se coloca fuera de sí mismo en una hipotética posición objetiva -lo que vale decir inhumano-, el último para qué es tan inasequible y en rigor tan absurdo, como el último por qué. ¿Que más da, en efecto, que no haya finalidad alguna? ¿Qué contradicción lógica hay en que el Universo no esté destinado a finalidad alguna, ni humana ni sobrehumana? ¿En qué se opone a la razón que todo esto no tenga más objeto que existir, pasando como existe y pasa?». STV, 395.

²¹⁷ «Sí; pero eso que yo haga, ¿no se perderá también al cabo? Y si se pierde, ¿para qué hacerlo? Sí, sí; el llevar a cabo mi obra -¿y cuál es mi obra?- sin pensar en mí, sea acaso amar a Dios. ¿Y qué es amar a Dios?». STV, 396. Por todo esto es imposible que la especulación metafísica de Unamuno esté desligada de su vida, puesto que le va en ello la misma. Por ello dice Borges que «la especulación ontológica no es para él un ingenioso juego intelectual, un ajedrez perfecto, sino una angustia constreñidora de su alma». J. L. BORGES, *Inquisiciones*, Seix Barral, Barcelona 1994, 112.

²¹⁸ «Por otra parte, ¿no cabe acaso imaginar que sea esta nuestra vida eterna respecto a la otra como es aquí el sueño para con la vigilia? ¿No será ensueño nuestra vida toda, y la muerte un despertar? ¿Pero despertar a qué? ¿Y si todo esto no fuese sino un sueño de Dios, y Dios despertara un día? ¿Recordará su ensueño?». STV, 397.

²¹⁹ «Esa visión beatífica que se nos presenta como primera solución católica, ¿cómo puede cumplirse, repito, sin anegar la conciencia de sí? ¿No será como en el sueño en que soñamos sin saber lo que soñamos? ¿Quién apetecería una vida eterna así? Pensar sin saber lo que se piensa, no es sentirse a sí mismo, no es serse. Y la vida eterna, ¿no es acaso conciencia eterna; no sólo ver a Dios, sino ver que se le ve, viéndose uno a sí mismo a la vez y como distinto de Él? El que duerme, vive, pero no tiene conciencia de sí; ¿y apetecerá nadie su sueño así eterno?». STV, 396-397.

²²⁰ «¿No es acaso que empezó el Universo, este nuestro Universo -¿quién sabe si hay otros?-, con un cero de espíritu -y cero no es lo mismo que nada- y un infinito de materia, y marcha a acabar en un infinito de espíritu con un cero de materia? ¡Ensueños!» STV, 406-407.

²²¹ «¿No es acaso que todo tiene su alma, y que esa alma pide liberación? (...) Pero ¿qué puede ser una alma individual en un mundo de la materia? ¿Es individuo una roca o una montaña? ¿Lo es un árbol?» STV, 407.

conciencia de ese todo?²²². O también podría pensarse la apocatástasis como un eterno acercarse al punto máximo sin llegar jamás²²³.

Si Dios tiene que ser el fin de todo, por el proceso de concientización del Universo, ¿para qué tuvo que crear el mundo?²²⁴ ¿Por qué el dolor entonces? ¿Será que Dios se alimenta de nuestro dolor?²²⁵. Y si al final Dios tiene que ser conciencia de todo y estar en todo, ¿también estará en los condenados y en el infierno de que nos habla la teología cristiana?²²⁶. Si Dios ha de ser todo en todos, ¿no será entonces todo uno y lo mismo?²²⁷.

Otro deseo unamuninano expresado en forma de duda es si acaso el malo se aniquila por no desear suficientemente la inmortalidad²²⁸, y en tal caso el bueno se inmortalizaría por su gran deseo

²²² «Al hacerse Dios todo en todos, ¿no es acaso que se completa, que acaba de ser Dios, conciencia infinita que abarca las conciencias todas? ¿Y qué es una conciencia infinita? Suponiendo, como supone, la conciencia, límite, o siendo más bien la conciencia conciencia de límite, de distinción, ¿no excluye por lo mismo la infinitud? ¿Qué valor tiene la noción de infinitud aplicada a la conciencia? ¿Qué es una conciencia toda ella conciencia, sin nada fuera de ella que no lo sea? ¿De qué es conciencia la conciencia en tal caso? ¿De su contenido? ¿O no será más bien que nos acercamos a la apocatástasis o apoteosis final sin llegar nunca a ella a partir de un caos, de una absoluta inconsciencia, en lo eterno del pasado?». STV, 410-411. Como dice Pedro Ribas, «nadie ha podido expresar con más energía la protesta del ser indigente y finito que somos como humanos». P. RIBAS, *Para Leer a Unamuno*, Op. cit., 86.

²²³ «¿No será más bien eso de la apocatástasis, de la vuelta de todo a Dios, un término ideal a que sin cesar nos acercamos sin haber nunca de llegar a él, y unos a más ligera marcha que otros? ¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría? ¿Se puede ser feliz sin esperanza? Y no cabe esperar ya una vez realizada la posesión, porque esta mata la esperanza, el ansia. ¿No será, digo, que todas las almas crezcan sin cesar, unas en mayor proporción que otras, pero habiendo todas de pasar alguna vez por un mismo grado cualquiera de crecimiento y sin llegar nunca al infinito, a Dios, a quien de continuo se acercan? ¿No es la eterna felicidad, una eterna esperanza, con su núcleo eterno de pesar para que la dicha no se suma en la nada?». STV, 411.

²²⁴ «Y si no es así, si la materia y el dolor son extraños a Dios, se preguntará uno: ¿para qué creó Dios el mundo? ¿Para qué hizo la materia e introdujo el dolor? ¿No era mejor que no hubiese hecho nada? ¿Qué gloria le añade al crear ángeles u hombres que caigan y a los que tenga que condenar a tormento eterno? ¿Hizo acaso el mal para curarlo? ¿O fue la redención, y la redención total y absoluta, de todo y de todos, su designio? Porque no es esta hipótesis ni más racional ni más piadosa que la otra». STV, 410.

²²⁵ «Mas, por otra parte, en concepción religiosa y dentro del misterio, ¿por qué no una eternidad de dolor, aunque esto subleve nuestros sentimientos? ¿Por qué no un Dios que se alimenta de nuestro dolor? ¿Es acaso nuestra dicha el fin del Universo? ¿O no alimentamos con nuestro dolor alguna dicha ajena?». STV, 414.

²²⁶ «“Será todo en todos”, dice el Apóstol. ¿Pero lo será de distinta manera en cada uno o de la misma en todos? ¿No será Dios todo en un condenado? ¿No está en su alma? ¿No está en el llamado infierno? ¿Y cómo está en él?». STV, 414.

²²⁷ «¿Y ser Dios todo en todo no es acaso el que cobre todo conciencia y resucite en esta todo lo que pasó, y que se eternice todo cuanto en el tiempo fue? (...) Mas este resucitar a conciencia todo lo que alguna vez fue, ¿no trae necesariamente consigo una fusión de lo idéntico, una amalgama de lo semejante? Al hacerse el linaje humano verdadera sociedad en Cristo, comunión de santos, reino de Dios, ¿no es que las engañosas y hasta pecaminosas diferencias individuales se borran, y quede sólo de cada hombre que fue lo esencial de él en la sociedad perfecta?». STV, 422-423.

²²⁸ «¿No será acaso que el malo se aniquila porque deseó aniquilarse o que no deseó lo bastante eternizarse por ser malo? ¿No podremos decir que no es el creer en otra vida lo que le hace a uno bueno, sino por ser bueno cree en ella?

de ser inmortal. Este pensamiento aparece en otros lugares de la obra, y podríamos sintetizarlos diciendo que se inmortaliza quien desea ser inmortal, y por ello lo merece. Ya hemos explicado más arriba cómo Unamuno cambia las categorías de “cielo” e “infierno” por las de “eternidad” y “nada”.

Todo este cúmulo de preguntas y más preguntas, quizá excesivo, no parece que tuvieran respuesta para Unamuno. Sin embargo son el testimonio de las dudas, intuiciones y deseos de este pensador vasco que no se contentaba con un «*No sé*» por respuesta. Frente a una “filosofía de la respuesta”, Unamuno parece oponer una “filosofía de la pregunta”. La diferencia de la “mayéutica” unamuniana con la socrática es que Sócrates preguntaba con ánimo de desvelar la verdad; las preguntas de Unamuno a menudo dan la impresión de estar más interesadas en la pregunta misma que en la posible respuesta que se pueda dar. Aun con ello, aunque Unamuno desespere de que haya respuesta a sus preguntas, basta con que estas tengan un sentido, que apunten a algo, para que tanto preguntar no haya sido vano.

¿Y qué es ser bueno y ser malo? Esto es ya del dominio de la ética, no de la religión. O más bien, ¿no es de ética el hacer el bien, aun siendo malo, y de la religión el ser bueno, aun haciendo mal?». STV, 413.

6.- LA FE Y LA CREENCIA

6.1.- Tres definiciones de la fe

En distintas partes podemos encontrar la caracterización de la creencia por parte de Unamuno, ligada a la caracterización de la fe. Intentando sintetizar las diferentes aportaciones, podemos decir que creer es creer que se cree; es crear lo que no vemos y es querer creer²²⁹.

Creer es creer que se cree, porque de este modo se acentúa más la incertidumbre que aqueja a toda creencia. Si dijese «*Yo sé que creo*» se estaría dotando a la creencia de una seguridad de la que, al menos Unamuno, carecía. Por eso prefiere la fórmula: «*Yo creo que creo*». Esta fórmula tiene algo de artificioso, dado que se usa la palabra “creer” de dos modos distintos. El primer “creo” es sinónimo de «*No estoy seguro*». El segundo “creo” es sinónimo de «*tengo fe*» (confío en Dios y lo que me revela). Si se usaran los términos de la fórmula unamuniana en el mismo sentido caeríamos en tautologías del tipo: «*No estoy seguro de que no estoy seguro*», o «*Tengo fe en que tengo fe*». La ambigüedad de la palabra “creo” es lo que permite crear a Unamuno esta original fórmula.

Creer es también crear lo que no vemos porque la fe crea su objeto. Las palabras creer y crear las asoció Unamuno seguramente por su similaridad fónica²³⁰, más que por su semejanza

²²⁹ «*A lo que hace ya una docena de años corregí en un ensayo diciendo: “¡Crear lo que no vimos!, ¡no!, sino crear lo que no vemos”. Y antes os he dicho que creer en Dios es, en primera instancia al menos, querer que le haya, anhelar la existencia de Dios*». STV, 342.

²³⁰ Unamuno piensa a menudo ideas nuevas de modos que se salen de lo ordinario. Este es un ejemplo, donde un parecido entre palabras le ha dado pie para desarrollar una idea. Otras veces será la inversión de términos o combinación de palabras lo que le dé nuevas ideas. A menudo actúa como aquel don Fulgencio Entrambosmares, filósofo, que tan cómicamente retrató en *Amor y Pedagogía*. Allí dice don Fulgencio sobre el sonidos de las palabras y su sentido: «*En tanto el niño juega al creador, forjando de todas piezas palabras, creándolas, afirmando la originalidad originaria que para tener más tarde que entenderse con los demás habrá de sacrificar; ejerce la divina fuerza creadora de la niñez, jerga, egregio poeta, con el mundo, crea palabras sin sentido (...), ¿Sin sentido? ¿No*

semántica; pero una vez unidas tienen cierta relación para el pensador vasco, dado que Dios no existe como los objetos del mundo, sino que es creado por los creyentes que creen en Él. Por un lado esto puede interpretarse como un ateísmo radical (Dios no existe fuera de la mente de los creyentes²³¹), pero esta opción cuenta con muy pocos seguidores entre los críticos de Unamuno, por lo que también puede interpretarse como una imposibilidad de ir más allá de la creencia de cada cual. No estaríamos en condición de adoptar un punto de vista imparcial a creyentes y no creyentes desde el cual dirimir si Dios existe o no; por ello Dios existiría para aquellos para los que existe y no existiría para aquellos para los que no existe.

En tercer lugar, creer es querer creer porque Unamuno concibe a menudo la fe como cosa de la voluntad. La creencia no sería deducción de la razón sino asentimiento con la voluntad a una verdad o a una persona. El mismo Unamuno tuvo experiencia de que la voluntad de creer no lo era todo en la fe, dado que él mismo quiso creer y no pudo (lo que no cae dentro de nuestro campo es discernir si lo quiso o no con sinceridad). Según la fe entendida de forma voluntarista por Unamuno cree quien quiere creer, diga lo que dijere la razón.

6.2.- Fe y razón

Debida a esta polivalencia del término “fe”, es más fácil abordar el tema delimitando negativamente su campo semántico: diciendo lo que no es. Y para Unamuno la fe no es ni puede ser

empezó así el lenguaje? ¿No fue la palabra primero y su sentido después?». Amor y Pedagogía, en OC-Castro, Vol. I. Véase sobre esto B. VAUTHIER, Ejercicio(s) de estilo(s) en “Amor y Pedagogía” de Miguel de Unamuno: El Ars Magna Combinatoria del gran mixtificador unamuniano, en A. CHAGUACEDA (ED.), Miguel de Unamuno. Estudio sobre su obra I. Actas de las IV Jornadas Unamunianas, Casa-Museo Unamuno, 18 a 20 de octubre de 2001, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, 113-122.

²³¹ Este sería el sentido que le da Feuerbach a la creencia en Dios: «Una existencia real y sensual es aquella que no depende de la determinación de sí mismo, de mi actividad, sino por la cual soy determinado sin quererlo, que existe aún cuando yo no exista, no pienso en ella, no la siento. Luego, la existencia de Dios debería ser una existencia sensitivamente determinada. Pero a Dios no se le ve, no se le oye, se le siente. No existe para mí si yo no existo para él; si yo no creo o pienso en Dios, entonces Dios para mí no existe. Luego sólo existe en cuanto es pensado o creído -no es necesario agregar: para mí». L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, II parte, cap. XXI. Véase la edición digital en http://libroweb.wordpress.com/2007/10/12/la-esencia-del-cristianismo-ludwig-feuerbach/#CAP_21

cosa de la razón. La razón va por un lado, y la fe por otro. Por ello dice que la fe es contrarracional, que no está ni por encima ni por debajo de la razón²³².

Por este estar al margen de la razón, la fe es comparada a veces con el sueño o con la locura²³³. Aunque certeramente señala Unamuno que la modernidad, con su supuesto rechazo de la fe y entrega en brazos de la razón, oculta una posición menos racional de lo que parecería a primera vista. La modernidad, dice el rector de Salamanca, es fe en la razón²³⁴. Se fija, pues, en el hecho de que la fe es un elemento irrenunciable de la vida de cada individuo, y que la ausencia de la fe en Dios se sustituye con otros tipos de creencias.

Sin embargo, la gran tragedia de la fe es que busca pactar con la razón, porque quiere resolver la tragedia íntima de la voluntad: de creer por un lado y la razón que le niega el mundo de la fe por otro²³⁵. Por ello la fe busca motivos racionales en que fundarse. Esto es una fe que busca componendas con la razón; no así la fe pura de un Tertuliano que decía «*credo quia absurdum*»,

²³² «Y no sólo no se cree con la razón ni aún sobre la razón o por debajo de ella, sino que se cree contra la razón. La fe religiosa, habrá que decirlo una vez más, no es ya tan sólo irracional, es contrarracional. (...) Y de esta, de la razón, puede decirse lo que del Cristo, y es que quien no está con ella, está contra ella. Lo que no es racional, es contrarracional». STV, 356-357.

²³³ «Pero ¿es que realmente no viven estos también, gracias a Dios, enloquecidos? ¿Es que no hay locuras mansas, que no sólo nos permiten convivir con nuestros prójimos sin detrimento de la sociedad, sino que más bien nos ayudan a ello, dándonos como nos dan sentido y finalidad a la vida y a la sociedad misma?». STV, 427. Sobre la fe como “locura”, se ha escrito mucho, y no necesariamente entendiendo la palabra “locura” en su sentido peyorativo. Por ejemplo, R. M. Hare, en la polémica de las parábolas de Oxford, cuenta el siguiente ejemplo análogo, para él, a la actitud del creyente: «Cierta psicópata está convencido de que todos los profesores quieren asesinarle. Sus amigos le ponen en contacto con todos los profesores más simpáticos y respetables que pueden encontrar. Después de cada visita le dicen: “Ya ves que no te quieren asesinar; te ha hablado con toda cordialidad, ¿te mantienes en tu convicción?”. Pero el psicópata responde: “Sí. Su actitud era de astucia diabólica. En realidad está conjurado contra mí, como los demás. Yo sé lo que me digo”. Y por bueno que sea cualquier profesor que se encuentre la reacción de nuestro psicópata es siempre la misma». Puede leerse en D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid 1977. El psicópata tiene una actitud enferma; la de un creyente es otra actitud, pero sana. Lo importante es saber si la actitud es justa y buena y sana, no tanto si es o no verdad.

²³⁴ «Salimos de la Edad Media y de su fe tan ardiente como en el fondo desesperada y no sin íntimas y hondas incertidumbres, y entramos en la edad del racionalismo, no tampoco sin sus incertidumbres. La fe en la razón está expuesta a la misma insostenibilidad racional que toda otra fe». STV, 248.

²³⁵ «Pero ¡ay! que no lo conseguimos; la razón ataca, y la fe, que no se siente sin ella segura, tiene que pactar con ella. Y de aquí vienen las trágicas contradicciones y las desgarraduras de conciencia». STV, 196-197.

posición admirada por Unamuno debido a la sinceridad del africano que aceptaba la irracionalidad de su fe sin buscarle lenitivos²³⁶.

La fe para Unamuno es una necesidad. Se plantea con la misma fuerza con que se puede plantear el hambre o los impulsos sexuales²³⁷. Por eso parece tan irracional, porque no depende de la potencia de nuestros razonamientos. Ni estamos en condiciones de causar la fe, ni estamos en condiciones de negarla. Es un hambre del espíritu, de vivir siempre y que todo tenga sentido. Por ello insiste Unamuno en que la fe no se piensa, sino que se vive.

En *Del sentimiento trágico de la vida* hay una evolución sobre la concepción unamuniana de la fe, respecto de su anterior ensayo *La fe*²³⁸. Allí se nos hablaba de una fe sin dogmas, de una fe por la fe misma, bajo la influencia que el krausismo había causado en el alma de Unamuno, las lecturas sobre mística, y sobre todo, la dificultad del rector vasco de asentir a cualquier ortodoxia. Sin embargo, trece años después, acepta que lo de la fe por la fe es una quimera, que la fe sin dogmas es una ilusión²³⁹. La fe ha de racionalizarse, es decir, hacerse lenguaje, para poderse transmitir²⁴⁰. Pero al hacerse transmisible, la fe se traiciona a sí misma, pues buscando hacerse palabra, *logos*, lógica, pierde lo que le es más propio, que es el aspecto ilógico.

²³⁶ «Cuán lejos de aquella soberbia expresión de Tertuliano: “et sepultus resurrexit, certum est quia imposible est!” y sepultado resucitó”: es cierto porque es imposible, y su excelso: “credo quia absurdum!”, escándalo de racionalistas». STV, 197. La frase «credo quia absurdum» no está en Tertuliano; posiblemente se le atribuye por esta frase: «Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile», que se encuentran en su obra *De carne Christi*, 5,4. Puede consultarse una versión digital http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0160-0220_Tertullianus_De_Carne_Christi_MLT.pdf

²³⁷ «La fe en la inmortalidad es irracional. Y, sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente. Ese anhelo vital no es propiamente problema, no puede tomar estado lógico, no puede formularse en proposiciones racionalmente discutibles, pero se nos plantea, como se nos plantea el hambre. Tampoco un lobo que se echa sobre su presa para devorarla, o sobre la loba para fecundarla, puede plantearse racionalmente y como problema lógico su empuje». STV, 247.

²³⁸ *OC-Afrodisio Aguado*, Vol. XVI, 99-115, publicado originalmente en 1900, muy poco después de su crisis religiosa. Orringer en STV, 343, informa que la expresión de «la fe por la fe misma» procede del teólogo liberal protestante W. HERMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt*, Verlag der J. G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart 1908, 295.

²³⁹ «La fe pura, libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma. Ni con inventar aquello de la fe en la fe misma se salía del paso. La fe necesita una materia en que ejercerse». STV, 342.

²⁴⁰ «Y es que, como digo, si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre razón que la haga transmisible -y ante todo transmisible de mí a mí mismo, es decir, refleja y consciente-, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que esta sirve para algo más que para conocer, sirve para vivir». STV, 249.

6.3.- Las estrategias de supervivencia de la fe

En la lucha de la fe con la razón, la fe busca sobrevivir. Como si de una lucha por la vida se tratase, la fe busca aliarse con la razón para no sucumbir ante ella. Por eso la fe, desde sus orígenes (hablamos ahora de la fe en su forma específica cristiana), buscó ayuda en la razón. En un principio, según Unamuno, intentó fundarse la fe en la tradición y en la revelación; y cuando estos dos pies fallaron, se buscó fundamento en la utilidad, como veremos hace de Maistre²⁴¹.

Unamuno encuentra en Harnack y su famosa historia de los dogmas²⁴² la confirmación de esta idea. Según el teólogo protestante la dogmática cristiana nació al aliarse la fe sencilla y primitiva de las comunidades con el racionalismo griego²⁴³. De tal alianza surgieron una serie de proposiciones con la apariencia de racionalidad pero profundamente irracionales en el fondo. Una prueba más para Unamuno de que la fe es contrarracional porque la vida (la fe) no puede racionalizarse²⁴⁴.

²⁴¹ «Pero aquí como en tantas otras cosas, dio la fórmula suprema aquel gran católico del catolicismo popular y vital, el conde José de Maistre, cuando escribió: “no creo que sea posible mostrar una sola opinión universalmente útil que no sea verdadera”. Esta es la fija católica; deducir la verdad de un principio de su bondad o utilidad suprema. ¿Y qué más útil, más soberanamente útil, que no morírseos nunca el alma?». STV, 198. La cita de De Maistre puede encontrarse en *Oeuvres choisies*, Vol I. Chernoviz, Paris 1909, 163, donde dice: «*Mais je ne crois pas qu’il soit possible montrer une seule opinion universellement utile qui ne soit pas vraie*». Aquí Unamuno comete el error de confundir el todo con la parte y atribuir a una persona particular la representante genuina de la marcha general del catolicismo.

²⁴² Unamuno leyó minuciosamente esta obra: C. G. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Mohr, Friburg 1885-1889.

²⁴³ «Pero hubo que afirmar un cierto pacto con el gnosticismo y con el racionalismo otro; ni la fantasía ni la razón se dejaban vencer del todo. Y así se hizo la dogmática católica un sistema de contradicciones, mejor o peor concordadas. La Trinidad fue un cierto pacto entre el monoteísmo y el politeísmo y pactaron la humanidad y la divinidad en Cristo, la naturaleza y la gracia, esta y el libre albedrío, este con la presciencia divina, etc». STV, 203.

²⁴⁴ «“La dogmática se despidió para siempre del pensamiento claro y de los conceptos sostenibles, y se acostumbró a lo contrarracional”, añade. Es que se acostó a la vida, que es contrarracional y opuesta al pensamiento claro. Las determinaciones de valor, no sólo no son nunca racionalizables, son antirracionales». STV, 183.

Según esto, la escolástica medieval también sería un andamiaje racional ficticio que la fe se crea para poder sobrevivir, aunque esta estrategia se volviera en su contra²⁴⁵. La escolástica sería una fe que se apoya en la razón, bajo la excusa de que la fe no es contrarrazional, sino sobreracional²⁴⁶. Con la dificultad añadida que esta interpretación medieval tomista habría quedado como una adherencia a los dogmas, según el rector de Salamanca, y hoy no basta creer en los dogmas, sino que hay que aceptar también su interpretación aristotélico tomista²⁴⁷. Unamuno, influido por Harnack y el protestantismo liberal, no ve en estas aportaciones enriquecimientos de la comprensión del dogma, sino sobrecarga inútil de elementos espurios²⁴⁸.

Una de las máximas paradojas a que llega la fe que quiere racionalizarse, hacerse razón, es cuando afirma que hay que creer que la existencia de Dios se puede demostrar²⁴⁹. Ya no basta creer que Dios existe, ahora habría que creer también que su existencia es demostrable. Pero paradójicamente, cuando la Iglesia se opone al racionalismo, según Unamuno, es porque defiende la vida, defiende la fe²⁵⁰.

²⁴⁵ «La vida engaña a la razón; y esta a aquella. La filosofía escolástico-aristotélica al servicio de la vida, fraguó un sistema teológico-evolucionista de metafísica, al parecer racional, que sirviese de apoyo a nuestro anhelo vital. Esa filosofía, base del sobrenaturalismo ortodoxo cristiano, sea católico o sea protestante, no era, en el fondo, sino una astucia de la vida para obligar a la razón a que la apoyase. Pero tanto la apoyó esta que acabó por pulverizarla». STV, 253.

²⁴⁶ «Buscóse apoyar hasta donde fuese posible racionalmente los dogmas; mostrar por lo menos que si bien sobreracionales, no eran contrarrazionales, y se les ha puesto un basamento filosófico de filosofía aristotéliconeo-platónica-estoica del siglo XIII; que tal es el tomismo, recomendado por León XIII». STV, 199-200.

²⁴⁷ «Y ya no se trata de hacer aceptar el dogma, sino su interpretación filosófica medieval y tomista. No basta creer que al tomar la hostia consagrada se toma el cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo; hay que pasar por todo eso de la transustanciación, y la sustancia separada de los accidentes, rompiendo con toda la concepción racional moderna de la sustancialidad». STV, 200.

²⁴⁸ La teología protestante liberal adoptó e hizo propio el esquema de la evolución histórica propio de la ilustración y del romanticismo (sobre todo de Goethe), y lo aplicó a las diversas disciplinas históricas. Según este esquema romántico lo originario, natural y primitivo es lo vivo, lo natural, en definitiva, lo “bueno”; pero conforme pasa el tiempo este núcleo original se va anquilosando, llenando de elementos adicionales que lo sobrecargan, se va convirtiendo en algo muerto, artificial y “malo”. Esto se aplicó a la historia del judaísmo (véase el capítulo dedicado a la historia de la exégesis del Pentateuco de J. L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, EDB, Bologna 2000). Y este mismo prejuicio es el que guía la historiografía eclesiástica en el protestantismo.

²⁴⁹ «Y ya no basta creer en la existencia de Dios, sino que cae anatema sobre quien, aun creyendo en ella, no cree que esa su existencia sea por razones demostrables o que hasta hoy nadie con ellas la ha demostrado irrefutablemente. Aunque aquí acaso quepa decir lo de Pohle: “si la salvación eterna dependiera de los axiomas matemáticos, habría que contar con que la más odiosa sofistería humana habríase vuelto ya contra su validez universal con la misma fuerza con que ahora contra Dios, el alma y Cristo”». STV, 202.

²⁵⁰ «Es lo vital que se afirma, y para afirmarse crea, sirviéndose de lo racional, su enemigo, toda una construcción dogmática, y la Iglesia la defiende contra racionalismo, contra protestantismo y contra modernismo. Defiende la vida. Salió al paso Galileo, e hizo bien, porque su descubrimiento, en un principio, y hasta acomodarlo a la economía de los conocimientos humanos, tendía a quebrantar la creencia antropocéntrica de que el universo ha sido creado para el

En esta aguda polémica, Unamuno usa intencionadamente un concepto de razón muy estrecho. Usar un concepto de razón más amplio, en el que fe y razón fueran armonizables, destruiría la polémica, y con ello el sentimiento trágico de la vida que es el motivo del libro y centro de las preocupaciones del pensador vasco. Por ello, la tragedia de la fe tratando de racionalizarse hay que verla como si la razón científica tratase de racionalizar la fe; pero no como si la razón humana buscase motivos de credibilidad. El segundo caso no es tan dramático, pero es más común²⁵¹.

6.4.- Fe y confianza

Unamuno distingue dos elementos que se dan en la fe. La fe se compone de un elemento lógico o racional y otro afectivo o irracional²⁵². El elemento racional es el contenido, el dogma, y el contenido afectivo es la adhesión que el creyente presta a Dios. Se trata de la clásica distinción entre la *fides qua* y la *fides quae*. Estamos ante una distinción importante, perteneciente a la tradición del pensamiento cristiano. El acentuar exclusivamente el aspecto afectivo es lo que llevaría a Unamuno a declarar que la fe es irracional²⁵³.

hombre; se opuso a Darwin, e hizo bien, porque el darwinismo tiende a quebrantar nuestra creencia de que es el hombre un animal de excepción, creado expreso para ser eternizado. Y, por último, Pío IX, el primer pontífice declarado infalible, declaróse irreconciliable con la llamada civilización moderna. E hizo bien». STV, 194.

²⁵¹ En todo este apartado, hay que reconocer, además que la posición de Unamuno es irrefutable por ser circular. Según Unamuno el cristianismo es ilógico y contrarrazional; todo lo que de razones da el cristianismo es porque la irracionalidad (la vida), se defiende usando de la razón; pero en el fondo es irracional. Obviamente, queda por demostrar por qué el cristianismo es irracional, y queda por demostrar que las razones que da el cristianismo son argucias de la irracionalidad que se defiende con la razón.

²⁵² «Pero la fe, que es al fin y al cabo algo compuesto en que entra un elemento conocido, lógico o racional juntamente con uno afectivo, biótico o sentimental, y en rigor irracional, se nos presenta en forma de conocimiento. Y de aquí la insuperable dificultad de separarla de un dogma cualquiera». STV, 342-343.

²⁵³ Rogelio García Mateo enlaza ya a Unamuno con esta problemática y nota también que Unamuno, sobre todo en su primera época, se queda casi en la *fides qua* y suele olvidar la *fides quae*. Véase en R. GARCÍA, *El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900)*, en T. BERCHEM Y H. LAITENBERGER (coord.) *El joven Unamuno en su época*, Op. cit., 93-110.

Unamuno afirma que la fe, más que adhesión a un principio, es confianza en una persona. Se cree a Dios como persona, más que como contenido²⁵⁴. Dios no es tanto un objeto de nuestra creencia, sino el sujeto al cual creemos, del cual nos fiamos. Ello se ve en la raíz griega de la palabra fe, *pistis*, que comparte campo semántico con *peitho*, persuadir. Lo mismo dígase de la fe, que viene del latín *fides*, y comparte el mismo campo semántico que fidelidad²⁵⁵.

No se da la vida por unos contenidos, sino por una persona. Los mártires cristianos se dejaron matar, más porque confiaban en Dios como persona que porque asentían con el entendimiento a unas verdades abstractas. Aunque sobre este tema Unamuno, con su habitual gusto por la paradoja, afirme que son más los mártires los que hacen la fe, que la fe la que haga mártires²⁵⁶. Visto desde este punto de vista, la fe cristiana sería digna de crédito porque numerosos hombres han dado su vida por ella; pero tales hombres no dieron la vida porque tal doctrina fuera digna de crédito. Esta idea no parece adecuada, dado que si una persona da la vida por otra es porque se fía de ella, y no es que se fíe de ella porque da su vida. Aquí Unamuno estaba sin duda influenciado por teorías de las emociones como la de William James²⁵⁷. También concuerda esto con algunos otros puntos paradójicos del pensamiento del rector, como el de que no se desea ser inmortal porque se es inmortal, sino que se es inmortal en la medida en que se desea serlo.

²⁵⁴ «Más bien que creemos algo, creemos a alguien que nos promete o asegura esto o lo otro. Se cree a una persona y a Dios en cuanto persona y personalización del Universo». STV, 343.

²⁵⁵ «La fe que definió san Pablo, la *πιστις*, *pistis* griega, se traduce mejor por confianza. La voz *pistis*, en efecto, procede del verbo *πειθω*, *peitho*, que si en su voz activa significa persuadir, en la media equivale a confiar en uno, hacerle caso, fiarse de él, obedecer. Y fiarse, *fidare se*, procede del tema *fid-* de donde *fides*, *fe*, y de donde también confianza. Y el tema griego *πιθ-* *pith-* y el latino *fid-* parecen hermanos. Y en resolución, que la voz misma *fe* lleva en su origen implícito el sentido de confianza, de rendimiento a una voluntad ajena, a una persona. Sólo se confía en las personas». STV, 344.

²⁵⁶ «Apenas hay quien sacrificara la vida por mantener que los tres ángulos de un triángulo valgan dos rectos, pues tal verdad no necesita del sacrificio de nuestra vida; mas, en cambio, muchos han perdido la vida por mantener su fe religiosa, y es que los mártires hacen la fe más aún que la fe los mártires». STV, 347-348.

²⁵⁷ Según la teoría que W. James formula acerca del sentimiento, no lloramos porque sentimos tristeza, sino que sentimos tristeza porque lloramos. W. JAMES, *Principios de psicología*, FCE, México 1989, 915.

La fe, en fin, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan solo comprender la vida²⁵⁸. Como el fin de la vida es vivir, y no comprender, la fe está al servicio de la vida, no de la comprensión. Siendo verdad lo primero, que la fe está al servicio de la vida, no parece menos cierto lo segundo, a pesar de Unamuno²⁵⁹. La fe no es sólo un motivo para vivir, sino también un principio de inteligibilidad del mundo. No servirá para hacer ciencia, pero ofrece un sentido y última explicación a realidades fundamentales de la vida. Creemos para vivir, pero también para entender.

6.5.- La creencia

Ya hemos hablado de la creencia, pero desde el punto de vista de la incertidumbre que siempre padece el que cree. Veamos ahora algunas consideraciones en torno al concepto mismo de creencia, concepto ligado al de la fe.

En primer lugar, la creencia, como la fe, es una necesidad. Pero si la fe se refiere a la religión, la creencia parecería referirse a un plano más básico del ser humano. El hombre necesita creer, no sólo en Dios, sino en las cosas más triviales de la vida. Unamuno cita a Lamennais: El hombre cree porque necesita obrar; la naturaleza nos obliga a creer, aunque no estemos convencidos²⁶⁰. La vida nos obliga a obrar, y para obrar se necesita un cuadro cognitivo del mundo,

²⁵⁸ «Pues la fe no es la mera adhesión del intelecto a un principio abstracto, no es el reconocimiento de una verdad teórica en que la voluntad no hace sino movernos a entender; la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida». STV, 348.

²⁵⁹ Véase el interesante comentario a esta dualidad de la fe entre vivir-comprender (tematizada como permanecer-comprender) en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 21-24.

²⁶⁰ «Qué, ¿iremos a hundirnos, perdida toda esperanza y a ojos ciegos, en las mudas honduras de un escepticismo universal? ¿Dudaremos si pensamos, si sentimos, si somos? No nos lo deja la naturaleza; obliganos a creer hasta cuando nuestra razón no está convencida. La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. Flotamos en un medio vago entre dos extremos, como entre el ser y la nada, porque el escepticismo completo sería la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre. Pero no le es dado anonadarse; hay en él algo que resiste invenciblemente la destrucción, yo no sé qué fe vital, indomable hasta para su voluntad misma. Quiéralo o no, es menester que crea, porque tiene que obrar, porque tiene que conservarse. Su razón, si no escuchase más que a ella, enseñándole a dudar de todo y de sí misma, la reduciría a un estado de inacción absoluta; perecería aun antes de haberse podido probar a sí mismo que existe». F. R. DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, III partie, Chap. 67, Garnier, Paris (sin fecha). Citado en STV, 254. Este aspecto de la fe como actitud vital, previa a cualquier contenido religioso e

y el cuadro cognitivo del mundo se compone de creencias. Esto en cuanto al plano cognitivo de la creencia. Pero también en el plano afectivo, el hombre actúa confiando en que lo que hace resultará bueno, obra confiando en que el mundo corresponderá a su acción del modo en que se espera que corresponda.

La creencia se refiere al futuro. Se cree en el porvenir, pues sólo el futuro es reino de la libertad²⁶¹. En *La agonía del cristianismo* Unamuno trata el tema de otro modo, cuando afirma que creer lo que no vimos es la historia, creer lo que no vemos es la ciencia, y creer lo que no veremos la esperanza²⁶². Aquí en *Del sentimiento trágico de la vida* dice que el pasado se recuerda, el presente se conoce y el futuro se cree²⁶³. En *La agonía del cristianismo* está pensando en la creencia como opinión; en *Del sentimiento trágico de la vida* está pensando en la fe como confianza y esperanza.

Unamuno llega a pensar en el creer como una cuarta potencia. Si a cada verbo de operación humana corresponde una facultad (entender corresponde al entendimiento, querer a la voluntad, y sentir a la afectividad), también debería haber una facultad propia para el creer. Lo que pasa es que como está más cerca de la voluntad que del entendimiento se suele asociar el creer con el querer²⁶⁴. Mientras sentir, conocer y creer operarían sobre objetos dados, el creer crearía su propio objeto porque, recuérdese, creer es crear.

indispensable para la vida ha sido tratada ampliamente en numerosos tratados de teología fundamental. Véase, a título de ejemplo, el apartado «*Credere o non credere*» de C. THEOBALD, *La rivelazione*, EDB, Bologna 2006.

²⁶¹ «*Y como la persona es una voluntad, y la voluntad se refiere siempre al porvenir, el que cree, cree en lo que vendrá, esto es, en lo que espera. No se cree, en rigor lo que es y lo que fue, sino como garantía, como sustancia de lo que será*». STV, 347.

²⁶² *OC-Afrodisio Aguado*, 469.

²⁶³ «*Se recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en el porvenir*». STV, 359.

²⁶⁴ «*Mas, aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir, o más bien otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tendríamos, pues, el sentir, el conocer; el querer y el creer, o sea crear. Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre la materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre. Pero como tiene más íntima relación con la voluntad que con cualquiera otra de las potencias, la presentamos en forma volitiva*». STV, 348-349.

7.- IRRECONCILIACIÓN ENTRE CABEZA Y CORAZÓN

7.1.- Tres diversas relaciones entre el pensamiento y la vida.

Unamuno tematiza de diversos modos la relación entre la razón y la fe. El más común es pensar que la razón y la fe están en guerra, son como dos ejércitos combatientes. Pero a veces también habla de jerarquización: la razón depende de la vida. Y aún se puede pensar un tercer modo que sería el de neutralidad: la vida no está ni por encima ni por debajo de la verdad. Igual que juega con varios sentidos de verdad, Unamuno juega también con varios sentidos de razón, que le permiten moverse dentro de este triple discurso.

En un sentido, pensamiento y vida son enemigos porque el pensamiento tiende a la muerte. La vida es movimiento, y el pensamiento ha de congelar el movimiento si quiere pensarlo²⁶⁵. En física, por ejemplo, los movimientos se reducen a fórmulas estáticas. La ley general del pensamiento es que las cosas sólo son pensables matándolas, congelándolas, quitándoles lo que tienen de vivas. Dicho de manera más precisa, las cosas sólo son pensables a condición de que se deje de lado su existencia y nos quedemos con las esencias. Definir algo es idealizarlo, dejar de lado su fondo vital e inconmensurable²⁶⁶.

En algunas partes de *Del sentimiento trágico de la vida*, la relación entre la razón y la vida aparecen jerarquizadas. El hombre se ha definido como ser racional, y parece que la razón haya tenido siempre más preeminencia que la vida. El fin de la vida es vivir, no comprender²⁶⁷.

²⁶⁵ «La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida». STV, 220.

²⁶⁶ «Porque definir algo es idealizarlo, para lo cual hay que prescindir de su elemento inconmensurable o irracional, de su fondo vital». STV, 308.

²⁶⁷ «No faltará a todo esto quien diga que la vida debe someterse a la razón, a lo que contestaremos que nadie debe lo que no puede, y la vida no puede someterse a la razón. “Debe, luego puede”, replicará algún kantiano. Y le con-

Analizando los deseos de los hombres, Unamuno descubre que estos prefieren vivir siempre a conocer siempre²⁶⁸. Y es que el dato primario no es yo pienso, sino yo vivo²⁶⁹. Por tanto, el pensar depende del vivir; la razón del estómago. Otra forma de expresarlo es decir que debajo del conocimiento no hay sino el afecto humano; debajo del por qué, el para qué²⁷⁰.

Pero en otros lugares encontramos la razón como neutral respecto a la vida. La razón no estaría ni a favor ni en contra. Por ello Unamuno puede definir lo irracional como lo soberracional, lo infrarracional y lo contrarracional²⁷¹. Por eso dice en ocasiones que la razón no da más argumentos contra la inmortalidad del alma o la existencia de Dios que a su favor. Aquí se aprecia clarísimamente uno de los dobles discursos de Unamuno. Por un lado se ha esforzado por demostrar que la razón prueba que Dios no existe, que la razón es atea y aniquiladora. Pero por otro lado, en otros lugares, sólo puede afirmar que la razón ni prueba ni desaprueba la existencia de Dios. Es, como se ha dicho, un doble discurso tejido dentro del mismo libro, y qué veremos como se articula en los capítulos VIII y IX²⁷².

7.2.- Lo racional y lo irracional

La tragedia de Unamuno es la irreconciliabilidad entre la cabeza y el corazón. Tragedia era, para los griegos, la representación teatral que acaba mal; la comedia la representación teatral que

trarrepliquemos: “No puede, luego no debe”. *Y no lo puede porque el fin de la vida es vivir y no lo es comprender*». STV, 253.

²⁶⁸ «¿Pero podemos contener a ese instinto que lleva al hombre a querer conocer y sobre todo a querer conocer aquello que a vivir, y a vivir siempre, conduzca? A vivir siempre, no a conocer siempre como el gnóstico alejandrino». STV, 139

²⁶⁹ «Y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo, porque también viven los que no piensan. Aunque ese vivir no sea un vivir verdadero». STV, 141

²⁷⁰ «Hasta debajo del llamado problema del conocimiento no hay sino el afecto ese humano, como debajo de la inquisición del por qué de la causa no hay sino la rebusca del para qué, de la finalidad». STV, 142.

²⁷¹ «Y esos límites, dentro de los cuales digo que la razón humana prueba esto, son los límites de la racionalidad, de lo que conocemos comprobadamente. Fuera de ellos está lo irracional, que es lo mismo que se llame soberracional que infrarracional o contrarracional». STV, 238.

²⁷² Lo ha visto también así G. FRAILE, *Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936)*, en *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*, BAC, Madrid 1972, 193-222.

acaba con un final feliz; y drama aquella en que se desconoce el final y en su desarrollo mezcla componentes trágicos y cómicos. Sólo un creyente convencido de su futuro como creyente, como Dante, pudo escribir una *Divina comedia*, y sólo un ateo convencido de nuestro retorno a la nada podría escribir una verdadera tragedia. Para Unamuno la vida es esencialmente drama, no tragedia, puesto que desconoce su destino último. Pero hay un aspecto de nuestra vida que sí es trágico, y sería la lucha entre la razón y el sentimiento, entre lo racional y lo irracional, porque durante esta vida no tiene visos de solución. La tragedia se da porque la irreconciliación entre cabeza y corazón se da ahora.

Lo irracional quiere racionalizarse y la razón se apoya sobre lo irracional²⁷³. Lo irracional quiere racionalizarse cuando quiere transmitirse por el lenguaje, y para pervivir se alía con la razón, como hemos visto. Sin embargo, lo racional se apoya sobre irracionalidades, porque la razón se apoya sobre la vida y la vida es irracional.

Unamuno interpreta la filosofía hegeliana como un imponer fórmulas a lo real, y de ahí el axioma hegeliano de que todo lo real es racional. Pero si la razón vive de fórmulas, la vida en sí es informulable²⁷⁴. Vida y realidad se unen a menudo en la mente del pensador vasco, por ello lo vital es antirracional, y lo racional antivital²⁷⁵. La razón es enemiga de la vida porque la contradice, porque la experiencia íntima es que la vida quiera una cosa y la razón diga otra²⁷⁶.

²⁷³ «Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación». STV, 247.

²⁷⁴ «... Pero la vida, que es informulable; la vida, que vive y quiere vivir siempre, no acepta fórmulas. Su única fórmula es: o todo o nada. El sentimiento no transige con términos medios». STV, 243.

²⁷⁵ «Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida». STV, 139.

²⁷⁶ «Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida». STV, 220.

Invirtiendo la conocida frase de Hegel, todo lo real es irracional, ya que la razón se construye sobre irracionalidades²⁷⁷. Esto quiere decir, interpretando la mente de Unamuno, que los puntos de partida de la razón, las premisas de las cuales se parte a menudo, no son racionales en sí. Por ejemplo, si partimos de una determinación de valor, ésta, según Unamuno, no es racional ni racionalizable, sino antirracional. Es lo que ya nos ha recordado cuando decía que la actitud con que un filósofo se sitúa ante la vida es algo que va más allá de la razón. La razón se construye sobre esta actitud, es previa a ella.

7.3.- La guerra y la contradicción

Entre la cabeza y el corazón, lo racional y lo irracional, hay una perpetua lucha²⁷⁸. Esta es la tragedia. La lucha viene cuando la vida se quiere defender de la razón, y busca los puntos débiles de esta²⁷⁹. Pero a la vez, la vida se apoya en la razón para no perecer.

La vida es guerra, y no caben fórmulas de concordia²⁸⁰. Unamuno rechazará todo intento de conciliabilidad entre cabeza y corazón. Esta actitud de rechazo *a priori* de todo intento de concordia tiene una gran ventaja y una gran desventaja. La desventaja es que tal postura imposibilita, *a priori*, todo intento de solución que pudiera ser real. Es decir, si hubiera una solución de concordia entre las dos facciones en lucha, Unamuno se estaría cerrando a la posibilidad de encontrarla. Pero esta

²⁷⁷ «... Pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre las irracionalidades». STV, 102.

²⁷⁸ La conflictividad entre estas dos realidades son concreción de la conflictividad más amplia que afecta a todo ser humano. Pedro Cerezo ha concretado esta conflictividad en tres polos tensionales: finitud-infinitud, mismidad y alteridad, facticidad-trascendencia. El conflicto entre fe y razón es expresión de estos conflictos más íntimos. Cfr. P. CEREZO, *Op. cit.*, 399-402.

²⁷⁹ «Y la vida que se defiende, busca el flaco de la razón y lo demuestra en el escepticismo, y se agarra de él y trata de salvarse asida a tal agarradero. Necesita de la debilidad de su adversaria». STV, 254.

²⁸⁰ «Y hacer de esta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual, ni cabe aquí tampoco ese expediente repugnante y grosero que han inventado los políticos, más o menos parlamentarios, y a que llaman una fórmula de concordia, de que no resulten ni vencedores ni vencidos. No hay aquí lugar para el pasteleo». STV, 241.

postura tiene, a su vez, la ventaja de que todo intento insincero de armonización será denunciado y puesto al descubierto²⁸¹.

Unamuno dice que el corazón busca descanso, y la cabeza guerra. La cabeza no puede encontrar solución al problema y está condenada a vivir en perpetua lucha. Sin embargo el anhelo profundo del corazón es la paz²⁸². Aunque a decir verdad, en esto Unamuno no es coherente con lo que dice en otros lugares del libro, como cuando dice que la esencia de la vida sería la guerra y el conflicto, y que la paz equivaldría a la muerte²⁸³. La posición personal del mismo Unamuno es que no quiere paz entre la cabeza y el corazón²⁸⁴. Parece que si alguien le diera a escoger entre la paz o la guerra, Unamuno se quedaría con la guerra. O mejor, con la guerra y con la paz, la una contra la otra²⁸⁵.

En Unamuno, la contradicción en la estructura íntima de la persona se manifiesta en el nivel de la expresión lingüística. De ahí el gusto unamuniano por la paradoja. Por ello, para expresar sinceramente la lucha íntima del hombre dice que hay que pensar con la vida y hay que racionalizar el pensamiento²⁸⁶. Y llega a decir en expresión angustiada «¿*Qué es eso de amor intelectual? Algo así como un sabor rojo, o un sonido amargo, o un color aromático o más bien, algo así como un*

²⁸¹ Una de las ventajas de Unamuno, según Marañón, es precisamente el «haber reflejado con tenacidad heroica e impertinente la conciencia de los demás; todo aquello nuestro que no quisiéramos saber y que hundimos en los sótanos del olvido, donde él, inexorablemente, lo sacaba de nuevo a la luz». G. MARAÑÓN, *Muerte y resurrección del profeta, Obras Completas*, Espasa Calpe, Madrid 1966, 222.

²⁸² «*Quiere Dios que el corazón descanse, pero que no descanse la cabeza, ya que en la vida física duerme y descansa a veces la cabeza, y vela y trabaja arreo el corazón*». STV, 351.

²⁸³ Sobre esta aparente incoherencia, conviene tener presente el libro de C. BLANCO, *El Unamuno contemplativo*, Laia, Barcelona 1975, que supuso un paso adelante en la crítica unamuniana. Frente a la imagen de un Unamuno agónico y batallador, Blanco Aguinaga nos descubre textos en que Unamuno se presenta como un contemplativo, como una persona que en el fondo ansía la paz del corazón.

²⁸⁴ «... *Y por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí*». STV, 256.

²⁸⁵ Madariaga cuenta en sus memorias una anécdota que ilustra esta posición de Unamuno. Éste pasó la noche en casa de un amigo, en una habitación superior. El amigo, que dormía en una habitación situada en el piso inferior, escuchó los pasos rítmicos del rector de Salamanca, que daba vueltas por la habitación sin poder dormir. De madrugada subió el amigo a ver si podía hacer algo, dado que el paseo continuaba. Unamuno le explicó la causa de su insomnio: «*Ardo en deseos de persignarme*». El amigo le dijo: «*Pues hágalo y en paz*». A lo que Unamuno replicó: «*Jamás. Mi cabeza me dice que no lo haga*». S. DE MADARIAGA, *Memorias (1921-1936), Amanecer sin mediodía*, Espasa Calpe, Madrid 1977.

²⁸⁶ «*Mal que pese a la razón, hay que pensar con la vida, y mal que pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento*». STV, 290.

triángulo enamorado o una elipse encolerizada, una pura metáfora, pero una metáfora trágica. Y una metáfora que corresponde trágicamente a aquello de que también el corazón tiene sus razones. ¡Razones de corazón!, ¡amores de cabeza!, ¡deleite intelectual! ¡Intelección deleitosa!, ¡tragedia, tragedia y tragedia!»²⁸⁷.

7.4.- Cabeza y corazón

Podríamos, después de lo dicho, intentar acotar semánticamente los campos conceptuales en los que se mueve Unamuno para delimitar estos dos grandes enemigos, que son la razón y el sentimiento. Vinuesa apunta que, para Unamuno, el hombre es constitutivamente razón y sentimiento, pero tensionalmente está referido al todo o a la nada²⁸⁸. Conviene, pues notar, que esta contraposición, como otras, no son sino modulaciones de la contraposición fundamental que es el hombre.

Unamuno identifica la cabeza con el pensamiento, con la razón, con la muerte, con la actividad definidora del hombre y con la actividad razonadora. Todo esto cae dentro del campo de lo racional. La razón es una potencia aniquiladora.

Por otro lado está la vida, que es la fe, que son esencialmente irracionales, contrarracionales, soberracionales o infrarracionales²⁸⁹. Lo que queda claro es que caen fuera de lo racional. Lo irracional es también la imaginación, y es el afecto, y es el amor. La imaginación es una potencia plenificadora, integradora o totalizadora.

²⁸⁷ STV, 400.

²⁸⁸ J. M VINUESA, *Unamuno, persona y sociedad*, Zero, Biblioteca Promoción del Pueblo, Madrid 1970.

²⁸⁹ Sobre esto escribió Unamuno un soneto en su *Rosario de Sonetos líricos* que expresa a la perfección su personal posición:

*«Hay que ganar la vida que no fina
con razón, sin razón o contra ella».* OC-Castro, 364.

«*La razón, la cabeza, nos dice: “¡nada!”; la imaginación, el corazón, nos dice: “¡todo!”*, y *entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él somos nada. La razón repite: “¡vanidad de vanidades, y todo vanidad!” Y la imaginación replica: “¡plenitud de plenitudes, y todo plenitud!” Y así vivimos la vanidad de la plenitud, o la plenitud de la vanidad*»²⁹⁰.

La actitud normal del hombre sensato parecería ser dar oídos sólo a la voz de la razón. Pero como el hombre quiere vivir, antes que pensar, no puede dejar de oír la voz del corazón que le pide plenitud. La sana razón dice que es vano llenar de fantasías el hueco de lo desconocido; y sin embargo...²⁹¹ Este “y sin embargo...” lo recuerda a menudo Unamuno, evocando el famoso episodio de Galileo ante la Inquisición. El tribunal de la razón nos lleva a negar la vida perdurable, y sin embargo... el corazón pide que esta se dé, porque lo necesita para vivir.

²⁹⁰ STV, 332-333.

²⁹¹ «*Y una sana razón nos dice que no se debe fundar nada sin cimientos, y que es labor, más que ociosa, destructiva, la de llenar con fantasías el hueco de lo desconocido. Y sin embargo...*» STV, 428.

8.- Conclusión: El hombre frente a las ideas

Parece difícil extraer alguna conclusión única, válida y verdadera, de todo este cúmulo de “opiniones” de Unamuno. El rector de Salamanca, a menudo, da la impresión de estar opinando sobre las cosas, más que pensándolas seriamente. Pero siguiendo una de sus ideas fundamentales, según la cual bajo toda idea late un afecto, podemos preguntarnos cuál es el afecto del cual brotan todas estas ideas de Unamuno. Y este afecto no es otra que la convicción de que el hombre está por encima de las ideas. Pasamos así de la epistemología a la ética. El hombre, cuya razón es vacilante, cuyo pensamiento es frágil y vulnerable, es superior a sus ideas²⁹².

Frente a tantos sistemas filosóficos que intentan definir al hombre, asimilarlo a un patrón preconcebido, Unamuno reivindica la irreductibilidad de lo humano²⁹³. No sólo que el hombre sea irreductible a la idea, la existencia a la esencia, sino que lo segundo es superior a lo primero. Que la existencia, la vida, tienen un modo de ser diverso al de las esencias es algo bastante evidente. Lo que no es tan evidente es que este modo de ser sea superior.

Por eso Unamuno aconsejaba al joven Ortega que no se dejara cegar por el idealismo alemán, que ponían como meta la “Kultura” olvidándose del hombre que sufre y muere²⁹⁴. Por eso en *Del sentimiento trágico de la vida*, el autor afirma que prefiere una Santa Teresa a una *Crítica de*

²⁹² Cabría, desde luego, otra interpretación, que asoma en diversas ocasiones en las páginas de Unamuno, y es el valor relativo de todo conocimiento, por detrás de lo “irracional” de la vida, que toma la preeminencia. Sin negar la legitimidad de esta lectura, pensamos que se puede sacar un mayor fruto al pensamiento unamuniano si se le interpreta de la manera aquí propuesta.

²⁹³ Obviamente no pretendemos decir que esta idea fuera original de Unamuno. Por ejemplo, en Senancour ya había leído el rector de Salamanca algo parecido: «*Les lois générales sont fort belles, et je leur sacrifierais volontiers un an, deux, dix ans même de ma vie; mais tout mon éter, c'est trop: ce n'est rien dans la nature, c'est tout pour moi*». O. P. DE SENANCOUR, *Obermann*, Charpentier, Paris 1874, Carta XLV.

²⁹⁴ Para una profundización filosófica y no meramente expositiva de esta polémica puede verse el capítulo *La polémica entre Ortega y Unamuno: Datos para la génesis de Meditación del Quijote* de J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y Cultura en Ortega; Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid 1998, 17-50.

la razón pura²⁹⁵. En el fondo está expresando su convicción de que las personalidades son infinitamente superiores a los sistemas de ideas.

En el fondo, según nuestro modo de interpretar a Unamuno, esta sería la propuesta de la pretendida “filosofía quijotesca” unamuniana. Una filosofía de la personalidad frente a los sistemas de la realidad o la idealidad. No una personalidad del parecer lo que no se es, sino de ser lo que se quiere ser, puesto que para Unamuno el “yo” más importante es el que se quiere ser. Ejemplos de este ser el que se quiere ser, haciendo caso omiso de las apariencias, es el Quijote, Ignacio de Loyola o san Juan de la Cruz²⁹⁶. Don Quijote ha aportado a la cultura el quijotismo, que es esta filosofía de que venimos hablando²⁹⁷.

En la obsoleta discusión sobre la filosofía española, España no habría dado “filosofías” a la humanidad, sino personalidades. Alguien pensará que personalidades las han aportado todas las naciones. Pero la convicción del valor de la persona, por encima de las ideas no parece que haya sido igualmente lúcido en todas las culturas, según Unamuno. Por ello, a la figura de Goethe que al morir pedía más luz, Unamuno pide más calor, más vida²⁹⁸.

²⁹⁵ «Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier Crítica de la razón pura». STV, 506. Páginas antes Unamuno ya había proclamado la superioridad de San Juan de la Cruz sobre Descartes, en STV, 467.

²⁹⁶ «Porque hay un quijotismo filosófico, sin duda, pero también una filosofía quijotesca. ¿Es acaso otra, en el fondo, la de los conquistadores, la de los contrarreformadores, la de Loyola, y, sobre todo, ya en el orden del pensamiento abstracto, pero sentido, la de nuestros místicos? ¿Qué era la mística de san Juan de la Cruz sino una caballería andante del sentimiento a lo divino?» STV, 495.

²⁹⁷ «Y volverá a preguntársenos: ¿qué ha dejado a la Kultura Don Quijote? Y diré: ¡el quijotismo, y no es poco! Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional». STV, 508.

²⁹⁸ «Y no hay más calor a más luz. “¡Luz, luz, más luz todavía!”, dicen que dijo Goethe moribundo. No, calor, calor, más calor todavía, que nos morimos de frío y no de oscuridad. La noche no mata; mata el hielo. Y hay que libertar a la princesa encantada y destruir el retablo de Maese Pedro». STV, 510.

La filosofía quijotesca (quijotesca vale por unamuniana) enseña que no somos irreductibles a la “Kultura”²⁹⁹. Hoy la filosofía quijotesca se esfuerza por luchar contra el racionalismo heredado del S. XVIII³⁰⁰. Unamuno se esfuerza por mostrar que la razón humana no es ni tan autónoma ni tan infalible como se había pensado en un tiempo. Unamuno nos muestra que las necesidades afectivas son mayores que las de la ciencia. *«La ciencia no le da a Don Quijote lo que este le pide. “¡Que no le pida eso -dirán-; que se resigne, que acepte la vida y la verdad como son!” Pero él no la acepta así (...) Y no es que Don Quijote no comprenda lo que comprende quien así le habla, el que procura resignarse y aceptar la vida y la verdad racionales. No; es que sus necesidades afectivas son mayores»*³⁰¹.

²⁹⁹ *«Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice? Y en esta filosofía está el secreto de eso que suele decirse de que somos en el fondo irreductibles a la Kultura, es decir, que no nos resignamos a ella. No, Don Quijote, no se resigna ni al mundo ni a su verdad, ni a la ciencia o lógica, ni al arte o estética, ni a la moral o ética».* STV, 502.

³⁰⁰ *«Como un nuevo Savonarola, Quijote italiano de fines del siglo xv, pelea contra esa Edad Moderna que abrió Maquiavelo y que acabará cómicamente. Pelea contra el racionalismo heredado del XVIII».* STV, 510.

³⁰¹ STV, 512.

**CAPÍTULO III: INFLUENCIAS REMOTAS
SOBRE DIOS Y EL ALMA.
MEDIOEVO Y RENACIMIENTO**

1.- UNAMUNO Y SAN AGUSTÍN, AFRICANOS ANTIGUOS

1.1.- Presencia de San Agustín en la obra de Unamuno

Unamuno cita hasta seis veces a San Agustín en *Del sentimiento trágico de la vida*. Junto a Pascal, Kierkegaard y otros, Unamuno se siente hermanado con estos «*hombres de carne y hueso, ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida (...), hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia*»³⁰². La relación entre estos dos autores, pues, más que de contenido, será de forma, o –permítasenos la expresión– de personalidad, si se nos permite la expresión.

El paralelismo entre San Agustín y Unamuno no ha escapado a los ojos de la crítica. José Oroz Reta, gran conocedor del obispo de Hipona, ha dedicado dos trabajos a esta relación³⁰³. E. Rivera de Ventosa ha hecho lo mismo en un capítulo especial de su conocido libro *Unamuno y Dios*³⁰⁴, donde contrapone ambas figuras. Para E. Rivera de Ventosa, ambos personajes son buscadores infatigables de Dios, pero con dos actitudes bien distintas, puesto que, mientras el rector de Salamanca se instala en la búsqueda sin llegar nunca a la paz del corazón que produce el encuentro con la verdad, en el santo de Tagaste sí parece darse un encuentro de este tipo. Se trata de dos hombres que comparten una meta, pero cuyos caminos difieren.

No parece que Unamuno hubiera trabajado directamente más que el texto de *Las confesiones* y a lo sumo los *Soliloquios*. Este último texto, aunque no se encuentra en su biblioteca personal, podemos barruntar que lo leyó si atendemos a lo que dice Pachico (el pseudónimo bajo el que se

³⁰² STV, 116-117.

³⁰³ J. OROZ RETA, *El Agonismo cristiano: San Agustín y Unamuno*, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M.P., Salamanca 1986; J. OROZ RETA, *Paralelo de dos agonistas cristianos, Agustín de Hipona y Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1986.

³⁰⁴ E. RIVERA DE VENTOSA, *Unamuno y Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid 1985.

esconde) en *Paz en la Guerra*. Allí cuenta cómo, tras perder la fe de la niñez y albergar dudas contra la fe, fue a confesarse: «Limitose a exponer escuetamente al confesor, sin detalle alguno, que abrigaba ciertas dudas, sin indicar cuáles; dióle el sacerdote consejos de prudencia humana, hablándole contra la lectura en general y recomendándole vida de distracción y campo, y las Confesiones de San Agustín, añadiendo: “¡los Soliloquios... no!, eso es demasiado fuerte todavía”. Y al separarse Pachico del confesionario, desilusionado del ensayo, se decía: se creará el pobre que no he leído los Soliloquios, o que soy un niño de teta...»³⁰⁵.

Por lo demás, cuando Unamuno cita ideas de San Agustín, son ideas que pueden encontrarse en cualquier manual de historia de la filosofía. Por ejemplo, hablando de Descartes recuerda que San Agustín ya intuyó el famoso *Cogito ergo sum*³⁰⁶. En efecto, el santo obispo en sus disputas contra los académicos escépticos se percata también de que es imposible dudar de que existo, puesto que incluso en el supuesto de que todo lo que pienso sea falso, aun en ese caso, sólo puede darse bajo el supuesto de que existo: «*Si enim fallor sum*»³⁰⁷. Para Unamuno, sin embargo, esta certeza no está tan clara, puesto que, como dicen los poetas, la vida es sueño, estamos hechos de la materia de los sueños o el hombre es el sueño de una sombra³⁰⁸.

Unamuno cita también a San Agustín como modelo de la actitud racionalista, por expresiones como «*per fidem ad intellectum*», «*fides praecedat rationem*»³⁰⁹ o la conocida «*credo ut*

³⁰⁵ *Paz en la guerra*, en *OC-Castro*, Vol. I, 54.

³⁰⁶ «Y llega al *Cogito ergo sum*, que ya san Agustín preludiara». STV, 140.

³⁰⁷ «Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerem, etiamsi fallerem, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor». S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, Liber XI, Cap. 26, en <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>.

³⁰⁸ STV, 145-146.

³⁰⁹ Una señal de que la fuente que Unamuno tiene para conocer a San Agustín es indirecta la encontramos en este texto. La fuente, en este caso, no parece San Agustín, sino Harnack, que hablando de san Agustín la cita. Puede verse en C. G. A. VON HARNACK, *Dogmengeschichte*, Vol. III, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Freiburg 1890, 115. Además, Unamuno parece no acabar de interpretar correctamente estos textos. Dice Unamuno: «aunque la fe precede a la razón, fides praecedat rationem, según san Agustín, este mismo doctor y obispo quería ir por la fe a la inteligencia, per fidem ad intellectum». STV, 196-197. Pero si se piensa en estas frases, en realidad están diciendo lo mismo: que la fe preceda la razón es perfectamente compatible con que por la fe se llegue a la intelección. Sin

intellegam». Expresiones ambas contrabalanceadas por lo que parecerían ser sus contrarias, puesto que al «*crede ut intelligas*» antepone el santo un «*intellege ut credas*»³¹⁰. Al pretendido racionalismo de Agustín, Unamuno preferiría el irracionalismo de Tertuliano: «*et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile est!*»³¹¹.

Unamuno habla del consenso acerca de la divinidad que existe en todos los pueblos, y afirma que, según algunos, esto se debe a que Dios ha dejado en el mundo signos para encontrarlo. Por eso, según el rector de Salamanca, no pasa de ser un piadoso deseo, «*como no le apliquemos la sentencia agustiniana, que tampoco es razón, de “pues que me buscas, es que me encontraste”, creyendo que es Dios quien hace que le busquemos*»³¹². Retorciendo la prueba agustiniana, Unamuno diría más o menos: «*puesto que te busco, necesito que existas*». Mientras que el santo doctor descubre en el deseo de Dios un haberlo ya encontrado en cierto modo, el rector de Salamanca ve en ese deseo la necesidad de que exista para poder vivir, pero no un cierto encuentro.

En las *Confesiones* Unamuno halla una confirmación de la teoría de que creer es crear. En efecto, comienza San Agustín el libro diciendo: «*Quaeram te, Domine, invocans te et invocem te credens in te*»³¹³. Si sólo es posible buscar a Dios invocándolo y sólo se le invoca cuando se cree en Él, esto quiere decir que sólo se busca a Dios cuando se cree en Él. Si no se creyera en Él no se le buscaría. Por lo tanto, la fe crea su objeto, y sólo creyendo existe el objeto de la fe; y este objeto deja de existir para el hombre cuando éste deja de creer. Aunque desde un punto de vista subjetivo es cierto que el objeto de la creencia deja de existir *para uno* cuando se deja de creer en él, ello no

embargo, Unamuno parece querer contraponer estas dos expresiones con la partícula adversativa “aunque”, que aparece al inicio del texto.

³¹⁰ S. AUGUSTINUS, *Sermo XLIII*, nº 4. Consultable en <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>.

³¹¹ Tertuliano, *De Carne Christi*, 5, consultable en

http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0160-0220_Tertullianus_De_Carne_Christi_LT.doc.html.

³¹² STV, 316-317.

³¹³ S. AUGUSTINUS, *Confessionum*, Liber I, cap. I. En <http://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>.

quiere decir que tal objeto deje de existir *en absoluto*, puesto que nuestra creencia o increencia no quita un ápice de existencia real a las cosas.

Unamuno analiza también el principio filosófico agustiniano, según el cual «*Todo lo que es en cuanto es, es bueno*». Se pregunta si no podría darse que, en lugar de ser el bien lo positivo y originario, fuese el mal. El pensador vasco encuentra casi sin quererlo una respuesta a su propia pregunta: «*Lo bueno es bueno para algo, conducente a un fin, y decir que todo es bueno, vale decir que todo va a su fin. Pero ¿cuál es su fin? Nuestro apetito es eternizarnos, persistir, y llamamos bueno a cuanto conspira a ese fin, y malo a cuanto tiende a amenguarnos o destruirnos la conciencia*»³¹⁴. Para Unamuno el bien absoluto es el ansia de perdurar. Y esta ansia de perdurar, que es ansia de ser, coincide con el bien. Ser y bien, pues, coinciden de nuevo, como coincidían en el autor de las *Confesiones*.

Lo que existe entre Unamuno y San Agustín es una afinidad espiritual, más que una afinidad temática. En la polémica entorno a España vs. Europa que Unamuno mantiene con Ortega aparece de nuevo la figura de San Agustín como paradigma de lo que Unamuno defiende. Frente a los que proponen como solución de España su europeización, por representar Europa los valores de la modernidad y la ciencia, Unamuno propone africanizarse, por representar este continente los valores espirituales que podían sostener un Agustín, un Tertuliano o un Cipriano. En lugar de moderno y europeo, Unamuno prefiere ser africano y antiguo, como lo fue San Agustín. La ciencia y la técnica modernas, que son lo que representa Europa, no pueden significar la verdadera solución que necesita España. La solución, en cambio, ha de venir de la mano de los valores trascendentes.

³¹⁴ STV, 415.

1.2.- La existencia de Dios en San Agustín

A nuestro juicio, Unamuno presenta en ocasiones una imagen distorsionada del santo obispo de Hipona. La razón es simple: puesto que a menudo llama a San Agustín, junto con Kierkegaard y otros, “alma hermana”, parecería que la temática de fondo y el estilo es similar en todos estos autores. Sin embargo, aunque efectivamente Dios y el alma son las dos preocupaciones fundamentales de San Agustín³¹⁵ (en esto concuerda con Unamuno), el estilo de tratarlos difiere sobremanera. Un desconocimiento de los textos agustinianos podría llevar a pensar que éste autor está dentro del irracionalismo que ensombrece la obra de Unamuno. Pero nada más alejado de la realidad, como veremos a continuación: Para Agustín Dios y el alma son, contra lo que piensa Unamuno, realidades perfectamente conocibles y demostrables.

Es bien sabido que San Agustín bebió de la filosofía platónica y neoplatónica en su reflexión sobre la divinidad³¹⁶. Sin embargo, no se pueden asimilar sin más las posturas de ambas filosofías. Para el neoplatónico Plotino Dios se confundía con un principio filosófico, el Uno, del cual emanaba el mundo y el Verbo o Intelecto. Estos eran inferiores al Uno, aunque seguían siendo de igual modo divinos. Por el contrario, San Agustín afirmaba la unidad trina que se da en Dios, el cual es un ser vivo personal, que crea de la nada un mundo que no es divino, y que engendra un Verbo de su misma naturaleza³¹⁷. Eso sí, para San Agustín los platónicos y neoplatónicos son un buen ejemplo de que con la razón se puede llegar a ciertas verdades, tales como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma.

³¹⁵ «*Deus et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omino*». S. AUGUSTINUS, *Soliloquium*, Liber 1, Cap. 2, 7. Consultable en <http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm>.

³¹⁶ Véase W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001, 45-80.

³¹⁷ E. FORMENT, *El problema de Dios en la metafísica*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1986, 59-104.

Apuntamos tan sólo dos caminos por los que Agustín pretende demostrar la existencia de Dios. El primero se trata de la huella de Dios en los seres creados. En efecto, la creación entera parece ser una hermosa obra que invita a pensar en el artista que la ha modelado. Lo expresa así San Agustín en un bello texto:

«Yo pregunté a la tierra y respondió: “No soy yo eso”; y cuantas cosas se contienen en la tierra me respondieron lo mismo. Preguntele al mar y a los abismos, y a todos los animales que viven en las aguas y respondieron: “No somos tu Dios; búscale más arriba de nosotros”. Pregunté al aire que respiramos y respondió todo él con los que le habitan: “Anaxímenes se engaña porque no soy tu Dios”. Pregunté al cielo, Sol, Luna y estrellas, y me dijeron: “Tampoco somos nosotros ese Dios que buscas”. Entonces dije a todas las cosas que por todas partes rodean mis sentidos: “Ya que todas vosotras me habéis dicho que no sois mi Dios, decidme por lo menos algo de él”. Y con una gran voz clamaron todas: “Él es el que nos ha hecho”»³¹⁸.

La segunda vía, de carácter más filosófico, parte de la existencia en la mente de verdades necesarias. Puesto que la mente aprehende verdades necesarias o eternas, no sometidas a mutación (por ejemplo, que dos y dos son cuatro), podemos concluir que esto se da porque la verdad es algo superior a la mente misma, que la domina y la posee. Ahora bien, la verdad inmutable no puede basarse en las cosas que son contingentes y mudables, sino que debe poder basarse en algo trascendente que esté por encima del sujeto: y esto que está por encima del sujeto, que garantiza la estabilidad de las verdades eternas, es Dios. Del mismo modo que la luz ilumina los objetos y los hace efectivamente visibles y aprehensibles por los ojos, así el entendimiento divino ilumina a las cosas y las verdades para que sean inteligibles por la mente.

³¹⁸ S. AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza Editorial, Madrid 1990, 265.

E. Gilson presenta el cuadro del itinerario que según S. Agustín haría la mente hasta Dios³¹⁹: En primer lugar comenzaría cuasi-cartesianamente, dudando de todo, examinando los argumentos escépticos. Pero llega a una certeza última que es la de la propia existencia: «*si fallor, sum*». Luego examina los sentidos y desconfía de ellos, puesto que no siempre dicen la verdad. Por ello busca la verdad en el interior de la persona. Por fin, se encuentra con unas verdades eternas impresas en el alma del hombre, que sólo pueden haber sido puestas por Dios.

El proceso es, por tanto, de lo exterior a lo interior y de lo interior hacia lo superior. Sin embargo, hay que añadir a lo dicho dos consideraciones: en primer lugar el conocimiento de Dios, según San Agustín, no todos lo alcanzan porque algunos tienen el alma depravada y corrompida; en segundo lugar, hay que decir que el mismo San Agustín no parece haber quedado del todo satisfecho con sus propias demostraciones, puesto que en *De libero arbitrio*, dice que la existencia de Dios «*es una verdad cierta, no sólo por la fe, sino también, si bien en forma muy débil, por la razón*»³²⁰.

1.3.- La inmortalidad del alma en San Agustín

Del mismo modo que la existencia de Dios no queda recluida entre las verdades meramente creídas por fe, sino que es, en cierto modo, una verdad demostrable en cierto modo, asimismo sucede con la inmortalidad del alma. Aquí encontramos dos actitudes diametralmente opuestas entre Unamuno y San Agustín. Mientras mientras Unamuno se preocupa de acumular pruebas contra la inmortalidad del alma en el capítulo quinto de *Del sentimiento trágico de la vida*, San Agustín escribe un opúsculo, poco conocido, por cierto, tratando de demostrar que el alma es inmortal³²¹.

³¹⁹ Véase en F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Vol. II, Ariel, Barcelona 1983, 77 yss.

³²⁰ Citado en J. A. GALINDO, *La inteligencia humana ante Dios*, en J. OROZ RETA, J. A. GALINDO (ed.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. Vol. I: La filosofía agustiniana*, Edicep, Valencia 1998, 525.

³²¹ S. AGUSTÍN, *La inmortalidad del alma*, consultable en

<http://www.scribd.com/doc/24607687/Agustin-de-Hipona-Inmortalidad-del-Alma>.

Se puede estar más o menos de acuerdo con los principios de los que parte San Agustín para probar que el alma es inmortal, pero lo que es indudable es que este escrito es un ejemplo de lógica rigurosa en las diversas demostraciones que va realizando. No podemos sintetizar todo el contenido, pero algunas de las razones que aduce servirán de ejemplo.

Si la ciencia es eterna (puesto que las verdades no pueden ser hoy ciertas y mañana falsas), y existe en el entendimiento humano (puesto que la ciencia no existe si no es en un entendimiento³²²), ello quiere decir que el entendimiento humano debe ser inmortal³²³. Por lo mismo, si la razón es inmutable³²⁴, porque sus principios no cambian, tampoco podrá perecer³²⁵.

Aceptando San Agustín que el alma puede cambiar en algo, considera, sin embargo, que es imposible que cambie hasta el punto de que deje de existir³²⁶. Por la misma razón que el cuerpo no puede dejar de ser cuerpo, el alma no puede dejar de ser alma, *«por tanto no habrá nadie tan desviado de la razón, para quien o no sea cierto que el alma es mejor que el cuerpo, o, concedido esto, juzgue que al cuerpo no le puede acaecer que no sea cuerpo, pero sí al alma que no sea alma. Si esto no sucede y si no puede existir el alma sin que viva, verdaderamente el alma no muere nunca»*³²⁷. O dicho de otro modo: si el alma es vida, no puede carecer de ella³²⁸. Concluye demostrando que el alma no puede degradarse hasta ser cuerpo, ni el alma intelectual puede degradarse en alguna de los tipos de alma inferior.

³²² *Idem.*, 5-7

³²³ *Idem.*, 2-3.

³²⁴ *Idem.*, 8-10

³²⁵ *Idem.*, 3. El mismo argumento en los *Soliloquiorum*, Liber 2, Cap. 13, 24, consultable en <http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm>. En el artículo de A. PIERETTI, *Doctrina antropológica agustiniana*, del libro de J. OROZ RETA Y J. A. GALINDO (ed.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy, Vol. I: La filosofía agustiniana*, Edicep, Valencia 1998, 371 y ss, se comete un grave error de traducción. En la página 403 del citado libro traduce de los Soliloquios esta frase *«Sólo podrá con fundamento rechazar la inmortalidad del alma quien no admita la inmortalidad de la verdad»*. Mientras que la frase latina original dice (refiriéndose al argumento que expone antes): *«Immortalem igitur animum solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit»*.

³²⁶ S. AGUSTÍN, *La inmortalidad del alma*, Op. cit., 7-8.

³²⁷ *Idem.*, 13

³²⁸ *Idem.*, 14. Este argumento, que arranca del *Fedón* platónico, veremos que influye posteriormente en Santo Tomás de Aquino.

Se puede, como se ha dicho, no estar de acuerdo con las premisas de las que parte San Agustín, pero no se puede poner en duda el rigor de las deducciones que hay que leer directamente en el texto. Quizá la única objeción de carácter formal que cabría hacerle (no incoherencia), es que sus demostraciones, sobre todo las basadas en la inmutabilidad de la ciencia, parecen suponer, más que la inmortalidad de las almas, la eternidad de las mismas. Ciertamente el mismo San Agustín no aceptaría esta posibilidad³²⁹, pero probablemente este es el tributo que el pensamiento del santo paga al platonismo del cual bebe.

³²⁹ W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Op. cit, 66.

2.- DANTE Y POMPONAZZI. EL RENACIMIENTO EN UNAMUNO

2.1.- La *Divina Comedia* de Dante o el afán de la gloria.

Aunque por tiempo y pensamiento Dante (1265-1321) debería estar más bien por el medioevo, no es infrecuente encontrarlo en el apartado dedicado al renacimiento, en las historias de la filosofía³³⁰. En efecto, el poeta florentino piensa con categorías medievales, y la filosofía que trasluce su *Divina Comedia* es la propia del aristotelismo de Tomás de Aquino o Siger de Brabante. Pero no sólo. Su planteamiento estilístico, las innovaciones en la lengua y la gran presencia de la mitología pagana en su poema lo constituyen en un renacentista *avant la lettre*.

Unamuno era un gran conocedor de la obra de Dante³³¹, y la *Divina Comedia* era una de sus lecturas repetidas, a juzgar por la cantidad de veces que aparece a lo largo de su obra. En *Del sentimiento trágico de la vida*, cita hasta nueve veces distintos momentos de la *Divina Comedia*. También cita *La monarquía*, otra obra conocida de Dante. El pasaje en torno al cual parece Unamuno reflexionar con más profundidad es el conocidísimo *Lasciate ogni speranza, voi che intrate*, afirmando que habría que arrancar tal rótulo y poner en su lugar otro que dijese: “¡Viva la esperanza!”. El gran poeta también sirve de inspiración para los versos unamunianos, por ejemplo el titulado *Divina Commedia, Il Purgatorio 1-7*³³², o el soneto *La gran Rehusa*, que luego comentaremos.

Sin embargo, no es filosofía lo que el rector de Salamanca va a buscar en las páginas de la inmortal comedia, sino más bien sentimiento del cual nutrir sus pensamientos y su acción. Por ello,

³³⁰ Véase por ejemplo N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía*, Muntaner y Simón, Barcelona 1955, 3 vols.

³³¹ Tenía hasta tres ediciones distintas de la *Divina Comedia*, entre ellas, una con comentarios de Bocaccio (Didot, Paris 1853) y otra traducida al catalán (Verdaguer, Barcelona 1878).

³³² *OC-Castro* 420.

Dante sería, siguiendo la feliz expresión de Marías³³³, más bien una fuente de personalidad que una fuente de autoridad. Veremos aquí dos ejemplos del sentimiento poético y los pensamientos que suscitan dos conocidos pasajes de la *Divina Comedia* y que Unamuno cita en sus obras. El primero se refiere a la necesidad de elegir en la vida, sea el bien o sea el mal, desterrando cualquier actitud de no compromiso. El segundo se trata de un canto a la vanidad de las glorias mundanas.

En un artículo titulado *Algo sobre la desdeñosidad. Glosa dantesca y renaniana*³³⁴, Unamuno comenta, entre otros pasajes, el canto III del Infierno de Dante, y recuerda a aquellos que están a las puertas del infierno y no son dignos ni de pena ni de gloria, porque no se comprometieron:

« <i>Quivi sospiri, pianti e alti guai</i>	<i>Caccianli i ciel per non esser men belli,</i>	<i>Poscia ch'io v'ebbi alcun riconsociuto,</i>
<i>risonaván per l'aere senza stelle,</i>	<i>né lo profondo inferno li riceve,</i>	<i>vidi e conobbi l'ombra di colui</i>
<i>per ch'io al cominciar ne lagrimai.</i>	<i>ch'alcuna gloria i rei avrebber d'elli".</i>	<i>che fece per viltade il gran rifiuto.</i>
<i>Diverse lingue, orribili favelle,</i>	<i>E io: "Maestro, che è tanto greve</i>	<i>Incontanente intesi e certo fui</i>
<i>parole di dolore, accenti d'ira,</i>	<i>a lor che lamentar li fa sì forte?".</i>	<i>che questa era la setta d'i cattivi,</i>
<i>voci alte e fioche, e suon di man con elle</i>	<i>Rispuose: "Dicerolti molto breve.</i>	<i>a Dio spacenti e a' nemici sui</i>
<i>facevano un tumulto, il qual s'aggira</i>	<i>Questi non hanno speranza di morte,</i>	<i>Questi sciaurati, che mai non fur vivi,</i>
<i>sempre in quell'aura senza tempo tinta,</i>	<i>e la lor cieca vita è tanto bassa,</i>	<i>erano ignudi e stimolati molto</i>
<i>come la rena quando turbo spira.</i>	<i>che 'nvidiosi son d'ogne altra sorte</i>	<i>da mosconi e da vespe ch'eran ivi.</i>
<i>E io ch'avea d'orror la testa cinta,</i>	<i>Fama di loro il mondo esser non lassa;</i>	<i>Elle rigavan lor di sangue il volto,</i>
<i>dissi: "Maestro, che è quel ch'i odo?"</i>	<i>misericordia e giustizia li sdegna:</i>	<i>che, mischiato di lagrime, a' lor piedi</i>
<i>e che gent'è che par nel duol sì vinta".</i>	<i>non ragionam di lor, ma guarda e passa".</i>	<i>da fastidiosi vermi era ricolto».</i> ³³⁵
<i>Ed elli a me: "Questo misero modo</i>	<i>E io, che riguardai, vidi una 'nsegna</i>	
<i>tengon l'anime triste di coloro</i>	<i>che girando correva tanto ratta,</i>	
<i>che visser senza 'nfamia e senza lodo.</i>	<i>che d'ogne posa mi pareva indegna;</i>	
<i>Mischiate sono a quel cattivo coro</i>	<i>e dietro le venìa sì lunga tratta</i>	
<i>de li angeli che non furon ribelli</i>	<i>di gente, ch'i' non avrei creduto</i>	
<i>né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro.</i>	<i>che morte tanta n'avesse disfatta.</i>	

³³³ J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid 1997, 70-71.

³³⁴ *OC-Afrodísio Aguado*, Vol. VIII, 683.

³³⁵ DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Infierno, III, 22-63.

Unamuno rechaza cualquier tipo de neutralidad, y antes que estar no con unos ni con otros, prefería estar con ambos a la vez, por lo que creó el neologismo que diera nombre a tal posición: alterutalidad. Por ello este pasaje, al inicio de la *Divina Comedia*, que habla de los que no optaron ni por el bien ni por el mal, le llama la atención.

Se trata de las gentes que vivieron sin infamia ni alabanzas, mezcladas con los ángeles que no fueron ni rebeldes ni fieles a Dios, sino que se buscaron a sí mismos. Rechazados por el cielo (puesto que restarían gloria a los bienaventurados) y por el infierno (puesto que darían gloria a los condenados), están condenados a vagar sobre gusanos tras una insignia indigna de reposar en cualquier sitio, desnudos y atormentados por moscas y avispas. Ante esto, sentencia el poeta: “*Non ragionam di lor, ma guarda e passa*”.

Dante reconoce entre los desgraciados a «*colui che fece per viltade il gran rifiuto*». Los comentaristas han especulado de quién se trataría y han indicado como candidatos a Esaú (que vendió su primogenitura por un plato de lentejas) o a Pilato (que rechazó a Jesucristo como verdad encarnada). Pero la gran mayoría coincide en reconocer en él a Pietro Murrone (1215-1296), pobre eremita elevado a la dignidad papal con el nombre Celestino V. A los cinco meses de estar en el cargo renunció por no estar preparado para él (*per viltade*, según Dante y otros). Unamuno le dedica el soneto XXVIII del *Rosario de Sonetos Líricos*³³⁶:

«*Al abrigo fatal de la cogulla
con que te encubres el altivo ceño
se incuba libre el ambicioso ensueño
que soledad con su silencio arrulla.*

³³⁶ OC-Castro, Vol. IV.

*Del mundo huyendo la inocente bulla,
vuela adusto tu espíritu aguileño
en torno no del sacrosanto leño
que con su yugo al corazón magulla
si no del solio. Aunque la plaza huiste
la plaza llevas dentro y es la musa
con que Satán te pone el alma triste,
la que te dio la vocación confusa
por la que adiós á tu familia diste,
que no, cobarde, harás la gran rehusa».*

Para Unamuno era esencial la actitud comprometida en la vida. Respecto a los temas que nos interesan, esto se traduce en la necesidad de una apuesta efectiva, bien por la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, bien por su inexistencia. Pero no cabe la postura cómoda de postergar la respuesta alegando que es demasiado breve la vida y dificultoso el asunto. La posición de Unamuno es apostar por la existencia de Dios (aunque la razón la negase) y la inmortalidad. A pesar de que esta segunda es tan imposible de demostrar racionalmente como la primera, sin embargo sí que es posible immortalizarse actuando. Por ello la actitud de Unamuno es la de obrar para immortalizarse, aunque sea en la fama. Lo cual nos da pie para hablar del segundo fragmento de la *Divina Comedia* que comenta en *Del sentimiento trágico de la vida*.

El siguiente texto que quisiéramos traer a colación aquí trata de la vanidad de la gloria del mundo. Vanidad de la que, según Unamuno, citando a Boccaccio, el mismo Dante no estuvo libre: «De Dante, el que escribió aquellos treinta y tres vigorosísimos versos (*Purg. XI, 85-117*), sobre la vanidad de la gloria mundana, dice Boccaccio que gustó de los honores y las pompas más acaso de lo que correspondía a su ínclita virtud. El deseo más ardiente de sus condenados es el de que se les

recuerde aquí, en la tierra, y se hable de ellos, y es esto lo que más ilumina las tinieblas del infierno»³³⁷.

En este canto, Dante se encuentra en el Purgatorio, exactamente en el lugar destinado a que los soberbios purguen su pecado. Para ello, los que han sido soberbios en vida son cargados con pesadas losas que los obligan a caminar inclinados humildemente. Allí Dante reconoce a Oderisi, un miniaturista de la época, que le dice así:

«“Frate”, diss’elli, “più ridon le carte Credette Cimabue ne la pittura pria che passin mill’anni? ch’è più corto che pennelleggia Franco Bolognese; tener lo campo, e ora ha Giotto il grido, spazio a l’eterno, ch’un muover di ciglia l’onore è tutto or suo, e mio in parte. sì che la fama di colui è scura. al cerchio che più tardi in cielo è torto.

Ben non sare’io stato sì cortese Così ha tolto l’uno a l’altro Guido Colui che del cammin sì poco piglia mentre ch’io vissi, per lo gran disìo la gloria de la lingua; e forse è nato dinanzi a me, Toscana sonò tutta; de l’eccellenza ove mio cor intese. chi l’uno e l’altro caccerà del nido. e ora a pena in Siena sen pispiglia,

Di tal superbia qui si paga il fio: Non è il mondan romore altro ch’un fiato ond’era sire quando fu distrutta e ancor non sarei qui, se non fosse di vento, ch’or vien quinci e or vien quindi, la rabbia fiorentina, che superba che, possendo peccar, mi volsi a Dios. e muta nome perché muta lato. fu a quel tempo sì com’ora è putta.

Oh vana gloria de l’umane posse! Che voce avrai tu più, se vecchia scindi La vostra nominanza è color d’erba, com’ poco verde in su la cima dura, da te la carne, che se fossi morto che viene e va, e quei la discolora se non è giunta da l’etati grosse! anzi che tu lasciassi il ‘pappo’ e ‘l ‘dindi’, per cui ella esce de la terra acerba”»³³⁸.

Las palabras de Oderisi son canto a la vanidad de la gloria del mundo. A él mismo, a Oderisi, le sucedió Franco Bolognese como exitoso miniaturista; la gloria de Giotto ensombreció la de su maestro Cimabue; y lo mismo con los literatos (aquí Dante alude a él mismo veladamente, profetizando que será él quien desbancará a los que le han precedido en la gloria de las letras). Por ello Oderisi llama a la gloria «*fiato di vento*», que cambia de nombre cuando cambia de dirección.

³³⁷ STV, 162-163.

³³⁸ DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Purgatorio, XI, 80 y ss.

Dentro de mil años, dará igual si moriste viejo o joven, porque nadie hablará de ti. Para la eternidad, la vuelta de la esfera más lenta de los cielos es apenas un parpadeo. Por ello, el renombre es como el color de la hierba, que dura poco.

Unamuno cita este pasaje a propósito del afán de gloria del mismo Dante. A pesar de que el poeta florentino hable así de la vanagloria, Boccaccio nos descubre que el mismo Dante no estaba exento de la pasión por sobresalir, como hemos dicho. Unamuno recuerda que una de las formas de inmortalidad es la gloria. En alguna de sus novelas llegará a decir que la fama (el re-nombre), es el sustituto de la inmortalidad del alma de los que ya no pueden creer en ella³³⁹. Dante es un ejemplo de que todo hombre busca la gloria, la inmortalidad aunque sea en el nombre, a pesar de ser consciente de su vanidad.

Pero es que el mismo Unamuno se percata lúcidamente en algunos momentos de su obra de esta misma vanidad de la gloria, aunque no por los mismos motivos que Oderisi. Mientras para el miniaturista el «*mondan romore*» es una vaciedad porque comparado con la eternidad de Dios no dura nada, para el rector de Salamanca la gloria humana se ve amenazada radicalmente por la nada, por la muerte absoluta (sea del individuo, sea de la humanidad)³⁴⁰.

2.2.- P. Pomponazzi y las disputas sobre la inmortalidad del alma en el Renacimiento

Unamuno sostiene que la razón demuestra mejor que el alma es mortal, que inmortal. Para ello trae como testimonio a dos autores: uno renacentista y el otro que, aun perteneciendo al

³³⁹ Dice don Fulgencio en *Amor y Pedagogía*: «Y como no creemos en la inmortalidad del alma, soñamos en dejar un nombre, y que de nosotros se hable, en vivir en las memorias ajenas. ¡Pobre vida! (...) Yo tengo voluntad y no resignación de vivir; yo no me resigno a morir porque quiero vivir; no, no me resigno a morir, no me resigno..., ¡y moriré!». *OC-Castro*, Vol I, 407.

³⁴⁰ «Podríamos tal vez morir en una desesperada resignación o en una desesperación resignada entregando nuestra alma al alma de la humanidad, legando nuestra labor, la labor que lleva el sello de nuestra persona, si esa humanidad hubiera de legar a su vez su alma a otra alma cuando al cabo se extinga la conciencia sobre esta Tierra de dolor de ansias. ¿Pero y si no ocurre así?». *STV*, 338.

pensamiento clásico, influyó grandemente en el desarrollo de la psicología racional renacentista. Se trata de Pedro Pomponazzi y de Alejandro de Afrodisia, comentador de Aristóteles. Pero oigamos a Unamuno:

«A partir del Renacimiento y la restitución del pensamiento puramente racional y emancipado de toda teología, la doctrina de la mortalidad del alma se estableció con Alejandro Afrodisiense, Pedro Pomponazzi y otros. Y en rigor, poco o nada puede agregarse a cuanto Pomponazzi dejó escrito en su Tractatus de immortalitate animae. Esa es la razón y es inútil darle vueltas»³⁴¹.

Alejandro de Afrodisia fue el comentador por excelencia de las obras de Aristóteles, y fue conocido por ello como “el exegeta”. Desarrolló su labor en Atenas en torno al Siglo II, y sus dos tesis principales fueron la división tripartita del entendimiento humano (algunos autores hablan de una división cuatripartita) y la relación entre los universales y los particulares. Partiendo de los mismos textos de Aristóteles, establecía que el entendimiento pasivo o material (*hylikós*) era el que pertenecía propiamente al hombre, pero que perecía con él, mientras que el entendimiento agente (*poietikós*) se identificaba con Dios y era el propiamente inmortal³⁴². Sus ideas, además de influir en los pensadores musulmanes³⁴³, tuvieron gran repercusión en el renacimiento, sobre todo a partir de

³⁴¹ STV, 217. No parece que Unamuno poseyera en su biblioteca personal obras de ninguno de los dos autores, por lo que el conocimiento de los mismos no pasaría de ser un conocimiento parcial.

³⁴² Dice una de las fuentes de Unamuno a propósito de Alejandro de Afrodisia: «Supónese generalmente que Alejandro de Afrodisia comunicó cierta tendencia materialista a la psicología de Aristóteles, enseñando que el alma humana debe considerarse como forma meramente informante del cuerpo, y no como forma subsistente, como verdadera substancia intelectual. Cierta es que no faltan pasajes que se prestan a este sentido materialista, sentido que, andando el tiempo, sirvió de punto de partida para la famosa teoría averroísta de la unidad del alma humana; pero tampoco faltan textos que parecen excluir y negar esta interpretación psicológica materialista, toda vez que apellida substancia a nuestro entendimiento, atribuyéndole su esencia propia intelectual; busca la razón suficiente de la diferencia entre el entendimiento humano y el divino, en cuanto al modo de entender, en que el primero entraña cierto grado de potencialidad, mientras que el segundo es actualidad pura, razón por la cual la intelección en Dios se verifica sin esfuerzo alguno, lo cual no puede verificarse en el hombre, cuyo entendimiento entraña cierta potencialidad, la cual no le permite entender de una manera permanente y sin trabajo alguno». ZEFERINO GONZÁLEZ, *Historia de la filosofía*. Puede consultarse online en <http://www.filosofia.org/zgo/hf2/hf21096.htm>

³⁴³ Para una puesta al día de la cuestión, sobre todo cuanto tiene que ver con la influencia de Alejandro de Afrodisia en el pensamiento musulmán (que a su vez influyó sobre el pensamiento medieval y renacentista), véase R. RAMÓN, *En el*

la traducción de sus obras. Pedro Pomponazzi se inspiró en este autor para su obra más conocida, el *Tractatus de immortalitate animae*.

El avance del aristotelismo medieval, y el redescubrimiento del *Peri Psyché* de Aristóteles, hicieron que cada vez fuera más candente el debate sobre la inmortalidad del alma. Las dudas arrancaban de la interpretación del Capítulo 5, Libro III, del *Peri Psyché*, donde se hace una oscura distinción entre los entendimientos agente y paciente³⁴⁴. Alejandro de Afrodisia (como hemos visto) los comentaristas musulmanes y algunos cristianos favorecieron una interpretación que hacía del entendimiento paciente algo individual y mortal, y del intelecto agente algo universal e inmortal. Con todas estas disputas como trasfondo, en 1513 el Quinto Concilio de Letrán elevó a categoría de dogma la verdad de la inmortalidad del alma, con el documento *Apostolici regimini*³⁴⁵.

Pedro Pomponazzi (1562-1625) fue un médico y filósofo renacentista de Mantua, en cuya obra principal, *Tractatus de immortalitate animae*, sostiene tesis cercanas a las de Alejandro de Afrodisia. El supuesto necesario para que el alma sea inmortal es que ésta pueda subsistir separada del cuerpo. Ahora bien, para Pomponazzi, el alma está inseparablemente unida al cuerpo. Tan es así, que incluso para desarrollar sus actividades más “espirituales”, lo hace contando con el cuerpo. Rechaza las soluciones de Platón, Averroes y Tomás de Aquino, para adherirse a la solución de

centenario de E. Gilson: las fuentes árabes del agustinismo avicenzante y el "Perí nou" de Alejandro de Afrodisia: Estado de la cuestión, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 4 (1984) 83-106.

³⁴⁴ Véase ARISTÓTELES, *Obras, Del alma, Ética nicomaquea, Ética eudemia, Política, Constitución de Atenas, Poética*, Aguilar, Madrid 1986, y la magnífica introducción de F. de P. Saramanch donde alude al problema que nos interesa.

³⁴⁵ «Cum ... zizaniae seminator ... nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent : contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes, cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis papae V praedecessoris Nostri in (generali) Viennensi Concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit... Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus; et, ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus: omnesque huiusmodi erroris assertionibus inhaerentes veluti damnatissimas haereses seminantes per omnia et detestabiles et abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus». CONCILIO V DE LETRÁN, Bula *Apostolici regimini*, 19 de Diciembre de 1513, Denzinger, 1440-1441, en <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/gc.htm#n3>

Alejandro de Afrodisia. Siguiendo a Aristóteles, Pomponazzi afirma que todo lo que se conoce se ha de conocer a través de los sentidos, y con el concurso de la imaginación; por tanto, es imposible que el alma subsista sin estos elementos, que son necesariamente materiales. Mientras el conocimiento humano dependa, aunque ínfimamente, de la materia, es imposible que el alma sea inmortal. Nuestra alma sería absolutamente mortal, pero relativamente inmortal (porque, por otro lado, es cierto que el hombre no es un puro animal, y que su inteligencia es también en parte inmaterial).

Pomponazzi saca algunas consecuencias de esta verdad: las religiones han declarado que el alma es mortal, porque la mayoría de los hombres, “burdos y rudos”, sólo actúan bien en vistas de un premio o castigo. Pero los sabios no necesitan esta motivación, puesto que saben que la virtud es el mejor premio, y el vicio un castigo en sí mismo (es curioso notar cómo Kant retoma el asunto al admitir que la inmortalidad del alma es uno de los postulados de la razón práctica). Pero al final del libro, Pomponazzi admite que todo lo dicho es únicamente probable, y que por tanto no se sabe a ciencia si la razón prueba o no la mortalidad del alma. Lo que sí es cierto, concluye, es que es un dogma que debe ser creído.

En el párrafo antes citado Unamuno afirma varias cosas que, a la luz de lo visto, no parecen del todo correctas. En primer lugar, supone que en el Renacimiento se dio un pensar racional independiente totalmente de la teología. Pero a nuestro entender confunde la superación que en el renacimiento se da de la filosofía escolástica, de la emancipación de la filosofía de cualquier forma de teología. Pomponazzi, por ejemplo, no es un caso de filósofo que construyera una filosofía al margen de la teología (aunque algunas tesis parecían contradecir los dogmas del cristianismo).

Resulta contradictorio que Aristóteles diera lugar a dos movimientos totalmente contrarios: la conversión de la filosofía en un instrumento de la teología (como Unamuno explica en *Del*

sentimiento) y por otro lado la emancipación de la filosofía de cualquier forma de teología. Resulta contradictorio que el aristotelismo en manos de Santo Tomás sea la filosofía que mejor se adecua a las exigencias de la fe cristiana, pero en manos de Pomponazzi y otros aristotélicos de su tiempo (J. Zabarella, A. Cesalpino, L. Vanini) contradijera lo mismo que con Santo Tomás parecía demostrar.

Es sorprendente asimismo que Unamuno identifique la voz de la razón con la voz de Pomponazzi (y más si, como hemos anotado, posiblemente ni siquiera poseía su *Tractatus de immortalitate animae*). Después de todo, Pomponazzi filosofó en una época y con unas categorías que quedan muy lejanas para nuestra filosofía contemporánea y para la filosofía del tiempo de Unamuno. La psicología racional de Pomponazzi y su teoría del conocimiento eran las que llevaban a afirmar la mortalidad del alma. Sin embargo, Unamuno, sin aceptar la psicología del mantuano (recordemos que Unamuno había preparado oposiciones a cátedra de psicología, lógica y ética), acepta sus conclusiones. Olvida, además, a numerosos representantes del renacimiento que defendían la postura contraria a la de Pomponazzi, como, por ejemplo, M. Ficino.

3.- UNAMUNO Y LA TRADICIÓN MÍSTICA:

AMOR DE DIOS Y ANSIA DE INMORTALIDAD

3.1.- El interés de Unamuno por los místicos y *En torno al Casticismo*

Unamuno leyó y meditó a lo largo de toda su vida en los escritos espirituales de los grandes místicos cristianos. En una mirada a su biblioteca personal encontramos obras de San Agustín, San Bernardo, J. Böhme, Fray Juan de los Ángeles, P. Malón de Chaide, Miguel de Molinos, Alonso Rodríguez, E. Swedenborg, Santa Teresa, Fr. Thomé de Jesús³⁴⁶. Unamuno conoce bien asimismo a los místicos alemanes, que lee y asimila a través del libro de Denifle³⁴⁷. Si bien por otra parte, el rector de Salamanca no pareció tener gran interés por la producción mística de otras tradiciones religiosas. En estas páginas nos centraremos en la relación que Unamuno tuvo con la mística castellana³⁴⁸.

³⁴⁶ BERNARDO, SAN, *Sancti Bernardi Abbatis de consideratione ad Eugenium papam, Libri V*, Jouby et Roger, Paris 1878; J. BÖHME, *Aurora oder die Morgenröthe*, Amsterdam 1620; JUAN DE LOS ÁNGELES, FRAY, *Obras místicas del M. R. P. Fr. Juan de los Ángeles*, Baillo-Baillèrem, Madrid 1912-1917; P. MALÓN DE CHAIDE, *Libro de la conversión de la Magdalena*, Subirana, Barcelona 1881; M. DE MOLINOS, *Guida spirituale*, Perrella, Nápoles 1908; A. RODRIGUEZ, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Apostolado de la prensa, Madrid 1898; H. SUSO; *Schriften*, Literarisches Institut v. Dr. M. Zuttler, Munich 1876; E. SWEDENBORG, *Heaven and Its Wonders, and Hell: From Things Heard Seen*, Dent, Londres 1909; TERESA DE JESÚS, SANTA, *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, Impresores y Libreros del Reino, Madrid 1881; THOMÉ DE JESUS, FR., *Trabalhos de Jesus*, Fernandes Lopes, Lisboa 1865. De esta lista aún faltarían algunas obras que es seguro leyó Unamuno como *Los nombres de Cristo*, DE FRAY LUIS DE LEÓN o las obras de SAN JUAN DE LA CRUZ y SAN JUAN DE ÁVILA.

³⁴⁷ H. S. DENIFLE, *Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14 Jahrhunderts*, Mofer, Gratz 1895. En detallado estudio de la influencia en el *Diario íntimo*, de este libro, que Unamuno leyó y releyó durante su crisis, puede encontrarse en E. GONZÁLEZ, *Místicos renanos en el Diario íntimo*, en A. CHAGUACEDA (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra, IV*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2009, 159-180.

³⁴⁸ La pertinencia del presente apartado parece confirmarla la presencia de Unamuno en el artículo sobre la Mística Castellana que la enciclopedia de teología *Sacramentum Mundi*, Vol. IV, Herder, Barcelona 1973, 740-746, dedica al tema. Así mismo, Jürgen Moltmann afirma que una de las fuentes unamunianas de para reflexionar sobre el sufrimiento de Dios es precisamente la mística castellana. Cfr. J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 51 y ss.

Lo interesante del caso es que el interés unamuniano por la mística no comienza, en contra de lo que se pudiera pensar, en la crisis de marzo de 1897, sino que es anterior. En los ensayos de *En torno al casticismo*³⁴⁹, se puede comprobar que en las fechas en que estos ensayos son publicados, en torno 1895, Unamuno ya había leído a los grandes místicos; si bien el primer interés que le hace al rector de Salamanca acercarse a estos maestros de espiritualidad no parece ser la religiosidad, sino más bien intereses lingüísticos y culturales. En concreto, las páginas que Unamuno dedica a los místicos en *En torno al casticismo*³⁵⁰, se limitan a atestiguar el carácter castizo y castellano de nuestros místicos, y cómo ellos son reflejo del espíritu castellano, a la vez que productores activos de tal espíritu. Estas reflexiones se enmarcan en los estudios de la *Volkpsicologie* que preocuparon a Unamuno desde su primeriza tesis doctoral³⁵¹.

Sin embargo, en la obra que nos ocupa en estos párrafos, ya aparecen pergeñadas algunas características de la mística que reaparecerán luego a lo largo de la obra del pensador vasco. Allí presente la mística como filosofía castiza³⁵², que quiere alcanzar a Dios de un vuelo, sin trabajo (*contemplatio sine labore cum fructu*, dice citando a Ricardo de San Víctor³⁵³). Admira en ellos el ansia de unión con Dios sin mediación, la visión de la divina esencia por amor, la personalidad fuertemente individualista, la sinceridad de una Santa Teresa³⁵⁴ y su libertad y espíritu de independencia³⁵⁵. Se fija en el ansia de los místicos por poseer a Dios³⁵⁶ y, para Unamuno, lo que distingue a los místicos ortodoxos de los heterodoxos es sólo la obediencia y sumisión a la

³⁴⁹ *OC-Castro*, Vol. VIII, 59-200.

³⁵⁰ *Idem.*, 151-176.

³⁵¹ Publicada por primera vez en la edición de las Obras Completas de Manuel García Blanco, en *OC-Afrodisio Aguado*, 53-106.

³⁵² *OC-Castro*, Vol. VIII, 154.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Idem.*, 155.

³⁵⁵ *Idem.*, 156.

³⁵⁶ *Idem.*, 157.

Iglesia³⁵⁷. Nota un marcado carácter varonil en esta piedad mística castellana y la contrapone al franciscanismo del *poverello* de Asís³⁵⁸.

En *En torno al casticismo* se nota ya que Unamuno se fija en el aparente desprecio de la razón de los místicos. Ésta será una constante en todo su pensamiento posterior. Así, dice que los místicos se apartan de la escolástica y la fe que proponen es la fe del carbonero sublimada³⁵⁹. Cita a San Juan de la Cruz, quien dice que «...*el entendimiento ha de estar oscuro y oscuro ha de ir por amor en fe y no por mucha razón... Cualquier alma de por ahí con cuatro maravedís de consideración... más bachillerías suele sacar e impureza del alma que humildad y mortificación de espíritu*»³⁶⁰. Pero el pensador vasco matiza este rechazo a la razón al decir que los místicos «*no fueron al misticismo por hastío de la razón ni desengaño de la ciencia, sino más bien por el doloroso efecto entre lo desmesurado de sus aspiraciones y lo pequeño de la realidad, no fue la castellana una mística de razón racionante*»³⁶¹. No parece que sea este el caso del propio Unamuno, puesto que el rechazo a la razón le sobrevino más bien, según la opinión de numerosos críticos, por un exceso de racionalismo en su juventud.

Hasta aquí las ideas de Unamuno previas a su crisis y a su evolución religiosa. Vamos a ver ahora el desarrollo de estas ideas. Conviene aclarar que, puesto que la mística se ocupa en primer lugar de Dios, y la inmortalidad del alma sólo le interesa accidentalmente (y esta sería ya una primera diferencia para negar a Unamuno el calificativo de místico), el tema en que se centrarán las reflexiones siguientes serán precisamente las del conocimiento de Dios, y no tanto las del segundo tema de esta tesis, la inmortalidad del alma.

³⁵⁷ *Idem.*, 158.

³⁵⁸ *Idem.*, 162-163.

³⁵⁹ *Idem.*, 160.

³⁶⁰ *Idem.*, 161.

³⁶¹ *Idem.*, 155.

3.2.- Epistemología y mística

La gran lección que Unamuno parece aprender de la mística es la siguiente: A Dios se va más por el amor que por el conocimiento. El proyecto previo, anterior a *Del sentimiento trágico de la vida*, se titulaba precisamente *Tratado del amor de Dios*, y en él se quería remarcar que a Dios no se le conoce por medio racionales, sino que la vía maestra de acceso a Dios es el amor. Tras la crisis de fe de la juventud, en la que Unamuno comprobó la endeblez de las llamadas pruebas racionales de la existencia de Dios, y tras descubrir asimismo que sin creer en Dios como garante de la inmortalidad no le es posible vivir, Unamuno reconstruye lo que ha perdido pero por otro camino. «Después que terminé y eché al mundo.... mi Vida de Don Quijote y Sancho, me puse a trabajar en una obra, mística acaso, en una concepción religiosa, en un Tratado del amor de Dios, en que arrancaba de la inanidad lógica de las supuestas pruebas de la existencia de Dios y buscaba la solución por otro camino»³⁶².

Por tanto, una de las ideas fundamentales que Unamuno recoge de la mística es que el amor nos abre a realidades que están cerradas a la razón. El modo de pensar unamuniano en este punto coincide con los místicos, alejados del racionalismo³⁶³. Dice el rector de Salamanca en *Del sentimiento trágico de la vida* que «el conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional»³⁶⁴.

A Unamuno se le ha tachado a menudo de místico, usando este calificativo de un modo peyorativo; es decir, como si el conocimiento místico fuera un conocimiento vago, indefinido o

³⁶² Citado en N. ORRINGER, *Op. cit.*, 107.

³⁶³ L. JIMÉNEZ, *Crisis de la modernidad en el pensamiento español: desde el Barroco y en la europeización del S. XX*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10 (1993) 93-118.

³⁶⁴ STV, 319.

vaporoso. Sospechamos que el artículo de Ortega, *Defensa del teólogo frente al místico*³⁶⁵ iba dirigido precisamente a esta postura de Unamuno. Pero el rector de Salamanca no rechazó este epíteto referido a él, aunque matizó su significado: «*Ahora, si en este caso concreto quiere decir la doctrina de los que creemos que hay más medios de relacionarnos con la realidad que los señalados en los corrientes manuales de lógica, y que el conocimiento sensitivo ni el racional pueden agotar el campo de lo trascendente, entonces sí, místico. ¡Mas si con ello quiere decir algo sobrehumano o extrahumano, entonces, no!*»³⁶⁶.

Junto al amor como vía maestra de acceso a Dios, existe otra idea recurrente en toda la tradición mística que Unamuno recoge en sus reflexiones. Se trata de la diferencia cualitativa que existe entre saber de algo porque nos lo cuentan y experimentar algo en primera persona. Tomás de Kempis, cuya *Imitación de Cristo* era una de las lecturas de cabecera de Unamuno (sobre todo en el año 1897, como demuestran las citas que de él hace en el *Diario íntimo*³⁶⁷) nos ofrece sintéticamente esta idea: «*Opto magis sentire compunctionem quam scire eius definitionem*»³⁶⁸.

W. James, en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa*, que Unamuno conocía bien nos propone el ejemplo de Algacel, quien tuvo esta misma experiencia cuando intentaba aprender la ciencia de los sufíes musulmanes: «*Qué grande es, por ejemplo, la diferencia entre conocer las definiciones de salud y plenitud, con sus causas y condiciones, y estar realmente sano y satisfecho. Qué diferente es saber en qué consiste la embriaguez, en tanto que un estado ocasionado por un vapor que se eleva desde el estómago, y estar efectivamente embriagado. Sin duda, el hombre que bebe no conoce ni la definición de la embriaguez ni lo que la hace interesante para la ciencia. Cuando está bebido no sabe nada, mientras que el médico, que no lo está, sabe muy bien en qué*

³⁶⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Taurus, Madrid 2006, Vol. V, 725-733.

³⁶⁶ *OC-Castro*, Vol. VIII, 647.

³⁶⁷ Concretamente, véanse las páginas 272, 279, 296, 310, 315, 335, 374, 394, del *Diario íntimo* en *OC-Castro*, Vol. VII.

³⁶⁸ T. DE KEMPIS, *Imitación de Cristo*, Primera parte, Capítulo 1, 3.

consiste y cuáles son las condiciones que le predisponen. De manera similar existe cierta diferencia entre conocer la naturaleza de la abstinencia y ser abstinentes, o haber desligado el alma del mundo. Así aprendí lo que las palabras pueden enseñar sobre el sufismo, pero lo que quedaba no podía aprenderse por el estudio ni de oídas, sino solamente abandonando el alma propia al éxtasis y llevando una vida piadosa»³⁶⁹.

Todo esto lleva a un aparente desprecio de todo conocer teórico y discursivo. Incluso en Sto. Tomás de Aquino, cuya teología ha nutrido durante siglos el pensamiento de los teólogos, es conocida la experiencia mística en los últimos años de su vida, tras de la cual intentó quemar todos sus escritos. Algo parecido en San Ignacio, como nos cuenta W. James: «*San Ignacio confesó un día al padre Laynez que una sola hora de meditación en Manresa le había enseñado más verdades sobre cosas celestiales que todas las enseñanzas de todos los doctores juntos*»³⁷⁰.

En la experiencia mística queda claro que el conocimiento amoroso de Dios (o experiencia viva de Dios) es superior a cualquier discurso puramente teórico sobre Él. Sin embargo, ello no quiere decir que el conocimiento teórico sea tenido por menos en los grandes místicos³⁷¹. Unamuno sin embargo, da un paso más que no se encuentra en los místicos, que es precisamente el rechazar todo conocimiento teórico o discursivo sobre Dios. Este paso en falso es el que no encontramos en los místicos.

³⁶⁹ W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1999, 303.

³⁷⁰ W. JAMES, *Op. cit.*, 308.

³⁷¹ Es bien conocida la sólida formación teológica de San Juan de la Cruz, y el uso que de ella hizo en su producción escrita. Véase también, como prueba de esta ausencia de desprecio de los grandes doctores místicos por la teología especulativa, el siguiente ejemplo de Santa Teresa: «*Yo sé de una persona que no había llegado a su noticia que estaba Dios en todas las cosas por presencia y potencia y esencia, y de una merced que le hizo Dios de esta suerte lo vino a creer de manera, que aunque un medioletrado de los que tengo dichos a quien preguntó cómo estaba Dios en nosotros (él lo sabía tan poco como ella antes que Dios se lo diese a entender) le dijo que no estaba más de por gracia, ella tenía ya tan fija la verdad, que no le creyó y preguntólo a otros que le dijeron la verdad, con que se consoló mucho*». TERESA DE JESÚS, *Las moradas o castillo interior*, moradas quintas, 10, BAC, Madrid 1954, 396.

3.3.- Individualismo

Una de las características que Unamuno tiene en común con la tradición mística española es el individualismo de ésta³⁷², aunque hay que matizar esta afirmación. En efecto, numerosos críticos han considerado que el interés de Unamuno por la mística vendría precisamente porque ésta le reafirmaría en su individualismo.

Que el cristianismo de Unamuno es individualista es algo evidente en sus numerosos escritos, al rechazar cualquier tipo de cristianismo social o al rechazar cualquier tipo de mezcla de lo político con lo religioso. C. Paris recuerda que en *La agonía del cristianismo* el cristiano se hace individualista en extremo, renunciando a la ciudad y a la familia. Por ello la figura del cristiano en esta obra tardía de Unamuno no son los esposales o la comunidad, sino la figura impotente e infecunda de Abisag, la sunamita³⁷³.

F. de los Ríos, en *La visión mística en Unamuno*³⁷⁴ justifica también esta relación entre el individualismo de los místicos y el individualismo de Unamuno. Por ejemplo, la experiencia mística de Santa Teresa apunta a un goce personal e individual con el amado, casi diríase exclusivo:

«Ya toda me entregué y di,
y de tal suerte he trocado,
que mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado»³⁷⁵.

³⁷² OC-Afrodosio Aguado, 349; donde ironiza con Maeztu al respecto.

³⁷³ C. PARÍS, *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, Península, Barcelona 1968, 284-286. La figura de Abisag está tomada de la Biblia, concretamente del libro de los Reyes: «El rey David era ya anciano, de edad muy avanzada. Aunque le cubrían y arropaban bien, no lograba entrar en calor. Por esto, sus servidores le dijeron: “Debe buscarse para Su Majestad una muchacha soltera que le sirva y le cuide, y que duerma con Su Majestad para que le dé calor”. Buscaron una muchacha hermosa por todo el territorio de Israel, y hallaron una que se llamaba Abisag, del pueblo de Sunem, y la llevaron al rey. Abisag, que era muy hermosa, cuidaba al rey y le servía, pero el rey nunca tuvo relaciones sexuales con ella». I Libro de los Reyes, I, 1-4.

³⁷⁴ F. DE LOS RÍOS, *Obras completas: Escritos breves Volumen 3*, Anthropos, Barcelona 1997, 252-260.

³⁷⁵ STA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, Op. cit., 955.

Del mismo modo, Fray Juan de los ángeles, en su *Lucha espiritual*³⁷⁶, como el mismo Unamuno cita en alguna de sus obras, dice «*Yo para Dios y Dios para mí*», dejando entrever así que se excluye la vivencia de Dios de tipo comunitario. El hombre, si se salva, se salva radicalmente solo, e igualmente si se condena. San Juan, en sus *Avisos y sentencias espirituales* dice que «*la vida, en el mundo, como si no existiesen en él sino Dios y el alma*»³⁷⁷. No entramos aquí a enjuiciar si efectivamente la experiencia mística es individualista y exclusivista; numerosos testimonios indicarían más bien lo contrario. Únicamente proponemos que Unamuno pudo compartir esta opinión común de ver a los místicos como hombres y mujeres individualistas, y como a tales le influyeron en su pensamiento.

Pero ¿es Unamuno igualmente individualista en sentido antes apuntado? Basta una sentencia que uniría a Unamuno con la tradición que hemos esbozado aquí:

*«En la tierra yo solo, solitario;
Dios solo y solitario allá en el cielo,
y entre los dos la inmensidad desnuda
su alma tendiendo.
Le hablo allí sin testigos maliciosos
a voz herida le hablo y en secreto,
y Él en secreto me oye mis gemidos,
guarda en mi pecho»*³⁷⁸.

Aquí el individualismo del pensador vasco iría más allá del supuesto individualismo de los místicos, pues si en aquellos al menos siempre está la relación personal con Dios, en Unamuno ésta

³⁷⁶ FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES, *Lucha espiritual*, I, 11.

³⁷⁷ Todo esto puede verse en el libro de F. de los Ríos antes citado.

³⁷⁸ *En el desierto*, en el libro *Poesías*, OC-Afrodísio Aguado, XIII, 299.

relación está, cuanto menos, cuestionada, puesto que en último término no se sabe a ciencia cierta si hay Dios o no le hay.

Otro testimonio del individualismo unamuniano lo tendríamos en *Adentro*, «¿Contaban contigo? ¡Que aprendan a no contar sino consigo mismos! ¿Qué así no vas a ninguna parte, te dicen? Adonde quiera que vayas a dar será tu todo, y no la parte que ellos te señalen. ¿Qué no te entienden? Pues que te estudien o que te dejen; no has de rebajar tu alma a sus entendederas. (...) Si la fórmula de tu individualidad es complicada, no vayas a simplificarla para que entre en su álgebra; más te vale ser cantidad irracional que guarismo de su cuenta»³⁷⁹.

¿Qué tiene que ver el individualismo místico y el individualismo unamuniano con el conocimiento de Dios y la inmortalidad del alma? En primer lugar, sobre el conocimiento de Dios, Unamuno, al menos en *Del sentimiento trágico de la vida*, se inclinaría más bien por un conocimiento de Dios de tipo más colectivo que individual, yendo así en contra de lo que los místicos habrían indicado³⁸⁰.

En segundo lugar, el marcado individualismo unamuniano sí que está muy relacionado con la inmortalidad del alma. En efecto, el afán de singularizarse tan caro a Unamuno pide que su individualidad no acabe en este mundo, sino que se prolongue más allá de la vida biológica que vivimos. Cuanta mayor conciencia de la propia individualidad, de la propia irrepitibilidad y singularidad, mayor conciencia de la pérdida que sufre el mundo si mi “yo” se pierde en la nada. Creemos, pues, que el individualismo de los místicos influyó en el individualismo unamuniano, que es la base sobre la que se levanta el afán de inmortalidad. Por el contrario, un ser consciente de la banalidad de nuestro ser, de la poca originalidad de nuestra existencia, de nuestro mero ser un

³⁷⁹ *OC-Castro*, VIII, 316.

³⁸⁰ Cfr, el capítulo II de *Del sentimiento trágico de la vida*, donde Unamuno explica que el ansia de perpetuación es el instinto que crea la sociedad y el instinto que nos lleva a creer en Dios.

número más de entre los que componemos la sociedad, parecería que lógicamente tendría que llevar a un sentimiento de indiferencia frente a la perspectiva de la aniquilación final.

3.4.- Agonismo y apetito de divinidad

Dos características relacionadas que podemos encontrar en los místicos castellanos y que están relacionados con el propio pensamiento de Unamuno son el agonismo³⁸¹ y el apetito de divinidad. El agonismo no es otra cosa que el concebir la vida como una lucha³⁸², mientras que el apetito de divinidad es precisamente lo que da sentido a esta lucha que es la vida.

El sentido agonístico de la mística ahonda sus raíces en la *Sagrada Escritura*³⁸³. Dice F. de los Ríos que el misticismo español es algo así como una conquista a lo divino; que el ideal místico cristiano bebe algo del ideal caballeresco de la Edad Media³⁸⁴. El misticismo, si se nos permite la expresión, quiere tomar al asalto a Dios, porque sabe que es posible acceder a él de un vuelo, sin recorrer largos y complicados caminos³⁸⁵. El misticismo de Unamuno, por otro lado, tiene también algo de prometeico, porque Unamuno no quiere tanto subir a Dios, cuanto obligar a bajar al mismo Dios. El rector de Salamanca no se pliega al aparente silencio de Dios, y esto es lo que le impulsa a luchar sin cesar por alcanzarlo.

La lucha de los místicos es un apetito de divinidad; en Unamuno esta lucha como apetito de divinidad se desdobra en dos direcciones: apetito por que Dios exista y apetito por que el alma sea

³⁸¹ Junto al Unamuno agónico habría que contraponer el Unamuno contemplativo, como bien señaló Blanco Aguinaga en su conocido estudio, C. BLANCO, *El Unamuno contemplativo*, Laia, Barcelona 1975.

³⁸² Encontramos en esta idea un análogo a la distinción de Bergson entre religiosidad estática y religiosidad dinámica. En Bergson, los místicos son los grandes representantes de la religiosidad dinámica, como en Unamuno, también los místicos (los pneumáticos, frente a los psíquicos y los hílcos) son los representantes de una religión agónica, concebida como lucha. Véase el ensayo de Unamuno *Intelectualidad y espiritualidad y Los naturales y los espirituales*, todos ellos en *OC-Castro*, Vol. VIII, 605-620, 721-740.

³⁸³ «*Militia est vita hominis super terram*». Job, VII, 1.

³⁸⁴ F. DE LOS RÍOS, *Op. cit.*

³⁸⁵ «¡Apártalos, amado, que voy de vuelo!». JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*. vv 56-57.

inmortal. O más bien, el apetito de divinidad sería el apetito de ser inmortales «*Hay individuos, hay acaso pueblos enteros que no viven otra vida que la vida que pasa, que no sienten hambre y sed de inmortalidad, que no tienen lo que nuestro padre Alonso Rodríguez llamaba apetito de divinidad*»³⁸⁶. El apetito unamuniano es ser más, ser siempre, ser Dios. No se trata tanto de ser poseído por Dios cuanto de poseer a Dios. Y para nada acepta la fórmula panteísta de fundirse en Dios, puesto que siempre quiere conservar su individualidad³⁸⁷.

Sin embargo, este apetito de divinidad no es entendido por igual en Unamuno y en los místicos. Mientras que a estos no les importaría ser poseídos por Dios, Unamuno, como hemos visto, quiere más bien poseer a Dios. El anhelo de los místicos no es tanto ser Dios, cuanto servir a Dios y estar tan cerca de Él cuanto sea posible. El teocentrismo de la mística es la que lleva a poner en segundo lugar al individuo, y en este sentido, el individualismo místico que hemos visto más arriba está contrabalanceado por la centralidad que ocupa Dios. En Unamuno, sin embargo, no existe este teocentrismo que presentan los místicos, y por tanto el individualismo se tensa y corre el riesgo de salirse de cauce.

Lo que a Unamuno le atrae de los místicos castellanos es esa especie de ideal caballeresco, de quijotismo a lo divino, que los alienta³⁸⁸. El paisaje castellano es inspirador de esta mística, puesto que parece decir al que lo contempla: «*Sólo Dios es Dios, la vida es sueño y que el sol no se ponga en mis dominios*»³⁸⁹. El misticismo castellano, como el pensamiento unamuniano, no se

³⁸⁶ OC-Castro, Vol. VI, 288. Unamuno parece aquí interpretar a la divinidad como mera ansia por la inmortalidad, y al asimilar la divinidad a la inmortalidad está pensando como pensaría un griego del S. V., como hemos dicho en el apartado dedicado a la relación entre el pensamiento de Unamuno y la literatura griega. Véase el siguiente testimonio: «*Y el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo a la vez otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios*». *El secreto de la vida*, en OC-Castro, Vol. VIII, 932. El subrayado es nuestro.

³⁸⁷ F. DE LOS RÍOS, *Op. cit.*

³⁸⁸ Véase todo el comentario al capítulo LVIII de la segunda parte del *Quijote* en la *Vida de don Quijote y Sancho*, en OC-Afrodísio-Aguado, Vol. IV, 305 y ss.

³⁸⁹ OC-Castro, Vol. VI., 94.

aviene con espíritus pusilánimes y arredrados. Dice W. James que «*Los grandes místicos españoles, que llevaron el hábito del éxtasis tan lejos como cualquier otro haya podido llevarlo, parecen haber mostrado, la mayoría de ellos, un espíritu y una energía indomables, si consideramos los trances en los que se deleitaban*»³⁹⁰. Y es esta magnanimidad y ánimo de acometer empresas grandes lo que lleva a Unamuno a comparar a Ignacio de Loyola con la figura del Quijote en la *Vida de Don Quijote y Sancho*.

3.5.- La confusión entre éxtasis y vértigo

A todo lo dicho conviene matizar algo que es de capital importancia, y es a pesar de las aparentes coincidencias entre Unamuno y la místicas castellana, sin embargo no son menos importantes las diferencias. Desde un punto de vista estrictamente filosófico podríamos señalar como diferencia fundamental la confusión que Unamuno lleva a cabo entre las experiencias de éxtasis, propias del estado místico en un plano religioso pero también susceptibles de una lectura filosófica, y las experiencias de vértigo. Este tema lo ha expuesto magistralmente López Quintás en su libro *Vértigo y éxtasis*³⁹¹.

Mientras las experiencias de éxtasis serían aquellas que nos lanzan sobre la realidad sacándonos fuera de nosotros mismos, y permitiendo a la vez una distancia con las cosas suficientemente holgada como para no confundirnos con ellas, en las experiencias de vértigo esta distancia esencial se suprime, con lo que el hombre queda fusionado con el mundo sin distinguirse de él. Mientras que los místicos habrían sido maestros, precisamente en este tipo de experiencias de éxtasis, habría otra serie de autores que habrían confundido las experiencias de éxtasis con algo que parecen experiencias de éxtasis, pero que en realidad no lo son. Baudelaire, Unamuno, Ortega y Gasset y Sartre serían, según López Quintás, ejemplos de pensadores que, sin pretenderlo, han

³⁹⁰ W. JAMES, *Op. cit.*, 310.

³⁹¹ A. LÓPEZ QUINTAS, *Vértigo y éxtasis; una clave para superar las adicciones*, Rialp, Madrid 2006, 135 y ss.

confundido las experiencias de vértigo con las experiencias de éxtasis. Esta confusión se debe, fundamentalmente, al error de creer que toda salida de sí mismo, por el hecho de ser salida (ex-) de sí mismo, es automáticamente una experiencia de éxtasis.

Unamuno, en concreto, creería que el éxtasis sería algo así como una fusión sin distinción con lo contemplado. Unamuno, y López Quintás lo toma aquí más como literato que como filósofo, «no persigue sino una meta: lograr modos intensos de unión con la realidad mediante un forma de mirada relajada, difuminadora de límites»³⁹². Algo que se puede observar en dos de sus relatos novelescos, uno al inicio de su producción, *Paz en la Guerra*, (concretamente las páginas finales dedicadas al “éxtasis” de Pachico) y otro al final de la misma: *San Manuel Bueno, Mártir* (cuyo protagonista, mirando las aguas del lago de Renada, siente impulsos de anegarse para siempre en ellas).

Unamuno describe los estados fusionales de unión con lo real mediante verbos que indican precisamente una fusión sin distinción, así usa verbos como «*liquefacción y difuminación – inmergirse, zambullirse, anegarse, chapuzarse, derretirse, dormirse, fundirse, abrazarse, mecer, brizar-*»³⁹³. En esta línea, podríamos pensar que lo que P. Cerezo interpreta como una tentación nadista del último Unamuno, es una constante en la mayor parte de su producción escrita³⁹⁴. Sin embargo, Unamuno no describe lo que López Quintás llama experiencias extáticas, sino meras experiencias de vértigo, entendido éste como fusión.

Para Unamuno las experiencias que describe son experiencias pasivas, pero contemplar no es algo pasivo, sino activo-receptivo. Contemplar es participar en una realidad que ofrece campos

³⁹² *Idem*, 135.

³⁹³ *Idem*, 136.

³⁹⁴ P. CEREZO, *Las máscaras de lo trágico, Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trota, Madrid 1996, 714-733.

de posibilidades de juego de diverso orden³⁹⁵. La visión final de *Paz en la guerra* no es un éxtasis, sino un vértigo: una fusión de todo en una masa impersonal y amorfa. En fin, que «*la forma de unión que engendra paz no es la indolente fusión o el pasivo empastamiento sino la esforzada integración*»³⁹⁶. Con lo cual queda clara la distancia, también desde un plano filosófico y no meramente religioso o teológico, entre las experiencias extáticas de los místicos y los intentos unamunianos de acercarse a las mismas.

³⁹⁵ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Op. cit.*, 136.

³⁹⁶ *Ídem*, 137.

CAPÍTULO IV:

INFLUENCIAS PRÓXIMAS

SOBRE DIOS Y EL ALMA.

LA MODERNIDAD

1.- RENÉ DESCARTES Y MIGUEL DE UNAMUNO:

LA DUDA FILOSÓFICA CONTRA LA DUDA VITAL

1.1.- Unamuno y Descartes

A juzgar por las veces que Unamuno cita a Descartes en su obra capital, parecería que era éste uno de los autores de cabecera del rector de Salamanca. Hasta quince veces aparece en *Del sentimiento trágico de la vida* el nombre del ilustre filósofo con el que arrancó la modernidad. Sin embargo, las alusiones al mismo en el resto de la obra unamuniana son más bien escasas, si se exceptúa un breve trabajo dedicado a un estudio sobre Descartes escrito por Chevalier³⁹⁷. Pero si se profundiza en el trato que Unamuno da a Descartes se puede apreciar que el pensador vasco no profundizó de manera sistemática en el pensador francés³⁹⁸. De hecho, parece tratarlo con cierto desdén, cuando dice: « ¿*Qué significa, por ejemplo, en la historia de la cultura humana nuestro san Juan de la Cruz, aquel frailecito incandescente, como se le ha llamado culturalmente -y no sé si cultamente-, junto a Descartes?*»³⁹⁹.

Unamuno lee entre líneas, como hará en todos los autores, el secreto motivo del filosofar de Descartes. Éste, como cualquier otro ser humano, no buscaba sino ganar la gloria⁴⁰⁰, según propia

³⁹⁷ *Descartes por M. J. Chevalier*, publicado en M. DE UNAMUNO, *Artículos en "La nación" de Buenos Aires (1919-1924)* (editados por L. Urrutia), Universidad de Salamanca, Salamanca 1994, 99-101. El artículo (de 1922) es un breve pero interesante comentario al libro de Chevalier, donde va desgranando los temas que ya habían aparecido antes en sobre Descartes en *Del sentimiento trágico de la vida*, sobre todo, la importancia de la persona por delante de su filosofía. Dedicó apenas un párrafo, sin detenerse, a hablar de la extensa exposición que hace Chevalier del argumento ontológico.

³⁹⁸ En la Casa-museo se conservan R. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Charpentier, Paris 1844; y R. DESCARTES, *Obras filosóficas de Descartes* (Traducción e introducción, Manuel de la Recilla), Perojo, Madrid 1878.

³⁹⁹ STV, 467.

⁴⁰⁰ «...pretendía, tanto como cualquier otro, ganar en el cielo, et prétendais autant qu'aucun autre á gagner le ciel. Y esta pretensión, por lo demás creo que muy laudable, y sobre todo muy natural, fue la que le impidió sacar todas las consecuencias de la duda metódica. El hombre Descartes pretendía, tanto como otro cualquiera, ganar el cielo». STV, 140.

confesión. Pero aunque el iniciador de la modernidad filosófica lo diga en un sentido teológico, Unamuno lo traduce en un sentido secular: la gloria que pretendía Descartes no era sino una variación más del ansia de inmortalidad. Como en el resto de autores, al rector de Salamanca no le interesa tanto la filosofía de Descartes, cuanto el hombre Descartes. De hecho, éste fue precisamente el gran error del pensador francés: pretender buscar un punto de partida fuera de él mismo; querer partir sin contar consigo mismo. El error de Descartes es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, del hombre de carne y hueso, actitud completamente contrapuesta al punto de partida unamuniano⁴⁰¹.

Pero el punto del pensamiento cartesiano sobre el que más reflexiona Unamuno es sobre la duda. Una filosofía como la de Unamuno que defiende la “feliz incertidumbre”, es decir, que aprueba precisamente que el conocimiento no pueda llegar a una certeza absoluta en los dos temas que más le preocupan (la vida eterna y Dios), no puede menos que detenerse a considerar la duda metódica de Descartes. Y en esta consideración, el pensador vasco encuentra que la duda del pensador francés es muy diferente de la suya. Unamuno se mofa de la duda cartesiana al decir que esta filosofía de Descartes es de “estufa alemana”⁴⁰².

La duda de Descartes es fría y poco vitalizadora⁴⁰³, frente a la duda unamuniana que es cálida y fuente de vida. Precisamente, la incertidumbre es feliz para el pensador vasco porque permite vivir. Para Unamuno, como hemos explicado en otro lugar, la certeza absoluta mataría la

⁴⁰¹ «Lo malo del discurso del método de Descartes no es la duda previa metódica; no que empezara queriendo dudar de todo, lo cual no es más que un mero artificio; es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, del Descartes, del hombre real, de carne y hueso, del que no quiere morirse, para ser un mero pensador, esto es, una abstracción. Pero el hombre real volvió y se le metió en la filosofía». STV, 139. Estas últimas palabras las añade Unamuno a propósito del motivo real del filosofar cartesiano arriba apuntado: ganar el cielo. Desde esta perspectiva la duda metódica sería lo propio del hombre-filósofo Descartes, mientras que ganar el cielo sería lo propio del hombre de carne y hueso Descartes.

⁴⁰² «Y luego nos cuenta cómo tuvo que detenerse en Alemania, y encerrado en una estufa, poêle, empezó a filosofar su método. En Alemania, ¡pero encerrado en una estufa! Y así es, un discurso de estufa, y de estufa alemana, aunque el filósofo en ella encerrado haya sido un francés que se proponía ganar el cielo». STV, 140.

⁴⁰³ «La duda es con frecuencia una cosa muy fría, muy poco vitalizadora, y, sobre todo, una cosa algo artificiosa, especialmente desde que Descartes la rebajó al papel de método». STV, 243.

vida. Pero hemos visto, asimismo, cómo esta curiosa concepción arranca de una equívoca transposición al plano epistemológico de lo que en la teología cristiana se ha llamado el problema de la predestinación. En efecto, si cada ser humano tiene un destino prefijado, parecería que no existe la libertad y en consecuencia el motor principal de la acción quedaría sin fuerzas. Del mismo modo, Unamuno pretende que el saber a ciencia cierta que hay o no hay vida eterna, mataría el resorte íntimo de la acción. Por eso la duda para Unamuno, contra lo que piensa Descartes, no parece un estadio a superar, sino más bien un hogar en el que hacer morada.

La duda cartesiana, continúa el pensador vasco, es cómica, teórica y provisional⁴⁰⁴. La duda de Descartes es una duda penúltima, insincera, que esconde una firme voluntad de no dudar hasta el final, y por ello es “duda de uno que hace que duda pero sin dudar”. Es un puro expediente teórico para llegar a algo que ya se sabía de antemano. En fin, es una duda filosófica y no vital⁴⁰⁵ como la duda que el propio Unamuno está proponiendo en su obra. Precisamente en el capítulo VI de su obra fundamental, cuando hemos llegado a convencernos de la imposibilidad de la demostración racional de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, nos habla Unamuno de la duda cartesiana para oponerse a ella y mostrar sus divergencias. La duda del pensador vasco, en fin, no es una duda tras la cual puede uno marcharse a comer tranquilamente, sino que es la duda de la cual depende la vida toda⁴⁰⁶.

En definitiva, la duda cartesiana no afecta a Unamuno, puesto que para él la existencia no puede ser fruto de una deducción lógica, sino que ha de ser, por fuerza, una intuición directa, una

⁴⁰⁴ «La duda metódica de Descartes es una duda cómica, una duda puramente teórica, provisional, es decir, la duda de uno que hace como que duda sin dudar. Y porque era una duda de estufa, el hombre que concluyó que existía de que pensaba, no aprobaba “esos humores turbulentos (*brouillons*) e inquietos que, no siendo llamados ni por su nacimiento ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos, no dejan de hacer siempre en idea alguna nueva reforma”, (...) Pero más vale no seguir». STV, 243.

⁴⁰⁵ «Esta duda cartesiana, metódica o teórica, esta duda filosófica de estufa, no es la duda, no es el escepticismo, no es la incertidumbre de que aquí os hablo, ¡no! Esta otra duda es una duda de pasión, es el eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica». STV, 244.

⁴⁰⁶ Hemos aludido ya a la observación de J. Marías, del carácter de insinceridad de una duda que no se cuida por la respuesta, como sería insincera un ejército en campaña que no se cuida de la victoria.

percepción indubitable. «...*el solitario de Aben Tofail, el filósofo arábigo guadijeño, tan absurdo como el yo de Descartes. La verdad concreta y real, no metódica e ideal es: homo sum, ergo cogito. Sentirse hombre es más inmediato que pensar*»⁴⁰⁷. Además, en *Niebla*, Unamuno nos ha dejado una refutación del dogma cartesiano: puesto que se trata de percibirse como existente, de *serse*, cualquier operación que nos revele al hombre “de carne y hueso” funcionará mejor que el frío pensamiento. Por eso Agustín puede decir en la novela: *amo, ergo sum*, o más crudamente, *edo, ergo sum*⁴⁰⁸. En estas dos expresiones, junto a la idea que encontramos en *Del sentimiento trágico de la vida*, de que el sufrimiento es lo que nos despierta a la conciencia de ser⁴⁰⁹, tenemos el inicio de una superación de Descartes que no han visto aún quienes se han preocupado por pensar a Descartes y Unamuno juntamente⁴¹⁰.

Pero el pensador vasco no se detiene en la precedencia del ser al pensar, que después de todo ya había sido indicada por otros críticos. Va más allá al indicar cuál es el sentido del *cogito* y del *sum* del hombre de carne y hueso, pues parece que no basta aperebirnos de que efectivamente existimos, sino que queremos saber también la razón de nuestra existencia. Y el fin de la existencia individual de cada uno de los seres humanos, para Unamuno, es dar sentido a la historia y al Universo: «*el fin de la Historia y de la Humanidad somos los sendos hombres, cada hombre, cada individuo. Homo sum, ergo cogito: cogito ut sim Michael de Unamuno. El individuo es el fin del Universo*»⁴¹¹. De ahí la importancia de su perduración.

⁴⁰⁷ STV, 492.

⁴⁰⁸ *Niebla*, en *OC-Castro*, Vol. I, 665.

⁴⁰⁹ Hemos tratado en parte de ello en J. VILARROIG, *A propósito de yo y el mundo en Miguel de Unamuno*, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, Fundación Mindán Manero, V (2010) 251-262.

⁴¹⁰ A. DEFEZ, *Unamuno, Descartes y la hipótesis del sueño*, *Revista de filosofía*, 31, 1 (2006) 7-20.

⁴¹¹ STV, 492.

1.2.- La inmortalidad del alma según Descartes

El diseñador de la razón moderna, razón que según Unamuno conduce al ateísmo y a negar la inmortalidad del alma, o al menos a la neutralidad respecto de estos temas, lejos de despreocuparse por estas cuestiones las aborda y les da una solución muy distinta de la que dará luego Unamuno. Para demostrar que las dos cuestiones por las que venimos interesándonos, a saber, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, no están escogidas al azar, sino que constituyen dos de los hilos conductores de la historia entera de la filosofía, traemos el testimonio del mismo Descartes, quien en sus *Meditaciones metafísicas* dice lo siguiente:

«Siempre he estimado que las dos cuestiones de Dios y el alma eran las que principalmente requieren ser demostradas, más por razones de filosofía que de teología; pues aunque a nosotros los fieles nos basta la fe para creer que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece ciertamente que sea posible inculcar a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si no se les da primero la prueba de esas dos cosas, por razón natural; y por cuanto a menudo en esta vida propónense mayores recompensas para los vicios que para las virtudes, pocos serían los que prefiriesen lo justo a lo útil, si no fuera porque les contiene el temor de Dios y la esperanza de otra vida; y aun cuando es absolutamente verdadero que hay que creer que hay un Dios, porque así lo enseña la Sagrada Escritura, y, por otra parte, hay que dar crédito a la Sagrada Escritura, porque viene de Dios (y la razón de esto es que, siendo la fe un don de Dios, el mismo que concede la gracia para creer en otras cosas, puede concederla también para creer en su propia existencia), sin embargo, no podría proponer esto a los infieles, quienes acaso imaginaran que se comete aquí la falta que los lógicos llaman círculo (...) Y en lo que al alma se refiere, aunque han creído muchos que no es fácil conocer su naturaleza y hasta han llegado algunos a decir que las humanas razones nos persuaden de que muere con el cuerpo y que solamente la fe nos enseña lo contrario, sin embargo, por cuanto las tales opiniones fueron condenadas en la sesión 8ª

del Concilio Lateranense, bajo León X, el cual ordena expresamente a los filósofos cristianos que contesten a esos argumentos y pongan todas las fuerzas de su ingenio en declarar la verdad, me he atrevido a acometer la empresa en el presente escrito. Sabiendo además, que la razón principal porque varios impíos no quieren creer que haya Dios y que el alma humana sea distinta del cuerpo es porque dicen que nadie hasta ahora ha podido demostrar esas dos cosas; aunque yo no soy de su opinión, sino, por el contrario, pienso que la mayor parte de las razones aducidas por tantos grandes personajes sobre esas cuestiones son otras tantas demostraciones, si son bien entendidas, y que casi es imposible inventar otras nuevas; sin embargo, creo que nada más útil puede hacerse en la filosofía que buscar de una vez las mejores, con sumo cuidado, y disponerlas en un orden tan claro y exacto que, en adelante, a todo le mundo le conste que son verdaderas demostraciones»⁴¹².

Tenemos, pues, a la vista, el empeño de Descartes de intentar demostrar con la razón natural estas dos verdades que considera esenciales. Respecto de la primera, la inmortalidad del alma, ni en el *Discurso del Método* ni en las *Meditaciones metafísicas* encontramos una demostración, propiamente dicha⁴¹³. Sin embargo, en el prólogo de las *Meditaciones* explica la razón de su proceder: no ha querido tratar cuestiones más complicadas sin antes haber resuelto las más simples, al modo como proceden los geómetras en sus demostraciones. Y para poder demostrar la inmortalidad del alma, primero había que dejar bien claro cuál era la naturaleza del alma, que es a lo que se dedica en estos escritos.

Lo primero que hace Descartes es demostrar que el alma no tiene nada que ver con las propiedades del cuerpo. Huelga reexponer aquí el proceso de duda que le lleva a constatar la indubitabilidad del *ego cogito*, que por otro lado tanto recuerda algún pasaje agustiniano. La esencia del alma, que se revela así como puro pensamiento, es algo totalmente diverso de la extensión, que

⁴¹² R. DESCARTES, *Discurso de método. Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid 1993, 109-111.

⁴¹³ «Esta última (la inmortalidad del alma), que sin embargo no llegará en ningún momento a ser tema específico de reflexión, se deduce de la simplicidad indivisible del alma». W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001, 177.

es el atributo propio de la materia. De entrada, pues, podemos percatarnos que el alma es una sustancia totalmente diversa a la materia; y aunque los cuerpos parezcan descomponerse, no por ello tendremos necesariamente que pensar que las almas se descomponen igualmente.

Las consideraciones que hace son de dos tipos⁴¹⁴. En primer lugar, las cosas que han sido creadas por Dios y que se conservan en el ser porque Dios las conserva, como son la *res cogitans* o la *res extensa*, no pueden nunca dejar de ser; es decir, son por naturaleza incorruptibles. Para que una de estas dos sustancias dejara de existir, Dios tendría que actuar del mismo modo que actuó cuando las creó; tendría que dejar de sustentarlas en el ser. Y puesto que no se ve razón por que las deje de sustentar, y sí se ve razón por que las sustente actualmente (puesto que existimos), no se ve razón por la que en el futuro deje de mantenernos en el ser.

El segundo tipo de consideración que hace Descartes sobre la inmortalidad del alma parte de la simplicidad de la misma, y la contrapone a la complejidad del cuerpo. El cuerpo humano está compuesto por una multiplicidad de órganos y miembros, por lo que estos miembros se pueden disgregar causando así la muerte. Pero el alma en cambio es una sustancia pura, simple, que carece de partes, y no puede por tanto perecer. Este argumento será tomado por autores de la tradición racionalista como veremos más adelante.

1.3.- La existencia de Dios según Descartes

Del mismo modo que razona sobre la inmortalidad del alma, Descartes quiere razonar la existencia de Dios y demostrarla por razones naturales. Además conviene notar que, lejos de ser el conocimiento de Dios un conocimiento derivado de la primera certeza fundamental, del *cogito*, más

⁴¹⁴ R. DESCARTES, *Op. Cit.*, 121

bien podría decirse que la existencia de Dios es la clave de bóveda del sistema entero cartesiano⁴¹⁵. Se suele decir que entre el *Discurso* y las *Meditaciones*, se pueden entresacar hasta tres pruebas de la existencia de Dios. Todas ellas intentan demostrar o más bien mostrar que el conocimiento de Dios es algo evidente, y todas ellas no parten de ningún dato *a posteriori*, como en las conocidas pruebas tomistas, sino que parten de las ideas *a priori* que todo ser humano encuentra dentro de sí.

La primera prueba parte⁴¹⁶ de las ideas que encuentro dentro de mí. Entre ellas, encuentro la idea de un ser perfectísimo, que no puedo haber forjado yo, puesto que su perfección me supera. En efecto, ningún efecto puede superar a la causa en realidad; y si yo encontrara en mí la idea de un ser perfectísimo y con realidad plena que proviniera de mí mismo, que no tengo ni la misma perfección ni el mismo grado de realidad, sería una contradicción. Por tanto, la idea de este ser perfectísimo tiene que haber sido puesta ahí por el mismo ser perfectísimo y de realidad plena, que es a lo que todo el mundo llama Dios. Yo no puedo haber producido la idea de una sustancia infinita, siendo como soy sustancia finita. Y que conozco la idea de sustancia infinita es bien patente, puesto que me comparo con ella y descubro que no soy perfecto y no colmo la medida del patrón que ella representa.

La segunda prueba que esboza Descartes parte de la pregunta por el autor de mi existencia. ¿Quién me ha dado la existencia? No puedo ser yo, puesto que no encuentro en mí razón de ser. Si yo encontrara en mí la razón de mi existencia sería Dios: hubiera existido siempre y estaría en mi mano el continuar una existencia indefinida. Tampoco mis padres parece que tengan la razón de mi existencia, puesto que no depende continuamente de ellos para mantenerme en mi ser. Luego sólo un ser superior a mí y superior a cualquier ser humano tiene que ser el autor de mi existencia. Por lo dicho, se puede apreciar que la conservación del ser para Descartes es una creación continua. No

⁴¹⁵ W. PANNENBERG, *Op. Cit.*, 169.

⁴¹⁶ Esta prueba y la siguiente pueden encontrarse en la Cuarta Parte del *Discurso del método*, *Op. cit.*, 67 y ss. y en la Tercera Meditación de las *Meditaciones metafísicas*, *Op. cit.*, 167 y ss.

sólo existo porque alguien en determinado momento me dio la razón para existir, sino que me mantengo en el ser porque la misma razón de existir se me está dando continuamente (y es evidente que yo no poseo la razón de mi conservación en el ser, puesto que no depende de mí el seguir existiendo). Tengo, pues, la idea, de un ser perfecto que me conserva en el ser. Y esa idea sólo puede haber sido puesta en mí por Dios desde mi nacimiento.

La última de las pruebas⁴¹⁷ retoma el argumento anselmiano de la existencia de Dios, que será reelaborado a su vez por Leibniz. Parte de la constatación de que todos tenemos en mente la idea de un ser perfectísimo, que no puede dejar de existir, entre cuyas notas esenciales está precisamente la de ser un ser existente. Por tanto, no puedo pensar en Dios y a la vez decir que no existe. Descartes propone un símil con la geometría: del mismo modo que no puedo pensar en un triángulo cuya suma de sus ángulos no sume dos rectos, asimismo no puedo pensar en la idea de un ser perfectísimo, de realidad plena, que a la vez no exista (puesto que la existencia pertenece esencialmente al ser de ese ser que estoy pensando). Ahora bien, es así que concibo efectivamente la idea de un ser perfectísimo cuya existencia es necesaria, por tanto, tal ser debe existir necesariamente.

⁴¹⁷ Puede encontrarse en la Quinta Meditación, *Op. cit.*, 173 y ss.

2.- UNAMUNO Y PASCAL: LA NECESIDAD DE APOSTAR

2.1.- Unamuno y Pascal

Unamuno conocía bien, de primera mano, el pensamiento de Pascal⁴¹⁸. No sólo aparece citado hasta una decena de veces en *Del sentimiento trágico de la vida*, sino que en *La agonía del Cristianismo* le dedica todo un capítulo⁴¹⁹, refundición de un artículo anterior que se había publicado en francés en la *Revue de Métaphysique et de Morale*⁴²⁰, con motivo del tercer centenario de la muerte de Pascal. Éste fue para Unamuno, como San Agustín o Kierkegaard, uno de esos “espíritus hermanos” con los que se identificaba a menudo. Quizá en gran parte a que ambos tuvieron una experiencia determinada en un determinado momento de su vida que les hizo cambiar el rumbo de su pensamiento: Unamuno la noche de marzo de 1897, tras de lo cual escribe su *Diario íntimo*, Pascal un 23 de Noviembre de 1654 que le llevó a escribir el *Memorial* que encontraron en los pliegues de su traje cuando murió.

Entre ambos autores encontramos una serie de parecidos. La más patente es quizá que ambos parten de una duda existencial, vital, y no una duda metódica al modo de Descartes. Si la duda cartesiana la define Unamuno como una “duda de estufa”⁴²¹, la duda pascaliana cabría definirla como “duda de rodillas”⁴²². Para Pascal, como para Unamuno, la duda no es un procedimiento más dentro de un método científico más o menos pautado, sino que es algo inserto en la propia realidad existencial. Pascal y Unamuno dudan porque les va la vida en ello. Aunque

⁴¹⁸ En la Casa-museo encontramos los *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Charpentier, Paris 1847 y *Les provinciales ou lettres écrites pour Louis de Montalte*, (precedida por una historia del jansenismo) Charpentier, Paris 1880.

⁴¹⁹ *OC-Afridiso Aguado*, Vol. XVI, 526-538.

⁴²⁰ M. DE UNAMUNO, *La foi pascalienne*, en *Etudes sur Pascal, Publication de la Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, Paris 1923, 345-349.

⁴²¹ STV, 240.

⁴²² Según Unamuno, si Descartes afirmó *Cogito ergo sum*, Pascal podría afirmar *Credo, ergo existo*. M. DE UNAMUNO, *Artículos en “La nación” de Buenos Aires (1919-1924)* (editados por L. Urrutia), Universidad de Salamanca, Salamanca 1994, 100.

veremos enseguida cómo, mientras en Pascal la duda es un estadio a superar, en Unamuno parece ser un punto de llegada.

Tanto en Pascal como en Unamuno, el elemento definitorio del hombre no es la mera razón, sino que existen otros elementos igualmente esenciales. Ni en Pascal ni en Unamuno la razón es la vía privilegiada de acceso a la verdad. Pascal, por ejemplo, nos habla de las “razones del corazón”⁴²³, independientes de las “leyes de la razón”. También para Unamuno, existe la “cardíaca”⁴²⁴ frente a la “lógica”: mientras que la cardíaca postula un acceso a lo real mediante el sentimiento, la lógica es el acceso que los filósofos y la modernidad han pretendido erigir como único modo válido de conocimiento.

En ambos, Pascal y Unamuno, la fe es superior a la razón. Incluso Unamuno irá más allá al afirmar que son irreconciliables. Pero de momento, basta fijarnos en que la fe (para la cual valen las razones del corazón) trata de las cosas que verdaderamente importan, como son Dios o la inmortalidad del alma; temas estos en los que la razón no llega a verdades concluyentes. Esta valoración positiva de la fe, lleva a hacerles descubrir, tanto en Unamuno como en Pascal, que la fe es necesaria en todos los aspectos de la vida cotidiana, y también en este sentido, que la fe es superior a la razón. Para ambos, la mayor parte de nuestros asuntos cotidianos se dirimen apelando a la confianza y no a demostraciones apodípticas. Y puesto que gran parte de nuestra vida se asienta sobre la fe, ésta parece ser superior a la razón.

Ni Unamuno ni Pascal entienden a aquellos que nunca se preguntan por las cuestiones fundamentales del hombre, y pretenden evadirlas distrayéndose, divirtiéndose⁴²⁵. Por ello, frente a

⁴²³ B. PASCAL, *Pensamientos*, Romerman, Santa Cruz de Tenerife, 1970, 122. Pensamiento 277.

⁴²⁴ STV, 269.

⁴²⁵ «Como Pascal, no comprendo al que asegura no dársele un ardite de este asunto, y ese abandono en cosa “en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo, me irrita mas que me entenece, me asombra y me espanta”, y el que así siente “es para mí”, como para Pascal, cuyas son las palabras señaladas, “un monstruo”». STV, 147.

la dispersión exterior, Unamuno predicará la vuelta al interior, el adentrarse en uno mismo⁴²⁶. Pascal por su parte, hablará de la necesidad de con-versión frente al afán de di-versión de la mayor parte de los hombres.

En el campo de la filosofía estricta, podríamos reunir a Pascal y a Unamuno bajo el grupo de aquellos para los que la razón práctica prevalece sobre la razón teórica. Pero como este enunciado tiene, quizá, demasiados sentidos posibles, lo concretaremos diciendo que tanto para Unamuno como para Pascal, la práctica es la prueba, la verificación de la teoría⁴²⁷. Del mismo modo que un vehículo no se prueba si no es conduciéndolo, una religión, una idea cualquiera sobre problemas no estrictamente empíricos, se comprueba encarnándola en la propia vida.

Sin embargo, también encontramos profundas divergencias entre Pascal y Unamuno⁴²⁸. Una de ellas la hemos apuntado poco más arriba, cuando hemos dicho que para Pascal la duda es una estación de paso, mientras que para Unamuno es una estación de queda. El mismo pensador vasco afirma que es preferible la duda a la certeza porque la incertidumbre es fuente de salvación⁴²⁹. Pascal, sin embargo, escribe precisamente los *Pensamientos*, tratando de dar respuesta a los que dudan.

Para Pascal la fe ha de estar racionalmente (o razonablemente) justificada (recordemos la intención apologética última de los *Pensamientos*). Para Unamuno, en cambio, cuanto menos racional o razonable sea la fe, tanto mejor, puesto que ambos mundos son irreconciliables. Dicho de

⁴²⁶ Véase el ensayo *¡Adentro!* en *OC-Castro*, Vol. VIII.

⁴²⁷ «Es la conducta, la práctica, la que sirve de prueba a la doctrina, a la teoría (...) y es conocido aquello de Pascal de: empieza por tomar agua bendita y acabarás creyendo. En esta misma línea pensaba Juan Jacobo Moser, el pietista, que ningún ateo o naturalista tiene derecho a considerar infundada la religión cristiana mientras no haya hecho la prueba de cumplir con sus prescripciones y mandamientos». STV, 432.

⁴²⁸ En algún estudio comparativo entre ambos autores, encontramos que, a fuerza de incidir en las semejanzas, se han olvidado las desemejanzas. Es la impresión que queda al leer, por ejemplo, M. A. NÚÑEZ, *Verdad religiosa frente a verdad de razón. Un estudio comparativo entre Blaise Pascal*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense, V (1985) 11- 23.

⁴²⁹ STV, 255.

otro modo, para Unamuno las leyes del corazón se contradicen con las leyes de la razón; la lógica y la cardíaca entablan una lucha a muerte (aunque ambas se necesiten, como largamente se preocupa de demostrar a lo largo de las páginas de *Del sentimiento trágico de la vida*). Sin embargo, para Pascal no puede haber contradicción entre ambas esferas de la vida⁴³⁰.

Unamuno gusta de repetir el *il faut s'abétir*, de Pascal⁴³¹, proponiéndolo como modelo de actitud sincera ante la religión. Sin embargo, hay que tener en cuenta el carácter fragmentario de los pensamientos pascalianos, hecho que ha dado lugar a numerosas interpretaciones de lo más variopinto. Frente al Pascal unamuniano, de fe vacilante, de duda instalada en la propia vida, de razón contra corazón, caben otras interpretaciones y que parecen más fieles a la realidad de la intención primitiva del filósofo de Clermont⁴³².

2.2.- Pascal, el Dios de los filósofos y la inmortalidad

Como sabemos, los *Pensamientos* de Pascal son el proyecto de una ambiciosa obra de apologética cristiana. En ella, tras unas observaciones sobre el espíritu geométrico (Descartes) y el espíritu de finura (¿razones del corazón?) se dedica a contemplar la grandeza y miseria del hombre⁴³³: ante el Universo el hombre es una nada, pero ante la nada el hombre es un universo. Además, en su vida cotidiana el hombre corre tras mil vanidades olvidándose de pensar el en problema que verdaderamente importa, a saber: si hay Dios y si mi alma es inmortal.

⁴³⁰ Dice Pascal que si se sometiera la religión a la razón, entonces no tendría nada de misterioso ni sobrenatural; pero si la religión chocara contra la razón, entonces la religión sería absurda y ridícula. Cfr. B. PASCAL, *Op. cit.*, 121. Pensamiento 273.

⁴³¹ Comentando lo de San Agustín, que quiere ir por la fe al entendimiento (*per fidem ad intellectum*), exclama: «¡Cuán lejos de il faut s'abétir, de Pascal...». STV, 197. «¿Y qué sino la incertidumbre, la duda, la voz de la razón era el abismo, el gouffre terrible ante que temblaba Pascal? Y ello fue lo que le llevó a formular su terrible sentencia: il faut s'abétir, ¡hay que entontecerse!». STV, 259.

⁴³² Véase el cuidadoso estudio de A. PERATONER, *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, 2 Vol., Cafoscarina, Venecia 2002.

⁴³³ H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979, 88-92.

Las metáforas con las que Pascal trata de pensar en la condición humana, rehuendo pensar en la muerte, son muy ilustrativas. El hombre es semejante a un condenado a muerte, el cual ve ahorcar todos los días a sus compañeros⁴³⁴. El hombre es también semejante a un condenado a muerte, en cuya mano está averiguar si es posible conseguir un indulto (y hay quien prefiere no pensar en ello)⁴³⁵. El hombre es también semejante a un náufrago en una isla, junto con otros náufragos, que puede dedicarse a buscar si alguien ha dejado señales de cómo salir de allí, o bien dedicarse a matar el tiempo⁴³⁶. La vida, en fin, es una representación teatral cuyo último acto es siempre sangriento.

Por todo ello se preocupa Pascal por saber si hay Dios o no. Sin embargo, no parecen convencerle las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Éstas, al fin y al cabo, conducen al Dios de la teología natural, no al Dios cristiano, que es el que interesa a Pascal. Por ejemplo, asegura que la prueba que parte de la naturaleza para alcanzar el conocimiento del creador es endeble. Afirma Pascal que en ningún lugar de la *Escritura* se parte de la naturaleza para deducir de ella la existencia de Dios⁴³⁷. Al final, las pruebas que parten de la naturaleza, únicamente convencen a quienes ya creen de antemano en Dios; y a los que no creen, les dan motivos para reafirmarse en su increencia, puesto que tales pruebas son endebles⁴³⁸.

⁴³⁴ «Imagínese un número de hombres encadenados, y condenados todos ellos a muerte, de los cuales unos cuantos son ahorcados cada día a la vista de los otros, y los restantes ven su propia condición en la de sus semejantes, y al mirarse unos a otros con dolor y sin esperanza, esperan su turno. Es la imagen de la condición de los hombres». B. PASCAL, *Op. cit.*, 103. Pensamiento 199.

⁴³⁵ «Un hombre en un calabozo, que no sepa si ha sido decretado su arresto, y que no disponga más que de una hora para saberlo, tiempo suficiente para hacerlo revocar, si ya ha sido decretado, es contra naturaleza el que emplee esa hora, no en informarse de si ha sido dada la orden de arresto, sino en jugar al piquet». *Idem.*, 103. Pensamiento 200.

⁴³⁶ *Idem.*, 249. Pensamiento 693.

⁴³⁷ *Idem.*, 115, Pensamiento 243. En un sentido parecido, pero indudablemente más polémico, dice Unamuno: «Ya sé que usted se cree perdido si esas pruebas que de la existencia de Dios traen sus textos, resulta que no prueban nada de lo que tratan de probar. Y, sin embargo, amigo mío, yo no he leído en el Evangelio semejantes pruebas, ni he encontrado allí nada de esos horribles “así es qué” y “luego” aristotélicos». *Qué es verdad*, en *OC-Castro*, Vol. VIII, 893.

⁴³⁸ «Decirles a éstos (a los ateos) que no tienen más que mirar las cosas más pequeñas que les rodean para ver en ellas a Dios al descubierto, y darles por toda prueba de este grande e importante tema el curso de la luna y de los planetas y pretender haber concluido su prueba con semejante raciocinio, es darles motivos para creer que las pruebas de nuestra religión son muy endebles; y observo por la razón y por la experiencia que nada es más propio para engendrar en ellos el desprecio». *Idem.*, 114. Pensamiento 242.

Tampoco son válidas para Pascal, al menos en líneas generales, las pruebas metafísicas de la existencia de Dios, puesto que se apartan en demasía del razonamiento común de los hombres. Estas pruebas tan sólo servirían a algunos (aquellos que las entendieran), y además, únicamente sirven para el momento en que se está demostrando que Dios existe, pero una vez la demostración ya no está presente, dejan de tener validez⁴³⁹.

Incluso rechaza dos argumentos más sencillos: el de la apelación a la autoridad de los antiguos y el del consentimiento universal. Respecto del primero, si hay que creer a los antiguos porque nos precedieron, ¿a quién debían de creer ellos? Respecto del consentimiento universal, ¿qué sucedería si todos los hombres murieran? En tal caso tal prueba no tendría ninguna validez⁴⁴⁰.

Llegamos así a dos conclusiones respecto del conocimiento de Dios. La primera es que a Dios no importa tanto el conocerlo, cuanto el amarlo: «*¡Qué lejos está del conocimiento de Dios el amarle!*»⁴⁴¹. Esta afirmación llegará siglos después hasta el rector de Salamanca, que pretenderá escribir un *Tratado del amor de Dios* que sustituya a los manuales clásicos de apologética, con los que se demostraba racionalmente la existencia de Dios. En segundo lugar, para Pascal no cabe acceso a Dios si no es a través de Jesucristo, pues «*todos los que han pretendido conocer a Dios y probarle sin Jesucristo no tenían sino pruebas insuficientes*»⁴⁴². Por ello, al filósofo de Clermont no

⁴³⁹ «*Las pruebas metafísicas de Dios están tan lejos del razonamiento de los hombres y son tan complicadas que impresionan poco; y aun cuando eso sirviera a algunos, no serviría más que en el instante en que ven la demostración, pero una hora después temen haberse equivocado*». *Idem*, 190. Pensamiento 543.

⁴⁴⁰ *Idem*, 119. Pensamiento 260.

⁴⁴¹ *Idem*, 122. Pensamiento 280.

⁴⁴² *Idem*, 191. Pensamiento 547. Lo mismo en este otro: «*Y por esto yo no intentaré aquí probar por medio de razones naturales la existencia de Dios o la Trinidad o la inmortalidad del alma, ni ninguna de las cosas de este tipo; no sólo porque no me sentiría lo bastante fuerte como para encontrar en la naturaleza con qué convencer a los ateos endurecidos, sino también porque este conocimiento sin Jesucristo es inútil y estéril. Aun cuando un hombre estuviera persuadido de que las proporciones de los números son verdades inmatrimales, eternas y dependientes de una primera verdad en la que subsisten, y que se llama Dios, yo no le encontraría demasiado adelantado en la salvación*». *Idem*, 201. Pensamiento 556. Nótese que aquí reproduce uno de los argumentos agustinianos y que, contra lo que podría parecer, no lo rechaza, sino que afirma su inutilidad de cara a la salvación personal.

le interesa el “Dios de los filósofos”, sino que piensa que el único acceso a Dios es el acceso a través del hecho histórico de Jesucristo (el “Dios de los Padres”).

Pascal también se preocupa por saber si el alma es inmortal. No se trata de un prurito de curiosidad, sino de algo en lo que nos va la vida⁴⁴³. De hecho, ni siquiera se trata de una cuestión más o menos piadosa, que sólo interese a gente piadosa, sino que es una cuestión de vital importancia, de sumo interés, para cualquiera que se considere humano. Si ponemos sumo empeño en saber de las cuestiones financieras, porque nos interesan, más empeño deberíamos poner en este asunto que es de nuestro máximo interés.

En repetidas ocasiones afirma Pascal que este tema de la inmortalidad del alma va estrechamente ligado a la cuestión de nuestra conducta personal. En efecto, parece que dos individuos no se comportarán igual si creen que su futuro eterno depende de los actos que cumplen en este momento. *«Así, pues, nuestro interés primordial y nuestro primer deber es esclarecernos sobre este tema, del que depende toda nuestra conducta»*⁴⁴⁴. En el fondo se trata de un esbozo de lo que hará luego Kant desarrollará en su prueba moral.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, condición indispensable para que el alma sea inmortal es el hecho de que sea asimismo inmaterial o espiritual. Por ello en dos ocasiones habla Pascal de la inmaterialidad del alma, tratando de demostrarla. El alma es inmaterial porque puede pensar la materia; si no hubiera más que materia, la materia no podría pensarse a sí misma⁴⁴⁵.

⁴⁴³ *«Veo bien que no se profundice en la teoría de Copérnico: ¡pero esto...! Importa para toda la vida saber si el alma es mortal o inmortal»*. *Idem*, 104.

⁴⁴⁴ *Idem*, 95. Pensamiento 194.

⁴⁴⁵ *«Porque es imposible que la parte que en nosotros razona no sea espiritual; y si se pretendiera que somos meramente corporales, esto nos excluiría todavía más del conocimiento de las cosas, no habiendo nada tan inconcebible como decir que la materia se conoce a sí misma; no nos es posible conocer cómo ella se conocería»*. *Idem*, 59. Pensamiento 72.

Además, el alma es inmaterial porque el dominio que algunos hombres extraordinarios han mostrado sobre sus pasiones demuestran que hay en ellos algo que está por encima de la materia⁴⁴⁶.

Sin embargo, quizá no sea la inmortalidad el alma (Religión natural) lo que más preocupa a Pascal, sino que estará más bien interesado por la resurrección de los muertos (Cristianismo). También para esto tiene Pascal un pensamiento que, si no demuestra racionalmente que el ser humano está llamado a resucitar, al menos muestra que no es irracional el pensarlo: «¿Qué razón tienen para decir que no se puede resucitar? ¿Qué es más difícil nacer o resucitar, que lo que no ha existido exista, o lo que ha sido siga siendo? ¿Es más difícil empezar a ser que volver a ser? La costumbres nos hace lo uno fácil, la falta de costumbre hace lo otro imposible: ¡vulgar manera de juzgar!»⁴⁴⁷.

⁴⁴⁶ «Inmaterialidad el alma. En los filósofos que han domado sus pasiones, ¿qué materia lo ha podido hacer?». *Idem*, 140. Pensamiento 349.

⁴⁴⁷ *Idem*, 105. Pensamiento 222.

3.- MIGUEL DE UNAMUNO Y BARUCH DE SPINOZA.

LA IMORTALIDAD COMO TENDENCIA A PERMANECER EN EL SER

3.1.- Unamuno y Spinoza

Unamuno conoció bien la obra de B. Spinoza. Poseía las obras completas editadas por Tauchnitz⁴⁴⁸ y en *Del sentimiento trágico de la vida* lo cita al menos una veintena de veces. Los críticos se han fijado en la atención que Unamuno presta a Spinoza y se han dedicado varios trabajos a profundizar en esta relación⁴⁴⁹. Nosotros vamos también a indagar en esta relación fijándonos sobre todo en el punto de unión de ambos autores, a saber, el hambre de inmortalidad (Unamuno) o la tendencia de todas las cosas a permanecer en su ser (Spinoza).

Uno de los puntos centrales de *Del sentimiento trágico de la vida*, es que el instinto de conservación es la esencia misma del hombre. Para apuntalar esta doctrina Unamuno trae el testimonio de Spinoza⁴⁵⁰. El rector de Salamanca recuerda en un par de ocasiones tres proposiciones de la Ética de Spinoza que le van a servir de para exponer la tendencia fundamental del hombre a ser inmortal. Estas tres proposiciones dicen, en síntesis, que toda cosa tiende a perseverar en su ser;

⁴⁴⁸ B. DE SPINOZA, *Opera: quae supersunt omnia*, 3 Vols., Officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae 1843.

⁴⁴⁹ Destacamos L. MADANES, *Moral y muerte: examen de algunas referencias de Unamuno a Spinoza*, en A. DOMÍNGUEZ (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado (Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de octubre, 1990)*, Universidad de Castilla la Mancha, 1992, 445-464; y P. J. PÉREZ, *El hambre de inmortalidad en Miguel de Unamuno. Relaciones con Spinoza*, Ponencia leída en el seminario de filosofía Española de la Universidad de Valencia, en proceso de publicación; M. ÁLVAREZ, *El trágico portugués de Amsterdam: La doctrina spinoziana del conatus en Del sentimiento trágico de la Vida*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 32 (1997) 7-31. Éste último puede encontrarse también publicado como libro, junto a otros ensayos dedicados a Unamuno y Ortega, en M. ÁLVAREZ, *Unamuno y Ortega: la búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca nueva, Madrid 2003, 135-166.

⁴⁵⁰ «Está, pues, el conocimiento primariamente al servicio del instinto de conservación, que es más bien, como con Spinoza dijimos, su esencia misma». STV, 126

que esta tendencia es la esencia misma de las cosas y que implica un tiempo indefinido. Merece la pena reproducir la cita de Unamuno con el comentario a las proposiciones:

«Y ser un hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo es ser cosa, res. Y ya sabemos lo que otro hombre, al hombre Benito Spinoza, aquel judío portugués que nació y vivió en Holanda a mediados del siglo XVII, escribió de toda cosa. La proposición 6.^a de la parte III de su Ética dice: “unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur”, es decir, cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. Cada cosa es cuanto es en sí, es decir, en cuanto sustancia, ya que, según él, sustancia es “id quod in se est et per se concipitur”; lo que es por sí y por sí se concibe⁴⁵¹. Y en la siguiente proposición, la 7.^a, de la misma parte añade: “conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam”; esto es, el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma. Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir. Y la otra proposición que sigue a estas dos, la 8.^a, dice: “conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit”, o sea: el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido. Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual. Y, sin embargo, este pobre judío portugués, desterrado en las tinieblas holandesas, no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal, y toda su filosofía no fue sino una consolación que fraguó para esta su falta

⁴⁵¹ Pensamos que la interpretación unamuniana de estas líneas es errónea. La *res* de Spinoza no es lo mismo que la *substantia*. En efecto, mientras que *substantia* sólo hay una (*Deus, sive substantia, sive natura*, según la conocida frase de Spinoza), *res* puede haber muchas (puesto que la *realidad* no son sino los infinitos modos en que se modulan los infinitos atributos de la sustancia única). Sin embargo, Unamuno tampoco es tan preciso en su terminología filosófica como para que este error de interpretación sea relevante.

de fe. Como a otros les duele una mano o un pie o el corazón o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios. ¡Pobre hombre! ¡Y pobres hombres los demás!»⁴⁵².

Queda, pues, establecido de una manera firme, que el *conatus* spinoziano Unamuno lo relee a la luz de su preocupación fundamental. La tendencia de todo ser a conservarse, la tendencia de todo ser a perpetuarse, la tendencia de todo ser a permanecer en su ser, son la regla general de todo lo existente que, aplicada al hombre, se traduce en el afán del ser humano por ser inmortal. Desde una piedra, hasta el ser humano, todo cuanto existe tiende a preservar su ser al máximo. Hasta aquí la coincidencia de Unamuno con Spinoza⁴⁵³.

Sin embargo, el pensador vasco disiente en no pocos puntos respecto de Spinoza. Dice éste que el hombre libre no piensa en la muerte, que la filosofía no es una meditación sobre la muerte sino sobre la vida⁴⁵⁴. Para Unamuno, sin embargo, la posición spinozista es profundamente insincera, como ya hemos comentado más arriba a propósito de la teoría del conocimiento de Unamuno. Según éste, la filosofía de Spinoza no fue sino un intento de dejar de pensar en la muerte, de conjurar su miedo⁴⁵⁵. Por ello, la mejor manera de verificar la ética de Spinoza no es comprobando al coherencia de las deducciones *more geometrico*, sino más bien preguntando directamente a Spinoza si él fue feliz⁴⁵⁶.

⁴⁵² STV, 103-104. Sobre los problemas de traducción de algunos pasajes espinozianos véase L. MADANES, *Op. cit.*

⁴⁵³ Habría otros puntos de coincidencia menores y que en este momento no nos interesan tanto. Por ejemplo, la doctrina unamuniana de que las ideas no son sino justificaciones *a posteriori* de nuestros actos encuentra su correlato en el libro III, prop. XXXIX, de Spinoza. Del mismo modo, la proposición spinoziana de que la libertad es la conciencia de la necesidad es asumida por Unamuno con una pequeña variación: para el rector de Salamanca la libertad es la conciencia de la ley.

⁴⁵⁴ «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida». B. DE SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, pars. IV prop. LXVII, Orbis, Barcelona 1984, 309. A ello alude Unamuno también en la poesía 1473 de su *Cancionero*, titulada, *Leyendo la Ética de Spinoza*, OC-Castro, Vol V, 702.

⁴⁵⁵ «...cuando escribía, sentíase, como nos sentimos todos, esclavo, y pensaba en la muerte, y para libertarse, aunque en vano, de este pensamiento, lo escribía». STV, 135.

⁴⁵⁶ «Y contra Spinoza y su doctrina de la felicidad no cabe sino un argumento incontestable: el argumento *ad hominem*. ¿Fue feliz él, Baruc Spinoza, mientras para acallar su íntima infelicidad disertaba sobre la felicidad misma? ¿Fue él libre?». STV, 230.

La percepción que Unamuno tiene de Spinoza es la de un judío racionalista y trágico. Racionalista no sólo porque su concepto de razón coincide con la razón matemática, sino porque está más interesado en el concepto de felicidad que en la felicidad misma, y además porque pone el fin último del hombre en el amor intelectual de Dios⁴⁵⁷. Sin embargo, éste pensamiento es profundamente trágico porque trata, como hemos dicho, de ocultar los anhelos íntimos e inconfesados de Spinoza: «¡Amor intelectual!, ¡amor intelectual! ¿Qué es eso de amor intelectual? Algo así como un sabor rojo, o un sonido amargo, o un color aromático o más bien, algo así como un triángulo enamorado o una elipse encolerizada, una pura metáfora, pero una metáfora trágica. Y una metáfora que corresponde trágicamente a aquello de que también el corazón tiene sus razones. ¡Razones de corazón!, ¡amores de cabeza!, ¡deleite intelectual! ¡Intelección deleitosa!, ¡tragedia, tragedia y tragedia!»⁴⁵⁸.

Dice Spinoza que el vulgo actúa por temor o esperanza de una recompensa en la otra vida. Y si tal creencia no existiera, dejarían de comportarse bien. Sin embargo, continúa, ello es tan absurdo como si, al saber uno que no puede alimentarse de buenos alimentos para siempre, se atiborrase de venenos; o como si, por creer uno que el alma no es inmortal, prefiriera vivir sin alma y sin razón. Para Spinoza es tan absurdo que no merece ni ser refutado. Pero Unamuno arguye que los que dicen de algo que no merece ser refutado, o es tan superficial que ni eso hace falta decir, o es la clave misma del asunto. Y este es el caso, puesto que para Unamuno no tiene nada de absurdo que, quien está persuadido de su aniquilación final, prefiera vivir sin razón, como un loco o idiota⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ «El más lógico y consecuente de los ateos, quiero decir de los que niegan la persistencia en tiempo futuro indefinido de la conciencia individual, y el más piadoso a la vez de ellos, Spinoza, dedicó la quinta y última parte de su *Ética* a dilucidar la vía que conduce a la libertad y a fijar el concepto de la felicidad. ¡El concepto! ¡El concepto y no el sentimiento! Para Spinoza, que era un terrible intelectualista, la felicidad, la beatitudo, es un concepto, y el amor a Dios un amor intelectual». STV, 229.

⁴⁵⁸ STV, 400.

⁴⁵⁹ «Porque sí, pobre judío portugués desterrado de Holanda, sí, que quien se convenza, sin rastro de duda, sin el más leve resquicio de incertidumbre salvadora, de que su alma no es inmortal, prefiera ser sin alma, amens, o irracional, o idiota, prefiera no haber nacido, no tiene nada, absolutamente nada de absurdo». STV, 232.

Unamuno repasa las proposiciones de Spinoza donde éste examina el problema de la inmortalidad del alma. Aunque Spinoza dice que sobrevive algo, éste algo no es personal, puesto que sobrevive sin el cuerpo y el cuerpo es necesario para que haya memoria. Unamuno, pues, concuerda con la interpretación más extendida de Spinoza, según la cual, éste creería en una inmortalidad impersonal del alma (enseguida veremos que no se trata de inmortalidad, sino de eternidad). Además, según Unamuno, los críticos tienen razón en llamar ateo al panteísmo de Spinoza, puesto que su panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado (a continuación veremos la exactitud de esta interpretación). En fin, que Spinoza a pesar de desear, como toda cosa, permanecer en su ser, con la razón no llega a demostrar un concepto de inmortalidad personal, y por tanto no satisface el anhelo de inmortalidad individual que es lo que preocupa a Unamuno.

De este modo, Spinoza sirve a los propósitos de Unamuno de dos maneras. En primer lugar Spinoza formula como principio metafísico lo que para Unamuno era un mero principio antropológico; a saber, que el deseo de inmortalidad del hombre es en realidad parte de un principio mucho más general según el cual las cosas se esfuerzan por perseverar en su ser. En segundo lugar, la “razón geométrica” de Spinoza no alcanza a demostrar que el alma personal es inmortal. Así, tanto en el judío de Ámsterdam como en el vasco de Salamanca la razón es incapaz de dar satisfacción cumplida al anhelo (*conatus*) que constituye la esencia misma del ser humano; a saber: ser inmortales. Sin embargo, creemos que el esfuerzo de Spinoza por demostrar cosas tales como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma no es baladí. Veámoslo.

3.2.- La ¿demostración? de la existencia de Dios según Spinoza

Cualquier profundización en el pensamiento de Spinoza deja bien patente que sus conceptos de Dios y el alma quedan muy alejados de la cosmovisión cristiana tradicional. Por tanto, cuando hablamos aquí tanto de existencia de Dios, como de inmortalidad del alma, hay que matizar que el

Dios que se demuestra aquí es el Dios spinoziano, y la inmortalidad del alma (de ahí los interrogantes del título) se debe entender también al modo spinoziano. Pero hacer una síntesis del spinozismo nos llevaría demasiado lejos de nuestro propósito. Nos bastará con tener en cuenta algunos aspectos de la obra de Baruch de Spinoza para lograr una comprensión cabal de la constitución histórica de los dos objetos de estudio aquí en cuestión: Dios y la inmortalidad del alma.

Para Spinoza la existencia de Dios es evidente, y por tanto no requeriría de demostración alguna. En efecto, si la sustancia es aquello que existe y se concibe por sí⁴⁶⁰, en rigor sólo hay una única sustancia, a saber, Dios, como ya supo anticipar Descartes⁴⁶¹. Además, como esta única sustancia, que es Dios, se identifica con la naturaleza, del mismo modo que no hace falta demostrar que existe la naturaleza, tampoco parece que haga falta demostrar que hay Dios. Sin embargo, en la prop. XI del libro I de la *Ética*⁴⁶², Spinoza se detiene a demostrar la existencia de este Dios inmanente, retomando argumentos que habían avanzado San Anselmo y Descartes.

La primera prueba alude a la prop. VII, del mismo libro I⁴⁶³, donde se había definido que a la naturaleza de la sustancia pertenece el existir. Ahora bien, si únicamente existe una sustancia en el mundo, esto quiere decir que ésta sustancia, que es Dios, existe necesariamente. Dicho de otro modo, no es posible negar que Dios exista si se entiende que Dios (o la sustancia) tiene entre sus propiedades el existir necesariamente. *Quod erat demonstrandum*⁴⁶⁴.

⁴⁶⁰ B. DE SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Libro I, def. III, Op. cit., 47.

⁴⁶¹ W. PANNENBERG, *Op. cit.*, 176.

⁴⁶² B. DE SPINOZA, *Op. cit.*, 55.

⁴⁶³ *Idem*, 51.

⁴⁶⁴ Con esta conocida fórmula concluían los geómetras las demostraciones de sus teoremas; y a ellos quiere asemejarse Spinoza concluyendo todas las demostraciones de sus proposiciones de la *ética* con la misma fórmula.

La segunda prueba afirma que nada se da sin que haya una causa que lo produzca o una causa que impida que se produzca, en el caso de que no se dé⁴⁶⁵. Si no existe una causa para que algo se dé, entonces ese algo existe necesariamente. Por ejemplo, si no hay razón para que el día 20 de Septiembre de 2009 no esté en Valencia, entonces necesariamente ese día estaré en Valencia. En efecto, si el día 20 de Septiembre no tengo razón para no estar en Valencia, quiere decir que tendré una razón para estar en Valencia, y por tanto estaré en Valencia. Esto, aplicado a la única sustancia que para Spinoza existe en el universo, quiere decir que si no hay ninguna razón o causa, ni intrínseca ni extrínseca, para que la sustancia no exista, entonces esta sustancia, que es Dios, existe necesariamente. *Quod erat demonstrandum.*

La tercera prueba parte de la constatación de que la existencia implica cierta potencia, mientras que la inexistencia implica cierta impotencia⁴⁶⁶. Ahora bien, si los seres finitos existen, entonces hay que atribuirles necesariamente cierta potencia. Pongamos el caso de que el ser infinito (la sustancia), no existe. Entonces, por lo establecido en la primera frase de este párrafo, en el ser infinito se daría cierta impotencia. Sin embargo, repugna a la razón que los seres finitos sean potentes mientras que el ser infinito esté condenado a ser impotente (por no existir). Por tanto, o no existe nada o existe necesariamente un ser infinito. Y puesto que los seres finitos existen y son potentes, necesariamente debe existir el ser infinito y ser por ello mismo potente. *Quod erat demonstrandum.*

Dicho lo cual, conviene recordar que el concepto spinoziano de Dios no es ni cristiano, ni judío, ni siquiera agnóstico o ateo. Spinoza queda fuera de las disputas de teístas o ateos⁴⁶⁷. Por ello se le ha tachado tanto de ateo como de panteísta; porque en realidad su concepción sobre Dios no cae dentro de las categorías judeocristianas. El Dios de Spinoza no es un Dios trascendente al

⁴⁶⁵ *Idem*, 56.

⁴⁶⁶ *Idem*, 57.

⁴⁶⁷ S. B. SMITH, *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Biblioteca nueva, Madrid 2007, 81-82.

mundo, y por tanto el mundo no es independiente de Dios. El Dios de Spinoza no es persona, sino que se identifica con la sustancia y con la naturaleza. Por ello, esta filosofía que se empeña en demostrar un Dios inmanente al mundo será considerada como la antesala del materialismo⁴⁶⁸.

3.3.- La eternidad del alma según Spinoza

Lo mismo que hemos dicho respecto de Dios, cabe decirlo de la inmortalidad del alma. De entrada, Spinoza no habla de inmortalidad del alma, sino de eternidad del alma; es decir, el alma no sólo muere, sino que existe siempre. Pero, matizando, más bien hay que decir que hay en el alma algo eterno (que no es el alma misma), que es lo que preexiste y sobrevive a la existencia personal del ser humano. La percepción común de Spinoza, sin embargo, es que es un filósofo que niega la inmortalidad del alma⁴⁶⁹.

Ciertamente, Spinoza, al menos según Unamuno, trata el tema de la inmortalidad en las proposiciones que hemos comentado más arriba. El esfuerzo del hombre por perseverar en su ser no es sino la manera spinoziana de decir que el hombre quiere ser inmortal. Sin embargo, en el libro V de la *Ética* trata el tema de una manera más explícita y desde otros parámetros.

En la proposición XXIII leemos: «*El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno*»⁴⁷⁰. Aquí aparecen las dos matizaciones antedichas: no es el alma lo que pervive sino algo del alma. Y no sólo pervive, sino que es eterno. El alma para Spinoza no es sino la idea del cuerpo. Y en Dios se da, ciertamente, un concepto o idea

⁴⁶⁸ I. VIDAL PEÑA, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología spinozista*, Revista de Occidente, Madrid 1974.

⁴⁶⁹ Ya en su tiempo se le atribuía esta opinión. El testimonio de Fray Solano sobre Spinoza y Prado, guardado en los archivos de la inquisición, lo atestigua: «*Ellos mismos dijeron al testigo que estaban circuncisos y habían observado la ley de los judíos, pero habían cambiado pues creían que la ley no era cierta, y que las almas morían con los cuerpos, y que no hay Dios sino en modo filosófico (...) Pero estaban satisfechos de mantener el error del ateísmo*». Y. YOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1995, 91. Aparece aquí también la acusación de ateísmo a que antes hemos aludido.

⁴⁷⁰ B. DE SPINOZA, *Op. cit.*, 350.

que expresa la esencia del cuerpo. El alma misma actualmente existente, sin embargo, no puede durar más que el propio cuerpo. Pero esa idea o concepto del cuerpo que se da en Dios es de algún modo eterno; por tanto el alma tiene algo de eterno en sí misma. *Quod erat demonstrandum*.

Qué es ese algo eterno del alma de que habla Spinoza es algo que los críticos han discutido largamente. Sin duda, podemos recordar el tema de las verdades eternas, ya esbozado en San Agustín, o del intelecto agente de Alejandro de Afrodisia como precursores de esta idea. Dice S. B. Smith que «*la eternidad del alma está basada en el reconocimiento de que los contenidos de nuestra mente no son ya sólo nuestros, y devienen propiedad de una inteligencia general*»⁴⁷¹.

Conviene recordar que la eternidad que predica Spinoza no es una eternidad personal. Su concepto de eternidad no tiene nada que ver con los novísimos de la teología cristiana. Dos proposiciones antes de la proposición comentada, en la proposición XXI, Spinoza había establecido que el alma no imagina ni recuerda nada sin el cuerpo⁴⁷². Pero si el alma no recuerda ni imagina nada tras la muerte, le desaparecen los rasgos propios de la personalidad. Esta interpretación permite comprender, de un lado, por qué Spinoza no cree en la inmortalidad del alma, pero a la vez cree que existe algo eterno en el alma⁴⁷³.

⁴⁷¹ S. B. SMITH, *Op. cit.*, 218. En términos parecidos se expresa Y. Yobel: «*En virtud de que posee una esencia eterna y una idea reflejada en el infinito entendimiento de Dios, toda cosa finita tiene eternidad. Pero ninguna cosa finita es inmortal, si por esto entendemos que se prolonga indefinidamente en el dominio de la duración y las causas externas (...). Por tanto las mentes mueren con sus cuerpos; lo que queda en cada caso es la esencia eterna que estuvo siempre*». Y. YOBEL, *Op. cit.*, 181.

⁴⁷² B. DE SPINOZA, *Op. cit.*, 349.

⁴⁷³ Sin embargo, ésta interpretación, con ser la mayoritaria, no es la única. J. MOREAU, en *Spinoza et Unamuno, Revue de l'Enseignement Philosophique*, 33, (1982) 3-10 defiende que Spinoza pretendía demostrar precisamente la eternidad de cada uno de los individuos y por tanto de los seres humanos como tales. Desde la perspectiva de Moreau, Unamuno mismo habría sido un spinozista sin saberlo. Véase L. MADANES, *Op. cit.*, 456-470. También H. G. HUBBELING, en *Spinoza*, Herder, Barcelona 1981, 89, dice: «*No obstante, esta inmortalidad mantiene un cierto carácter personal*».

4.- UNAMUNO Y HUME, O CÓMO SOBREVIVIR A LA RAZÓN

4.1.- Unamuno y Hume el fenomenista

Unamuno cita hasta siete veces al “gran maestro del fenomenismo racionalista”⁴⁷⁴, David Hume. En un par de ocasiones le añade precisamente el epíteto de “fenomenista”. En su biblioteca personal tenía al menos dos obras del empirista inglés: el *Tratado de la naturaleza humana*⁴⁷⁵ y una recopilación de ensayos morales, políticos y literarios⁴⁷⁶. En este último libro, Unamuno señaló con lápiz algunos de los ensayos que le interesaban más. Uno de ellos es el citado en *Del sentimiento trágico de la vida*, que lleva por título *On the immortality of the soul*⁴⁷⁷, y que a día de hoy aún no parece haber encontrado traductor al castellano, a pesar de su importancia. Este ensayo lo tomará Unamuno como el portavoz de las ideas racionalistas respecto a la inmortalidad del alma. Echamos en falta en su biblioteca los *Diálogos sobre la religión natural*, porque de haberlos manejado se hubieran convertido en una fuente primaria para elaborar el capítulo en que se dedica a deconstruir las pruebas racionales de la existencia de Dios.

Unamuno relee el ensayo de Hume, donde éste examina críticamente las pruebas metafísicas, morales o físicas que se pueden dar acerca de la inmortalidad del alma. Más adelante nos detendremos con más atención en esta crítica. Parece que Unamuno hace suya la conclusión humeana que traduce del ensayo arriba citado: «*Parece difícil probar con la mera luz de la razón la inmortalidad del alma. Los argumentos en favor de ella se derivan comúnmente de tópicos metafísicos, morales o físicos. Pero es en realidad el Evangelio, y sólo el Evangelio, el que ha*

⁴⁷⁴ STV, 205.

⁴⁷⁵ D. HUME, *A treatise of human nature*, J. M. Dent & Sons, London 1911.

⁴⁷⁶ D. HUME, *Essays moral, political and literary*, Henry Frowde, London 1904.

⁴⁷⁷ *Idem*, 597-604.

traído a la luz la vida y la inmortalidad»⁴⁷⁸. Pero Unamuno va más allá, pues acto seguido afirma: «*Lo que equivale a negar la racionalidad de la creencia de que sea inmortal el alma de cada uno de nosotros*»⁴⁷⁹.

Lo que para Hume era un “parece difícil” (*seems difficult*), en Unamuno se convierte en un “negar la racionalidad de la creencia de que sea inmortal el alma”. Ambas conclusiones difieren, creemos, no sólo de grado, sino también esencialmente. El escepticismo de Hume, tanto en el tema de la existencia de Dios, como veremos, como en el de la inmortalidad del alma, le lleva a afirmar que no se encuentran razones concluyentes que decidan la discusión en un sentido u otro. Aunque si bien es cierto que respecto de la inmortalidad del alma, los argumentos físicos parecen más bien apuntar a su mortalidad, Hume en ningún momento “niega la racionalidad de la creencia”, porque, como hemos dicho, para él no existen razones concluyentes ni en un sentido ni en otro. Aquí parece estar adoptando Unamuno un concepto de razón más estrecho que el del mismo Hume, puesto que racional sería aquello que se demuestra deductivamente y de forma necesaria⁴⁸⁰.

Unamuno remacha la conclusión que atribuye al escéptico Hume (muy poco escéptico si afirma lo que Unamuno pretende que afirma): «*Mas a pesar de todo ello, queda en pie la afirmación escéptica de Hume, y no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay, en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad*»⁴⁸¹. El escepticismo de Hume, si fuera tal (y en este sentido apuntan los críticos actuales), apunta no sólo a la imposibilidad de probar racionalmente la inmortalidad del alma, sino también a la imposibilidad de probar racionalmente la mortalidad de la misma.

⁴⁷⁸ STV, 205. El original dice: «*The mere light of reason it seems difficult to prove the immortality of the soul; the arguments for it are commonly derived either from metaphysical topics, or moral, or physical. But in reality it is the gospel, and the gospel alone, that has brought life and immortality to light*». D. HUME, *Essays moral, political and literary*, Op. cit., 597.

⁴⁷⁹ STV, 205.

⁴⁸⁰ También es cierto que la concepción unamuniana de razón es muy ambivalente, como hemos visto en el capítulo II. Así, mientras en algunos pasajes afirma que la razón niega la inmortalidad del alma o la existencia de Dios, en otros pasajes afirma que la razón es más bien neutral respecto de estos temas.

⁴⁸¹ STV, 206.

En diversas ocasiones Unamuno critica a la escolástica por convertirla en abogacía, es decir, por defender tesis *a priori* con argumentos traídos *ad hoc*, sin traer igualmente los argumentos contrarios que parecen contradecir las propias posiciones. Pero vamos viendo cómo Unamuno actúa precisamente igual al traer a colación los autores que apoyan sus propias tesis (o incluso toma de ellos tan sólo la parte que le interesa, obviando otras). Con más razón Hume, cuyos estudios universitarios fueron precisamente de derecho, nos ofrece un buen ejemplo de filosofía abogadesca: Parte de una tesis que pretende demostrar y a continuación reúne cuantos argumentos encuentra en apoyo de tal tesis.

La fuerza disolvente de la razón en cualquiera de los campos a que se aplica acaba volviéndose contra ella misma. Esto, según Unamuno, es algo que se aplica al mismo Hume, puesto que su racionalismo acaba con un fenomenalismo (así como en Stuart Mill acaba en la contingencia más absoluta de todo)⁴⁸². Por tanto, la razón aplicada a la existencia de Dios o la inmortalidad del alma acaba, no sólo por disolver tales conceptos, sino también disolviéndose a sí misma en cuanto potencia capaz de encontrar la verdad.

Unamuno parece reinterpretar el fenomenismo de Hume a su modo. El filósofo escocés dice que el yo no es una percepción, una fenómeno, puesto que nunca me encuentro con la idea de mí mismo. Siempre que pienso en mí, me pienso obrando o deseando algo. De ahí deduce Unamuno que «*la idea de algo individual, de este tintero que tengo delante, de ese caballo que está a la puerta de casa, de ellos dos y no de otros cualesquiera individuos de su clase, es el hecho, el fenómeno mismo. La idea de mí mismo soy yo*»⁴⁸³. Según Hume, sería cierto que el tintero o el caballo no son sino las ideas que de ellos tengo (puesto que lo único que me llega de ellos son

⁴⁸² «La disolución racional termina en disolver la razón misma, en el más absoluto escepticismo, en el fenomenalismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de Stuart Mill, este el más consecuente y lógico de los positivistas». STV, 238.

⁴⁸³ STV, 214.

fenómenos, sensaciones, percepciones). Sin embargo, dudamos de que Hume llamara a estas ideas que tenemos de las cosas (incluida la idea que tengo de mí, que soy yo mismo⁴⁸⁴) el “hecho”, el “fenómeno” mismo. Hay que acudir al cuaderno de juventud de *Filosofía Lógica* para constatar los intentos del joven Unamuno por conciliar filosofías aparentemente irreconciliables⁴⁸⁵.

Pero la influencia de Hume sobre Unamuno no se limita a aquellos pasajes en los que el rector de Salamanca lo cita expresamente. En *Del sentimiento trágico de la vida* encontramos un texto que recoge de Hume dos argumentos basados en tópicos físicos que parecen apoyar la mortalidad del alma, más que su inmortalidad⁴⁸⁶. El primero parte de la analogía de la experiencia, y afirma que así como el alma parece desarrollarse al par que el cuerpo material que la sustenta, así parecería lógico afirmar que tras la muerte del cuerpo acaece igualmente la muerte de la conciencia. El segundo argumento afirma que del mismo modo que no tenemos conciencia personal antes de nacer, tampoco tendremos, lógicamente, conciencia personal tras la muerte. Y sentencia el pensador vasco: «*Esto es lo racional*»⁴⁸⁷.

4.2.- La crítica humeana a los dogmas de la religión natural

La religión natural del teísmo ilustrado tenía fundamentalmente dos dogmas, a saber, la existencia de un ser perfectísimo, justo, bueno y sabio, y la retribución *post mortem* cuyo supuesto evidente es la inmortalidad del alma. Contra estos dos dogmas va dirigida la crítica acerada de Hume. Sin embargo, conviene notar, como ya se ha dicho, que la crítica humana no va tanto

⁴⁸⁴ «Lo que llamamos alma no es nada más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y su persistencia; y que ella cambia, y que lo mismo que se integra se desintegra, es cosa evidente». STV, 206.

⁴⁸⁵ Puede verse un extracto en *Una desconocida “Filosofía lógica” de Unamuno*, en A. ZUBIZARRETA, *Tras las Huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid 1960.

⁴⁸⁶ «... la conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo, cómo va naciendo, poco a poco, según el cerebro recibe las impresiones de fuera, cómo se interrumpe temporalmente, durante el sueño, los desmayos y otros accidentes, y cómo todo nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia. Y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos». STV, 206.

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

enderezada a demostrar que Dios no existe o que el alma es mortal, cuanto a demostrar que ambos dogmas son indemostrables. Demostrar la indemostrabilidad de Dios y la inmortalidad del alma es, pues el objetivo principal de Hume en estos temas. De hecho, la introducción del ensayo *On the immortality of the soul*, ya citado, parece encerrar una pequeña confesión de fe en la inmortalidad del alma, revelada por el Evangelio.

Hume, en este ensayo, discute los tópicos metafísicos, morales y físicos que respecto de este tema se han tratado. Entre los tópicos metafísicos la línea de flotación a la que ataca no es tanto la doctrina de la inmortalidad del alma, cuanto la doctrina de la sustancialidad de la misma, puesto que la inmortalidad del alma se basa en el supuesto de que el alma es una sustancia⁴⁸⁸. Pero si yo no conozco sustancias, sino a lo sumo sensaciones que inhieren en una sustancia (que para mí permanece desconocida), entonces no podré conocer tal cosa como la sustancialidad del alma⁴⁸⁹. La conclusión en Hume es muy lógica dentro de su sistema: si ni siquiera pueda conocer la sustancia de una mesa, *a fortiori* desconoceré la sustancialidad de mi alma.

Además, si no conocemos la sustancia de la materia, nada impide que pensemos que la sustancia de la materia puede ser un sujeto del pensamiento (contra lo que dicen los metafísicos, que la materia no puede ser sujeto del pensamiento)⁴⁹⁰. Por otro lado, concediendo que existe tal cosa como las sustancias espiritual y material, éstas parecen actuar a modo de pegamento entre las sensaciones; y aunque la sustancia-pegamento de las sensaciones que componen esta mesa sea indestructible, la mesa en sí (que no es sino un cúmulo de sensaciones), perece con el tiempo. Del mismo modo podría suceder que la sustancia espiritual no es sino lo que mantiene unidos mis estados de conciencia, y cuando yo muera la sustancia continúe existiendo, pero sin los estados de

⁴⁸⁸ Ya antes, en el *Tratado de la naturaleza humana*, había Hume criticado ampliamente la noción de sustancialidad del alma. D. HUME, *A treatise of human nature*, Vol. I, J. M. Dent & Sons, London 1911, 221 y ss.

⁴⁸⁹ D. HUME, *On the immortality of the soul*, Op. cit., 597.

⁴⁹⁰ *Idem*, 598.

conciencia que me constituían. Quedaría así descartada la inmortalidad personal⁴⁹¹. Parece apoyar esta conclusión el principio que afirma que lo incorruptible debe ser también ingenerable. Pero toda esta crítica a los tópicos metafísicos de Hume parece apoyarse bastante en su fenomenismo extremo y en su teoría del conocimiento. Para asentir con Hume a esta crítica, pues, hay primero que asentir a su teoría del conocimiento.

Pasando a los tópicos morales sobre los que se intenta fundar la inmortalidad del alma, éstos afirman que es necesario que el alma sea inmortal para que en el mundo haya justicia verdadera (puesto que en este mundo parece que a los malos les va bien, y a los buenos mal). Pero esto, dice Hume, es atribuir a Dios atributos que están más allá de nuestra competencia. Además, todo en esta vida parece centrarse en esta vida misma, y no se ve por qué ha de haber un propósito fuera de ella. Sería propio de un Dios cruel el dejarnos vivir una vida que aparentemente acaba aquí, cuando la vida que verdaderamente importa es la vida futura⁴⁹².

Además, si Dios nos tiene que juzgar, ¿en base a qué idea de justicia nos va a juzgar? La experiencia cotidiana es que cada hombre o cada cultura tiene su idea de justicia, y las diferentes concepciones no parecen ser reductibles a un único paradigma. Por otro lado, el infierno parece un castigo desproporcionado a la magnitud de una culpa cometida por un ser tan frágil como el ser humano. El infierno y el cielo parecen dividir a los seres humanos en buenos y malos, pero ¿encontramos tales tipos de personas en la vida real o más bien encontramos una mezcla de maldad y bondad en todos los seres humanos?⁴⁹³. La crítica humeana se basa aquí en las ideas que él tiene del cielo y del infierno, que no coinciden precisamente con las ideas que el cristianismo en general y la Iglesia católica en particular tiene de tales realidades⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ *Idem*, 598.

⁴⁹² *Idem*, 599.

⁴⁹³ *Idem*, 601.

⁴⁹⁴ La cercanía de Unamuno y Hume aquí también es patente, puesto que al adolescente Unamuno le parecía que no había proporción entre un castigo infinito para un pecado finito. A pesar de que la visión del infierno ha podido estar

En tercer lugar, los tópicos físicos de los cuales podemos buscar argumentos para la inmortalidad del alma, antes bien parecen proporcionarnos argumentos para sostener la mortalidad del alma que lo contrario. En síntesis, los argumentos que aparecen aquí son los que hemos comentado con Unamuno más arriba: cuando dos objetos están íntimamente unidos, los efectos de uno repercuten en los otros. Así, lo que le pasa al cuerpo le pasa al alma y viceversa. Si el alma nace con el cuerpo y se embota cuando tiene sueño, así mismo cuando el cuerpo se desvanece el cuerpo tiene que desvanecerse⁴⁹⁵. Como hemos dicho también, nótese que esta argumentación no demuestra que el alma sea mortal, sino que, a lo sumo, parece razonable pensar que sea mortal.

Respecto a la existencia de Dios conviene dirigirse a los *Diálogos sobre la religión natural*⁴⁹⁶, para saber qué pensaba Hume. Hemos aludido también que Unamuno no trabajó directamente sobre el texto de esta obra, y no la alude en sus escritos. La obra presenta un animado diálogo entre un creyente ortodoxo (Demea), un filósofo de la religión natural (Cleantes) y un escéptico (Filón). En ella encontramos, sobre todo, la crítica a dos argumentos bien definidos. En primer lugar una crítica al argumento del designio y en segundo lugar una crítica a los argumentos *a priori*.

El argumento del designio, que llega hasta nuestros días bajo el nombre de argumento del “diseño inteligente”, dice en síntesis que, dada la ordenación del mundo, es necesario postular un diseñador del mismo⁴⁹⁷. Hume redarguye diciendo que es posible que haya un diseñador; pero sólo es posible que exista, no que es necesario que exista. Cuanto más difieren entre sí las cosas comparadas, más difícil establecer la analogía; y es evidente que una máquina humana y el

sujeta a interpretaciones varias a lo largo del tiempo, hoy en día dista mucho de ser considerado como un castigo vindicativo: Véase, a título de ejemplo, el num. 1033 del Catecismo de la Iglesia Católica.

⁴⁹⁵ D. HUME, *On the immortality of the soul*, Op. cit., 603.

⁴⁹⁶ Citaremos aquí por la versión castellana, D. HUME, *Diálogos sobre la religión natural*, Tecnos, Madrid 2004.

⁴⁹⁷ D. HUME, *Op. cit.*, 86.

Universo difieren mucho entre sí⁴⁹⁸. Además, ¿no puede la materia ordenarse a sí misma?⁴⁹⁹ Del mismo modo, también sería posible explicar por qué el mundo está ordenado sin recurrir a un ordenador: materia finita en tiempo infinito produce infinitas posibilidades; incluida la actual⁵⁰⁰. Hay muchas propuestas imaginativas; ¿son menos probables que la del diseñador?⁵⁰¹ Además, en el caso de que fuera verdadero, ¿por qué decir que hay un único diseñador y no dos?⁵⁰² Y en el caso de que hubiera un diseñador, ¿tiene que ser éste un Dios bueno cuando hay tanto mal en el mundo?⁵⁰³.

Hume critica también un argumento *a priori* que trata de demostrar la existencia de Dios y que ya habíamos encontrado en Leibniz: si todo tiene su razón de ser, no podemos remontarnos al infinito en una serie de razones de ser, sino que hemos de detenernos en un ser necesariamente existente. Para Hume, si es concebible, es posible; y es concebible pensar en la no existencia de cualquier ser, sea el que sea; por tanto es posible pensar en la no existencia de Dios⁵⁰⁴. Las palabras “existencia necesaria” no tienen significado alguno para Hume. Pero además, el universo podría ser eterno o necesariamente existente, y lo mismo la regresión de causas (porque podemos concebirlo con facilidad). En el fondo todo gira en torno a la idea de que es posible pensar que Dios no existe y no caer por ello en contradicción. Por otro lado, el argumento ontológico parece convencer sobre todo a gentes de mentalidad metafísica, habituadas al razonamiento matemático⁵⁰⁵.

⁴⁹⁸ *Idem*, 88. Esta crítica, contra lo que pudiera parecer, la formula Demea, el interlocutor creyente ortodoxo. Para éste, son más convincentes un argumento *a priori* que todos los argumentos *a posteriori*.

⁴⁹⁹ *Idem*, 90.

⁵⁰⁰ *Idem*, 135 y ss.

⁵⁰¹ *Idem*, 127 y ss.

⁵⁰² *Idem*, 116

⁵⁰³ «Si yo te mostrara una casa o palacio en el que no hubiera un rincón cómodo o agradable, en el que las ventanas, puertas, chimeneas, pasillos, escaleras, y la entera disposición del edificio fuera una fuente de ruido, confusión, fatiga, oscuridad, y de frío y calor extremos, tú ciertamente abominarías de su diseño, sin necesidad de ulterior inspección».

Idem, 163.

⁵⁰⁴ *Idem*, 145.

⁵⁰⁵ *Idem*, 148.

5.- EL PROYECTO APOLOGÉTICO DE BERKELEY Y UNAMUNO

5.1.- Unamuno y la nueva apologética de Berkeley

George Berkeley es citado hasta cuatro veces en *Del sentimiento trágico de la vida*. Unamuno poseía una colección de sus obras principales (*Principios del entendimiento humano*, *Tres diálogos entre Filas y Filonous* y *la Nueva teoría de la visión*)⁵⁰⁶.

Hablando de la conciencia y el tomarla en un sentido sustancial, dice Unamuno que «*Y no salva esta aplicación el tomarla idealísticamente, según el principio berkeleyano de que ser es percibido, esse est percipi*»⁵⁰⁷. Porque si todo ser es ser percibido, lo mismo que persiste eternamente mi conciencia porque es espíritu, según la concepción de Berkeley que veremos enseguida, no se entiende que no pueda durar para siempre un diamante, puesto que su ser también es ser percibido. Sin embargo, parece que Unamuno interprete aquí que para Berkeley el ser de la conciencia también es ser percibido, o al menos un ser percibido como lo puede ser un diamante. Sin embargo, no es esta la interpretación correcta de Berkeley, puesto que para este obispo anglicano, junto a las cosas percibidas, está la conciencia percipiente, tan real como las percepciones mismas.

A continuación para Unamuno al *Tratado referente a los principios del conocimiento humano*. Allí confiesa Berkeley que la finalidad de su tratado es demostrar la existencia e inmaterialidad de Dios y la inmortalidad natural del alma⁵⁰⁸. No es este el momento de examinar la

⁵⁰⁶ G. BERKELEY, *A new theory of vision and other select philosophical writings*, J. M. Dent & Sons, London 1910.

⁵⁰⁷ STV, 215.

⁵⁰⁸ «*What I here make public has, after a long and scrupulous inquiry, seemed to me evidently true, and not unuseful to be known, particularly to those who are tainted with scepticism, or want a demonstration of the existence and immateriality of God, or the natural immortality of the soul*». *Op. cit.*, 91.

entera teoría de Berkeley, pero basta decir que éste proyectó una nueva apologética basada en la refutación del concepto de materia. Según él, los ateos rechazaban a Dios y la inmortalidad del alma porque todo lo explicaban por la materia (atribuían a la materia las cualidades que sólo pertenecían a Dios). Pero si se demuestra que la materia no existe, entonces es más fácil demostrar que existen seres espirituales (como Dios) que pueden ser inmortales (como el alma).

Unamuno no interpreta correctamente a Berkeley cuando dice que éste únicamente apoya la inmortalidad del alma en la actividad de ésta (mientras que la materia sólo sería pasiva)⁵⁰⁹. Más bien, una vez demostrado que la materia no existe (puesto que sólo existen el yo y sus percepciones), es igualmente fácil para Berkeley demostrar que el alma es inmortal. En efecto, en primer lugar, sabemos que existe el yo “espiritual”, que no es material, porque lo único que existe en el mundo soy yo y mis sensaciones, que no son materiales. Por otro lado, dicen los materialistas que el alma se corrompe porque le sucede como le sucede al cuerpo cuando se muere: se descompone. ¡Pero el cuerpo no se puede descomponer si no existe! Al demostrar que no existe la materia, Berkeley demuestra que el cuerpo no existe; y si el cuerpo no existe el cuerpo no se puede descomponer. Incluso añade un argumento más, que es el de la simplicidad del alma: como el alma (el yo) es algo espiritual y no material, es imposible dividirlo para que se corrompa (argumento que ya habíamos visto en la corriente racionalista).

Continúa Unamuno aludiendo al capítulo CXLVII del *Tratado* berkeleyano, en el que afirma el obispo que la existencia de Dios es más evidente que la del hombre. Y se burla irónicamente el rector de Salamanca: «¡Y decir que hay quien, a pesar de esto, duda de ella!»⁵¹⁰. Sin embargo, Unamuno no entra a considerar críticamente el contenido de la demostración berkeleyana, que sería como sigue: Una vez demostrado que la materia no existe, Berkeley cree haber acabado con el

⁵⁰⁹ «Y es después de haber establecido casi como per saltum la inmortalidad del alma porque esta no es pasiva, como los cuerpos». STV, 216.

⁵¹⁰ STV, 216.

principal argumento de que usan los ateos para afirmar que Dios no existe. Dicen los ateos: ¿Para qué hablar de un Dios eterno y no más bien de una materia eterna? Pero si no existe la materia (puesto que todo son percepciones), necesariamente se tiene que reconocer que la explicación del mundo ya no puede residir en la materia.

Ahora bien, yo puedo tener sensaciones o imaginaciones. Las imaginaciones dependen de mí, y puedo cambiarlas cuando quiero; las sensaciones por su parte se me imponen con fuerza (yo puedo imaginar que la hoja que estoy leyendo no es blanca; pero no puedo “sentir” que la hoja que veo no es blanca). Si las sensaciones no dependen de mí, y sin embargo están ordenadas, es porque hay una inteligencia mayor que la mía que las ordena de un modo admirable. Las leyes de la naturaleza, por ejemplo, no dependen de mí (luego no son imaginaciones), y siempre actúan igual (luego dependen de una voluntad inmutable). Si no hubiera una inteligencia-voluntad de la cual dependieran las sensaciones que me llegan, todo sería un caos (sería como si en el interior de un programa de ordenador de simulación virtual no hubiera un programador).

En este sentido dice Berkeley que la existencia de Dios es más evidente que la existencia del mismo yo percipiente, como Unamuno anota burlescamente. Sin embargo, otro empirista, John Locke, predecesor de Hume, dirá exactamente lo mismo que Berkeley. En efecto, dice Locke que *«aunque ésta sea la verdad más obvia que la razón descubre, y aunque su evidencia sea (si no me equivoco) igual a la certeza matemática, sin embargo, requiere meditación y atención»*⁵¹¹.

Pero Unamuno conocía la demostración berkeleyana de la existencia de Dios, como demuestra páginas más adelante, al decir que el fenomenismo berkeleyano *«no es en el fondo más que un absoluto espiritualismo o dinamismo, la suposición de que toda sensación nos viene, como la causa, de otro espíritu, esto es, de otra conciencia. Y se da su doctrina en cierto modo la mano*

⁵¹¹ J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Orbis, Barcelona 1985, 153.

con las de Schopenhauer y Hartmann»⁵¹². Así parece, puesto que la doctrina de la voluntad de Schopenhauer y la del Inconsciente de Hartmann⁵¹³ parecen hallarse en el berkeleyano *esse est percipi*.

El tratamiento que hace Unamuno de este autor parece, como en otros autores, superficial. En lugar de hacer un estudio detenido de la apologética de Berkeley, su teología natural y su psicología racional, nos da la sensación de que Unamuno ha acudido a los libros de Berkeley mientras redactaba *Del sentimiento trágico de la vida* y ha leído directamente en el índice los capítulos que le interesaban. Luego los ha incorporado al texto de su ensayo (recordemos la premura con que escribía, debido a los plazos de publicación de los ensayos que le imponía *La España Moderna*) dando la sensación de ser un autor traído a la fuerza y no tratado con la suficiente profundidad que se merece.

⁵¹² STV, 291.

⁵¹³ Se refiere a Eduard von Hartmann, y no al más conocido en nuestros días Nicolai Hartmann. E. von Hartmann tiene una doctrina del Inconsciente en el que mezcla elementos de la voluntad de Schopenhauer y el Absoluto de Hegel. La fuerza del inconsciente sería la directora del entero proceso del cosmos y de la vida.

6.- LESSING, ROUSSEAU Y UNAMUNO:

DEÍSMO ILUSTRADO CONTRA CRISTIANISMO MEDIEVAL

J. J. Rousseau y G. E. Lessing son dos representantes de la ilustración europea: el primero en Francia y el segundo en Alemania. Además, para los temas que nos interesan, ambos coinciden en aspectos fundamentales: defensa de la religión natural y crítica de las religiones reveladas. Pero a Unamuno no parecen servirle las concepciones ilustradas de la inmortalidad: «*Es su idea fija, monomaniaca, de que si su alma no es inmortal y no lo son las almas de los demás hombres y aun de todas las cosas, e inmortales en el sentido mismo en que las creían ser lo ingenuos católicos de la Edad Media, entonces, si no es así, nada vale nada ni hay esfuerzo que merezca la pena*»⁵¹⁴. Trataremos en primer lugar la figura de Lessing, más brevemente puesto que la influencia sobre Unamuno es mucho menor, y en segundo lugar la figura de Rousseau.

6.1.- G. E. Lessing y M. de Unamuno

Unamuno poseía en su biblioteca obras del pensador alemán⁵¹⁵, y aunque no exhibe un conocimiento profundo del mismo, sin duda leyó sus libros, puesto que están anotados. Por otra parte, lo que Unamuno cita puede encontrarse fácilmente en cualquier manual de filosofía de la época⁵¹⁶. La única referencia que encontramos en *Del sentimiento trágico de la vida* se refiere a un pensamiento muy conocido de Lessing, y que formaba parte del bagaje cultural de todo universitario de la época.

⁵¹⁴ Niebla, en OC-Castro, Vol. I, 472.

⁵¹⁵ G. E. LESSING, *Lessings Werke*, 3 Vols., Reclam, Leipzig.

⁵¹⁶ Véase por ejemplo P. AZCÁRATE, *Sistemas filosóficos modernos*, Vol. 2, Madrid 1981, 265 y ss.

El texto de Unamuno dice: «*El placer, el deleite más puro del hombre, va unido al acto de aprender, de enterarse: de adquirir conocimiento, esto es, a una diferenciación. Y de aquí el dicho famoso de Lessing*». El pasaje de Lessing dice: «*Si Dios tuviera encerrada en la diestra toda la verdad, y en la siniestra el impulso único y siempre en marcha hacia la verdad, aunque con el corolario de equivocarme para siempre, y si Él me dijera, “¡Elige!”*, yo me caería delante de él a su siniestra y diría: “Padre, ¡dame! La verdad pura es de hecho para Ti solo”»⁵¹⁷. A pesar de la belleza indudable del pasaje, ningún ser humano emprende una búsqueda de la verdad sin la esperanza de encontrarla; la actitud de Lessing, en el fondo, es una renuncia a la verdad.

El pensamiento de Lessing resuena en otras partes de la obra de Unamuno, por ejemplo en *Mi religión*, dice: «*Y yo quiero pelear mi pelea sin cuidarme de la victoria. ¿No hay ejércitos y aun pueblos que van a una derrota segura? ¿No elogiamos a los que se dejaron matar peleando antes que rendirse? Pues ésta es mi religión. (...) Sólo espero de los que ignoran, pero no se resignan a ignorar; de los que luchan sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria*»⁵¹⁸.

Lessing es conocido en la historia del pensamiento por la crítica acerada que esgrime contra las religiones reveladas. Es bien conocida su parábola del anillo, que aparece en la obra *Nathan el sabio*, leída por Unamuno, como consta por las anotaciones que hace en el ejemplar que poseía. Allí se cuenta cómo un rey poseía un anillo único, y queriendo dejar una herencia igual a los tres hijos que tenía, hizo dos anillos más iguales, de modo que con el tiempo ya no se sabía cuál de los tres anillos era el verdadero. Los tres anillos son alegoría de las tres grandes religiones, y la obra intenta

⁵¹⁷ Véanse las notas de N. Orringer en STV, 394, quien piensa que Unamuno toma este pensamiento no de Lessing directamente, sino de Kierkegaard, siguiendo las indicaciones de A. Kerrigan y M. Nozick, en su edición de *The Tragic Sense of Life in Men and Nations*, Princeton University Press, Princeton 1972, Edición y notas a cargo de E. KERRIGAN y M. NOZICK. Pero no es cierto. Hemos podido comprobar cómo Unamuno señala a lápiz este pasaje en la obra original de Lessing que poseía, G. E. LESSING, *Eine Duplik*, en *Lessings Werke*, Vol. III, Op. cit., 231.

⁵¹⁸ OC-Afrodisio Aguado, Vol. XVI, 115 y ss.

transmitir un mensaje de tolerancia, a costa de perder la pretensión de verdad de cada una de las religiones.

La otra idea bien conocida de Lessing, a la que Unamuno no alude, es el problema del cristianismo (o cualquier otra religión revelada), que intenta fundar una verdad universal en un hecho histórico y contingente. Ni los milagros ni las profecías prueban nada, porque como son hechos históricos, ellos mismos son hechos históricos y nos llegan por mediaciones humanas. Estas pretendidas verdades históricas y contingentes no puede fundar una verdad de razón y necesaria⁵¹⁹. Por lo que exclama Lessing: «*Ese, ese es el repugnante gran foso con el que no puedo por más que intenté bien en serio saltármelo. Si alguien puede echarme una mano, hágalo; se lo ruego, se lo suplico. Dios se lo pagará*»⁵²⁰.

Sobre la existencia de Dios no parece que Lessing tenga un pensamiento desarrollado. En cambio, dice algo nuevo respecto de la inmortalidad del alma, que influirá posteriormente en la forma kantiana de plantear el problema. La inmortalidad del alma, dice, es una de las verdades reveladas por el Evangelio; pero que a medida que transcurre el tiempo cada vez es menos necesario recurrir a la revelación para percatarse de ello, porque cada vez es más patente a la razón. Ahora bien, no se trata de una inmortalidad entendida al modo común, sino una exigencia de perfeccionamiento moral del hombre: el hombre es inmortal porque tiende a la perfección, y necesita una eternidad para perfeccionarse indefinidamente⁵²¹.

⁵¹⁹ *Sobre la demostración en espíritu y fuerza*, en G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, Editora Nacional, Madrid 1982, 447.

⁵²⁰ *Idem*, 449.

⁵²¹ *Idem*, 127 y ss.

6.2.- Rousseau y Unamuno

Al contrario que Lessing, Rousseau está muy presente en la obra de Unamuno. Además de aparecer en *Del sentimiento trágico de la vida* hasta seis veces, también le dedica algunos artículos dispersos⁵²². En su biblioteca encontramos un ejemplar del *Emilio*⁵²³, y varias obras dedicadas al autor francés⁵²⁴.

Dejando de lado el tema paisajístico⁵²⁵, Rousseau, al igual que Pascal, es uno de esos espíritus con los que Unamuno se siente identificado, porque comparte con ellos el sentimiento trágico de la vida⁵²⁶. Sin embargo, toma sus distancias respecto a este “hereje” de la ilustración, puesto que considerar al hombre como un “contratante social” es al fin y al cabo practicar un reduccionismo sobre el hombre de carne y hueso con el que Unamuno no está dispuesto a transigir⁵²⁷.

De la mano del fino psicólogo Rousseau, Unamuno encuentra confirmadas sospechas personales. En concreto, Unamuno piensa, como Rousseau, que el hombre prefiere la originalidad a la verdad⁵²⁸. Sin embargo, hay que leer bien el párrafo, porque a la vez que reconoce esto como

⁵²² Quizá el más interesante de todos ellos sea *El sentimiento de la existencia histórica*, en *OC-Afrodisio Aguado*, 960 y ss., donde se nos presenta a un Rousseau muy alejado del sentimiento trágico de la vida y feliz con una existencia plena.

⁵²³ J. J. ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, Pierre Didot et Fermin Didot, Paris 1817.

⁵²⁴ J. LEMAITRE, *Jean-Jacques Rousseau*, Calmann-Lévy, París 1907: A este libro Unamuno le dedica un par de ensayos de contenido político, recogidos en *OC-Afrodisio Aguado*, Vol. IV, 838 y ss. Otros libros que tiene Unamuno sobre Rousseau son N. ROGER, *Jean-Jacques : le promeneur solitaire*, Flammarion, Paris 1933. G. DEL VECCHIO, *Su la teoria del contrato sociale*, Zanichelli, Bologna 1906.

⁵²⁵ La reflexión unamuniana sobre el paisaje es inmensa, y a ella contribuyó no poco el sentimiento roussoniano de la naturaleza. Véase *Rousseau en Iturrigorri*, en *OC-Afrodisio Aguado*, Vol. X, 166. No hay que desdeñar este sentimiento de la naturaleza porque en Rousseau, por ejemplo, las emociones que despierta en nuestra alma serán manifestación de Dios. Cfr. R. GRIMSLEY, *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid 1993, 100.

⁵²⁶ «Ha habido entre los hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida. Ahora recuerdo a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, René, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard: hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia». STV, 116-117.

⁵²⁷ «Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es (...) el contratante social de Rousseau». STV, 96.

⁵²⁸ «Ya dijo Rousseau en su Emilio: “Aunque estuvieran los filósofos en disposición de descubrir la verdad, ¿quién de entre ellos se interesaría en ella? Sabe cada uno que su sistema no está mejor fundado que los otros, pero le sostiene porque es suyo. No hay uno solo que en llegando a conocer lo verdadero y lo falso, no prefiera la mentira que ha hallado a la verdad descubierta por otro. ¿Dónde está el filósofo que no engañase de buen grado, por su gloria, al género humano? ¿Dónde el que en el secreto de su corazón se proponga otro objeto que distinguirse? Con tal de elevarse por

verdad respecto de los filósofos, nos parece adivinar que Unamuno descubre esto como verdad también en su propia vida y obra. En efecto, una de las acusaciones que se ha lanzado sobre el pensador vasco desde los primeros lectores de su obra ha sido, precisamente, que el afán de singularizarse podía más que el deseo de la verdad y la objetividad⁵²⁹.

Rousseau, para Unamuno, es un alma trágica, en la que se anuncia la *maladie du siècle*, que no es otra cosa sino la pérdida de la fe religiosa en general⁵³⁰. Esta pérdida de la fe en la finalidad del universo y en la inmortalidad del alma fue la que padeció el propio Unamuno, y desde la que trató de pensar su situación vital⁵³¹. Sin embargo, aunque ciertamente Rousseau era un espíritu religioso singular, no nos parece que estuviera atacado de esta “enfermedad del siglo”, puesto que en sus escritos y en su vida se manifestó siempre como un creyente, aunque fuera de toda ortodoxia (inclinado, eso sí, pero quizá por intereses personales, al calvinismo). Veámoslo con más detenimiento.

Rousseau escribe en diversas ocasiones sobre la religión⁵³². Sin embargo el escrito más representativo y conocido sobre este tema es *La profesión de fe del Vicario Saboyano*. El escrito es un relato dentro del relato general del *Emilio* (recordemos que era la única obra original de Rousseau que parecía poseer el rector de Salamanca). En él se nos narra cómo un vicario de pueblo (el propio Rousseau) confiesa sus creencias más íntimas a un sorprendido joven. El escrito tiene dos

encima del vulgo, con tal de borrar el brillo de sus concurrentes, ¿qué más pide? Lo esencial es pensar de otro modo que los demás. Entre los creyentes es ateo; entre los ateos sería creyente”. *¡Cuánta verdad hay en el fondo de estas tristes confesiones de aquel hombre de sinceridad dolorosa!*». STV, 165.

⁵²⁹ Véase la desgarradora confesión que se hace a sí mismo en el *Diario íntimo*: «No es lo peor el tener que romper con el hombre viejo; lo que me aflige es el temor de llevar a la nueva vida el espíritu de la vieja, es el ser católico como he sido anarquista y por las mismas razones; es catolizar pensando en mí y en dejar un nombre en la Iglesia. La comedia de la conversión impide la conversión verdadera. Esto es terrible. ¡Sencillez, Jesús mío, sencillez!». OC-Castro, Vol. VII, 318.

⁵³⁰ «Y la famosa *maladie du siècle*, que se anuncia en Rousseau, y acusa más claramente que nadie el Obermann de Sénancour, no era ni es otra cosa que la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del Universo». STV, 475.

⁵³¹ *El mal del siglo*, en M. DE UNAMUNO, *Meditaciones Evangélicas* (Edición de Paolo Tanganelli), Diputación de Salamanca, Salamanca 2006, 97-105.

⁵³² En español los escritos más relevantes están recogidos por A. Pintor Ramos en J. J. ROUSSEAU, *Escritos religiosos*, Paulinas, Madrid 1979. Falta, sin embargo, a esta recopilación, el capítulo dedicado a la religión civil que viene incluido en *El contrato Social*.

partes bien divididas, puesto que a unas páginas dedicadas a hablar sobre la religión natural (*pars construens*), sigue una parte destinada a enjuiciar las religiones positivas (*pars destruens*), de las cuales el cristianismo se lleva la mejor parte. No ha faltado quien ha visto en el Vicario Saboyano el precedente de San Manuel Bueno⁵³³.

La profesión de fe del Vicario saboyano tiene, entre otros, tres dogmas fundamentales: existe una voluntad creadora de todo, una inteligencia ordenadora del cosmos, y el hombre posee un alma inmortal. En primer lugar, es necesario que exista un ser que haya dotado de movimiento a la materia inerte, puesto que no se ve que el movimiento sea una de las propiedades intrínsecas de la materia extensa⁵³⁴.

Pero la materia no sólo se mueve, sino que se mueve ordenadamente. Es decir, existe un orden en el universo, y por tanto, la voluntad creadora es, además de poderosa inteligente⁵³⁵. De este modo, Rousseau esgrime dos argumentos racionales para sostener su creencia en Dios que, como se va viendo, no tiene nada de trágico, contra lo que Unamuno pretende adscribirle. Sin embargo, como para el rector de Salamanca, no parece que las pruebas metafísicas sean lo esencial de su religiosidad⁵³⁶.

⁵³³ A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Los últimos años de Unamuno: San Manuel Bueno y el vicario Saboyano de Rousseau*, *Hispanic Review*, The university of Pennsylvania, Filadelfia, XIX (1951) 281-322.

⁵³⁴ «Resumiendo, que todo movimiento que no es producido por otro sólo puede provenir de un acto espontáneo y voluntario; los cuerpos inanimados no obran de otra forma que por el movimiento, y sin voluntad no existe una verdadera acción. Este es mi primer principio. Creo que una voluntad mueve el universo y animó la materia. Este es mi primer dogma o mi primer artículo de fe». J. J. ROUSSEAU, *Escritos religiosos*, Op. cit, 131. Sobre llamar la atención sobre la ligazón del argumento a la física cartesiana de la época. La argumentación pretende ser una simplificación (excesiva) de la prueba aristotélica del primer motor.

⁵³⁵ «Soy como un hombre que por primera vez viese un reloj, quien no dejaría de admirarlo aunque no supiese el uso de la máquina ni viese el horario. No sé, diría él, para qué sirve todo esto, pero veo que cada pieza está hecha para las demás; me maravilla su trabajo, y estoy seguro de que todas estas ruedas que andan acordes tienden a un fin común que no puedo determinar». *Idem*, 134-135.

⁵³⁶ «Todas las sutilezas de la metafísica no me harán dudar por un momento de la inmortalidad del alma y de la Providencia benefactora. La siento, creo en ella, la deseo, la espero y la defenderé hasta mi último aliento». Citado en R. GRIMSLEY, *Op, cit*, 97.

Pero Rousseau intenta razonar también por qué cree en el alma y su inmortalidad. En primer lugar, existe en el hombre un alma, un principio espiritual irreductible a la materia. El hombre es más que una mera máquina porque piensa y sus deseos le demuestran que trasciende a la materia⁵³⁷. Además, del hecho de la conciencia de la propia libertad se puede concluir también que anida en el hombre algo que lo trasciende y lo pone fuera de la cadena determinista de causas y efectos que rigen en el mundo físico⁵³⁸.

No basta, sin embargo, probar que el ser humano tiene alma, sino que el Vicario intenta razonar también que tal alma es inmortal. Para esto no tiene razones concluyentes, pero le parece que “el triunfo del malo y la opresión del justo” exigen que el alma sea inmortal, y que en la otra vida se les de merecida recompensa⁵³⁹. De aquí tomará pie Kant para sostener que la inmortalidad del alma es un postulado de la razón práctica. Aunque nótese que tal argumento no exige la inmortalidad del alma, sino a lo sumo cierta pervivencia durante determinado tiempo, tras la muerte⁵⁴⁰.

¿No contradice todo esto el sentido común? ¿No sucede que, aparentemente, el alma se disuelve con el cuerpo? No, porque *«cuando se ha roto la unión del cuerpo con el alma, concibo que se pueda destruir el uno y conservar la otra. ¿Por qué la destrucción del cuerpo ha de significar la del alma? Por el contrario, como son de naturaleza tan diferente, se hallan por su*

⁵³⁷ *«Una máquina no piensa, no hay movimiento ni figura que produzca la reflexión; en su interior existe algo que procura romper los vínculos que se estrechan; el espacio no es tu medida, ni el mundo entero es suficiente para ti; tus afectos, tus deseos, tu inquietud, tu mismo orgullo tienen otro principio que este cuerpo estrecho en que te sientes encadenado».* J. J. ROUSSEAU, *Op. cit.*, 143,

⁵³⁸ *«El suponer algún acto, algún efecto que no derive de un principio activo es verdaderamente suponer efectos sin causa, e incurrir en un círculo vicioso. O no hay primer impulso, o todo primer impulso carece de causa interior alguna, y no existe verdadera voluntad sin libertad. Por lo tanto, el hombre es libre en sus acciones, y como tal, está animado por una sustancia inmaterial. Este es un tercer artículo de fe».* *Idem*, 145.

⁵³⁹ *«Si el alma es inmaterial, puede sobrevivir al cuerpo, si le sobrevive, la Providencia está justificada. Aunque no tuviese otra prueba de la inmaterialidad del alma que el triunfo del malo y la opresión del justo en este mundo, esto sólo me libraría de toda duda. Tan chocante disonancia dentro de la universal armonía haría que procurase resolverla. Me diría: No se acaba todo para nosotros con la vida, y todo vuelve al orden con la muerte».* *Idem*, 149.

⁵⁴⁰ *«Creo que el alma sobrevive al cuerpo lo suficiente para la conservación del orden, y quién sabe si lo suficiente para que dure siempre».* *Idem*, 150.

unión en un estado violento, y cuando cesa esta unión vuelven a su estado natural, y la sustancia activa y viviente recobra aquella fuerza que empleaba en mover la pasiva y muerta»⁵⁴¹.

Resumiendo, tanto en Lessing como en Rousseau encontramos la razonabilidad de una religión natural, acorde con la modernidad, y esto los separa profundamente de Unamuno, que en ocasiones parece abogar por un cristianismo medieval (medieva aquí entendido en oposición a lo moderno); sin embargo, en ambos encontramos también coincidencias, como la pasión por la búsqueda de la verdad (Lessing) o los derechos de la sensibilidad (Rousseau).

⁵⁴¹ *Ibidem.*

7.- KANT Y UNAMUNO:

EL SOLTERÓN DE KÖNIGSBERG Y EL PADRE DE FAMILIA

7.1.- Dios y el alma en el sistema kantiano

Puesto que Kant es un autor que Unamuno conoció con cierta profundidad⁵⁴², en esta ocasión expondremos primero el pensamiento kantiano para, a continuación, establecer las relaciones entre Unamuno y Kant, y veremos asimismo la interpretación que hace Unamuno del filósofo de Königsberg, mediada por las interpretaciones de otros autores⁵⁴³. Sin embargo, a pesar de la admiración que siente Unamuno, no deja de reprochar al sistema kantiano su carácter artificioso, llegando a insinuar que muchas de sus ideas no obedecen a un imperativo de verdad, sino de simetría y estética dentro del sistema⁵⁴⁴.

En la *Crítica de la razón pura*, que Unamuno leyó en su original alemán, Kant declara la imposibilidad de conocer a Dios y el alma como objetos, y los declara meros ideales de la razón trascendental. En este libro, fundamental en la historia del pensamiento, Kant da un giro copernicano en el pensamiento: por ejemplo, no existen el espacio y el tiempo como cosas fuera del sujeto, sino que el espacio y el tiempo son un elemento que pone el sujeto para conocer el mundo (Estética trascendental). O por ejemplo, yo no conozco la sustancia de las cosas, o la causalidad en el mundo, sino que, tanto la sustancia como el principio de causalidad, es algo que pongo yo en mi experiencia del mundo para entenderlo (Lógica trascendental). El conocimiento, en definitiva, es una

⁵⁴² Sin embargo algunos lo dudan: «Al di là di tali riferimenti kantiani, che invero sono alquanto superficiali e sovente non privi di fraintendimenti...». A. SAVIGNANO, *Introduzione a Unamuno*, Laterza, Bari 2001, 78

⁵⁴³ Por ejemplo, cuando habla en *Del sentimiento trágico de la vida* de las tres categorías normativas que aceptan los kantianos: «Para Windelband, como para los kantianos y neokantianos en general, no hay sino tres categorías normativas, tres normas universales, y son las de lo verdadero o falso, lo bello y lo feo, y lo bueno o lo malo moral. La filosofía se reduce a lógica, estética y ética, según estudia la ciencia, el arte o la moral». STV, 499.

⁵⁴⁴ «¡Y cuántas ideas filosóficas no se deben en rigor a algo así como rima, a la necesidad de colocar un consonante! En Kant mismo abunda no poco de esto, de simetría estética; de rima». STV, 409.

síntesis entre algo que pone el sujeto (espacio, tiempo, categorías) y algo que recibe del mundo (fenómenos, sensaciones).

Importa tener en cuenta que Kant distingue siempre entre fenómenos (sensaciones, percepciones, pero no objetos) y noumenos (objetos propiamente dichos, que nunca conocemos). Por ejemplo, yo de una mesa no veo “la mesa”, sino sólo fenómenos como el color, el sonidos, el tacto, etc. Todos esos fenómenos tienen que “montarse” o “pegarse” sobre algo, que es el noumeno, que sin embargo nunca podré conocer, porque no es un fenómeno y mis sentidos no lo pueden percibir.

Ahora bien, Dios, el alma o el mundo (el mundo como totalidad), tampoco son objetos de conocimiento: son más bien noumenos que nunca podré conocer. Kant llama a estas tres cosas “ideas de la razón pura”. En los *Paralogismo de la razón pura*⁵⁴⁵, por ejemplo, intenta demostrar que del alma nunca se da conocimiento, sino que es una idea siempre supuesta a todo conocimiento. Aunque yo no conozca mi alma, me es necesario imaginarme que tengo una alma (un yo), que pervive a través de todos mis estados de conciencia: si yo no pensara que tengo un alma (algo que garantiza que el yo de hoy es el mismo yo que el yo de ayer), entonces, efectivamente, podría pensar que el yo de hoy es distinto del yo de ayer. Por tanto, yo no conozco el alma, pero me es indispensable para pensarme como teniendo una determinada identidad.

Con Dios pasa algo semejante: no puedo conocerlo⁵⁴⁶. Pero veo que en el mundo todas las cosas son condicionadas, dependientes, etc. Si quiero pensar en las cosas y en el mundo, debo imaginar que existe algo que no es dependiente de algo, que no está condicionado por nada. Eso independiente e incondicionado es precisamente la idea de Dios. Aquí no se está demostrando que

⁵⁴⁵ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Vol. II, Folio, Barcelona 2002, 279-312.

⁵⁴⁶ Sin embargo, hay que notar la evolución de Kant en este punto, puesto que en su etapa precrítica, en 1755, llega a escribir un ensayo titulado: *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*. Véase W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Op. cit, 207 y ss.

Dios existe, sino tan sólo que Dios es algo así como una idea de la que no podemos prescindir si queremos pensar en el mundo.

Ya en la cuarta antinomia de la razón pura⁵⁴⁷, había intentado demostrar Kant que es imposible decidir si existe un ser necesario que sea causa del mundo. Como en el resto de las antinomias, Kant presenta las demostraciones contradictorias de la necesidad de un ser necesario como causa del mundo, y la no necesidad de un ser necesario como causa del mundo. Ahora bien, como es imposible que ambas tesis sean a la vez verdaderas, la verdad no puede estar en ninguna de las dos tesis, sino que ambas indican un modo erróneo de plantear el problema. En este caso, el planteamiento erróneo está en haber pretendido conocer el mundo como un todo (cuando la idea de mundo, como la de Dios o el alma, es un mero ideal de la razón).

En *El ideal de la razón pura*⁵⁴⁸, Kant pasa revista a los tres únicos argumentos teóricos que según él pretenden alcanzar un conocimiento teórico de Dios: el argumento ontológico, el argumento cosmológico y el argumento físico-teológico. Como los dos últimos toman su fuerza probativa del primero, aun en el caso de que fueran concluyentes (que no lo son para Kant), aún así no llegarían a demostrar la existencia de Dios, sino que lo único que demostrarían sería la necesidad de postular a Dios como idea para pensar las cosas. No nos detenemos a exponer en profundidad la argumentación kantiana por falta de espacio, pero creemos que esta crítica a la teología natural influye poderosamente en el joven Unamuno, como tendremos ocasión de ver en los apartados sucesivos.

¿Qué gana y qué pierde Kant? Kant, con esta crítica de la razón (crítica es limitación), pierde la posibilidad de conocer cosas que, según el mismo Kant, están más allá de sus fuerzas: Dios, el alma o el mundo. Sin embargo, dice Kant, a la vez que sabemos que Dios o el alma no se pueden

⁵⁴⁷ I. KANT, *Op. cit.*, 336-339.

⁵⁴⁸ I. KANT, *Op. cit.*, 386-418.

demostrar, sabemos también que nunca se podrán refutar. Por tanto, cualquier argumento que intente demostrar que Dios no existe o que el alma no existe, es igualmente inútil. En esto coincidirá plenamente Unamuno⁵⁴⁹.

Sin embargo, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant esbozará una vía de acceso a cosas tales como la libertad, la inmortalidad y Dios; aunque de estos “ideales de la razón” no cabrá conocimiento, sino tan sólo fe racional, puesto que no son objetos de conocimiento, sino postulados de la razón práctica. Kant hace su propuesta de moral partiendo del imperativo categórico: «*Obra de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda siempre ser considerada como un principio de legislación universal*»⁵⁵⁰. En lugar de fijar una moral de contenidos, Kant establece el procedimiento por el cual es posible saber si una conducta es o no moral. Además es una ética formal, porque indica la forma en que se ha de cumplir el imperativo categórico: por el deber; no por la felicidad de nadie, porque actuar para ser felices ya es no actuar del todo moralmente. Cualquier acción moral no realizada por deber, deja de estar regida por el imperativo categórico para regirse por imperativos hipotéticos.

Sin embargo, para obrar según el imperativo categórico, nos hace falta suponer o postular unas cosas. Por ejemplo, es esencial suponer que yo soy libre. La libertad es algo que en la *Crítica de la razón pura* había quedado como incognoscible (porque la libertad no es un fenómeno que se pueda ver). Ahora, Kant tiene que recuperarla porque si no creemos que somos libres no actuaremos moralmente. Pero notemos que no hemos demostrado que somos libres, sino sólo que tenemos que suponer que somos libres para actuar moralmente.

⁵⁴⁹ «¿Existe Dios? Esa persona eterna y eternizadora que da sentido -y no añadiré humano, porque no hay otro- al Universo, ¿es algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo? He aquí algo insoluble, y vale más que así lo sea. Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia». STV, 340.

⁵⁵⁰ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Mestas Ediciones, Madrid 2004, 53.

Lo mismo con la inmortalidad del alma⁵⁵¹: La moralidad del hombre supone un perfeccionamiento cada vez mayor (recordemos el argumento de Lessing). Yo quiero ser bueno para ser mañana mejor, y pasado mejor aún. Pero la muerte acaba con este proceso de perfeccionamiento de un modo brutal. Por tanto, dice Kant, si no queremos desesperar de nuestro obrar moral, es necesario suponer (postular) que somos inmortales: para que continuamente podamos seguir perfeccionándonos. De nuevo, no hemos demostrado que el alma es inmortal, pero sí que es necesario imaginarnos inmortales para ser morales.

Por último, con Dios sucede algo parecido⁵⁵². Hemos dicho que no podemos actuar moralmente para ser felices, sin embargo, todo el mundo siente la necesidad de que en el mundo debe haber justicia. Todo el mundo siente sed de justicia, puesto que nos rebela el hecho de que a los malos les vaya bien, y a los buenos, mal. Ahora bien: si en este mundo todo acabara con la muerte y no hubiera un Dios que premiara a los buenos y castigara a los malos, esta vida sería insostenible: ¿para qué ser honesto si al final somos unos infelices? Por tanto, es necesario suponer (postular) que existe un Dios que al final de la vida hace coincidir la virtud y la felicidad. ¿Esto es demostrar que Dios existe? No, sino únicamente que tenemos que suponer que existe para actuar honestamente.

Kant aún volverá sobre el tema en la *Crítica del Juicio*, para volver a proponer el mismo argumento moral de la existencia de Dios, a saber, la necesidad de postular un legislador sabio y bueno que haga coincidir al final de la vida la virtud con la felicidad. Sin embargo, puesto que este argumento puede conducir de nuevo a una moral interesada y heterónoma, Kant afirma, cada vez con mayor incisividad, la autonomía de la moral respecto de la religión, de tal modo que el postulado de Dios como clave del sistema moral también se va debilitando⁵⁵³. Pero estos aspectos

⁵⁵¹ *Idem.*, 169-171.

⁵⁵² *Idem.*, 171-181.

⁵⁵³ W. PANNENBERG, *Op. cit.*, 224-232.

históricos del kantismo parecen más ajenos al conocimiento que Unamuno tenía del filósofo prusiano.

7.2.- Unamuno y Kant

El nombre de Kant aparece más de treinta veces en *Del sentimiento trágico de la vida* y en su propia biblioteca encontramos la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* en alemán⁵⁵⁴. En los tiempos del Unamuno universitario comenzaban a difundirse en España los textos kantianos traducidos por José de Perojo. Para certificar el interés de Unamuno por Kant, baste recordar que a inicios de la década de los '90, del Siglo XIX, escribía a don Pedro de Múgica, amigo residente en Berlín, rogándole que le consiguiese un busto representando al profesor prusiano⁵⁵⁵.

La conmoción que supuso para Unamuno el encuentro con Kant lo encontramos relatado en *Intelectualidad y espiritualidad*, narrado como de costumbre en tercera persona: «Y recordó a Kant y su trituración de las supuestas pruebas lógicas de la existencia de Dios, y cómo había caído en su espíritu todo ese andamiaje de una creencia metalógica, espiritual y no intelectual, pneumático y no psíquica. La prueba ontológica, la cosmológica, la metafísica, la ética, todas se habían derrumbado a un tiempo en su mente, y con ellas aquel Dios de la razón. Todo aquel racionalismo teológico se había venido a tierra en su espíritu con estrépito interior, aunque no trascendiera, destrozando no pocas tiernas flores del alma en su derrumbre y cubriendo el suelo de estériles escombros»⁵⁵⁶.

⁵⁵⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft*, 2 Vols., Weiss, Heidelberg 1882-1884. Notemos que a pesar de la amplia referencia que hace Unamuno a Kant, de él no posee más que las dos obras más representativas, pero parece desconocer otras obras no menos fundamentales para el tema que nos ocupa, como la *Crítica del juicio* o *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Incluso es posible dudar de que leyera la *Crítica de la razón práctica*; o al menos es lo que concluye N. Orringer al no encontrar acotaciones en el libro que se conserva en la casa museo: STV, 139, nota 35.

⁵⁵⁵ M. DE UNAMUNO, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, Rodas, Madrid 1972, 143.

⁵⁵⁶ OC-Castro, Vol. VIII, 616.

El Kant de Unamuno, de acuerdo al estereotipo de su época, es el prototipo de pensador que une fideísmo y racionalismo⁵⁵⁷. Por ello el modernismo teológico, igualmente racionalista e igualmente fideísta, tendrá su claro precursor en Kant, y se desarrollará en el cambio de siglo a través de las doctrinas de Ritschl y Harnack. El racionalismo se alía extrañamente con el fideísmo puesto que, una vez reducida la capacidad de la razón a tratar con meros objetos mundanos, la única posibilidad que el hombre tiene de trascender la esfera de lo sensible es recurrir a la fe. De hecho, será una postura parecida a la del propio Unamuno, racionalista en extremo y a la vez imbuido de una voluntad inquebrantable de creer.

El Kant de Unamuno, tras pasar por la crítica humeana, trata de racionalizar su afán de inmortalidad⁵⁵⁸. O dicho de otro modo: la creencia religiosa de Kant (el pietismo protestante), buscó como aliada la razón⁵⁵⁹, como otrora hiciera el dogma cristiano aliándose con el logos griego, como analiza Unamuno siguiendo las huellas de Harnack. Sólo que mientras Unamuno ve este proceso como una alianza entre la fe y la razón, Kant mismo lo verá como una separación neta de campos, según propia confesión en el prólogo de la *Crítica de la razón pura*, donde afirma que tuvo que poner límites a la razón para dejar sitio a la fe.

Aludiendo a otra obra conocida de Kant, *La religión dentro de los límites de la razón*, donde el profesor prusiano delimita las competencias de la razón y la fe, Unamuno se opone al intento de

⁵⁵⁷ «La lucha reciente contra el modernismo kantiano y fideísta es una lucha por la vida. ¿Puede acaso la vida, la vida que busca seguridad de la supervivencia, tolerar que un Loisy, sacerdote católico, afirme que la resurrección del Salvador no es un hecho de orden histórico, demostrable y demostrado por el solo testimonio de la historia?». STV, 195.

⁵⁵⁸ «Kant, que partió de Hume para su crítica, trató de establecer la racionalidad de ese anhelo y de la creencia que este importa, y tal es el verdadero origen, el origen íntimo de su crítica y de la razón práctica y de su imperativo categórico y de su Dios». STV, 206.

⁵⁵⁹ «Y el idealismo crítico de Kant es de origen religioso, y para salvar a la religión es para lo que franqueó Kant los límites de la razón después de haberla en cierto modo disuelto en escepticismo». STV, 250.

someter la razón a la fe⁵⁶⁰. Mientras la propuesta kantiana, según Unamuno, parece rezar: «*Puede, luego debe someterse*», Unamuno responde: «*No puede, luego no debe someterse*». La postura unamuniana, contradiciendo el propio análisis que hace de la creencia (véase el párrafo anterior), rechaza componendas entre razón y fe; aunque a la larga, como vemos a lo largo de este trabajo, el pensador vasco razona de algún modo su sentimiento trágico.

El Kant de Unamuno da un salto “inmortal” cuando pasa de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. Unamuno habla de salto “inmortal”⁵⁶¹ y dice bien, puesto que el salto en cuestión es lo que permite a Kant garantizar la propia inmortalidad del alma; en lugar de ser un salto en el que se corre el peligro de morir (salto mortal), se trata de un salto en el que se está intentando ganar la inmortalidad⁵⁶². Aunque hay que hacer notar que la exégesis unamuniana de Kant no es del todo correcta, ya que no es que Kant recupere por un lado (razón práctica) lo que perdió por otro (razón teórica), sino más bien viene a confirmar por un lado lo que estableció en otro: de Dios y del alma no cabe conocimiento teórico, sino más bien fe racional o práctica. Por tanto no se trata tanto de un “salto” cuando de una continuación coherente.

Unamuno identifica el argumento del consenso universal, que trata de demostrar la existencia de Dios, con el argumento moral kantiano⁵⁶³. Desconocemos de dónde pueda venir semejante identificación, porque creemos que una cosa es el argumento tradicional del consenso universal, y otra el argumento moral (exista éste o no de un modo universal en todos los pueblos).

⁵⁶⁰ «No faltará a todo esto quien diga que la vida debe someterse a la razón, a lo que contestaremos que nadie debe lo que no puede, y la vida no puede someterse a la razón. “Debe, luego puede”, replicará algún kantiano. Y le contrarreplicaremos: “No puede, luego no debe”. Y no lo puede porque el fin de la vida es vivir y no lo es comprender». STV, 253.

⁵⁶¹ «Y toda esa trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto inmortal de que os decía, todo eso no es más que una batalla por la conciencia». STV, 111.

⁵⁶² «Hay en la filosofía de este hombre Kant, hombre de corazón y de cabeza, es decir, hombre, un significativo salto (...), el salto de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. Reconstruye en esta, digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquella abatió, después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del Dios aristotélico...». STV, 99.

⁵⁶³ «Este famoso argumento del consentimiento supuesto unánime de los pueblos, que es el que con un seguro instinto más emplearon los antiguos, no es, en el fondo y trasladado de la colectividad al individuo, sino la llamada prueba moral la que Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, empleó, la que se saca de nuestra conciencia (...) y que no es una prueba estricta y específicamente racional, sino vital...». STV, 317.

En la *Crítica del juicio* encontramos un pasaje de donde la afirmación unamuniana podría tomar su fundamento. Allí se dice, en efecto, que el argumento moral ha sido entrevisto de un modo oscuro y no racional por todos los pueblos, puesto que todo el mundo siente que es una injusticia que las personas honestas mueran sin recompensa alguna, y las deshonestas en cambio acaben sus días sin recibir ningún castigo⁵⁶⁴.

A Unamuno le interesa de Kant, como del resto de autores que trata, el hombre Kant, más que el filósofo Kant. El filósofo es el creador de un sistema filosófico, mientras que el hombre es el que ansía no morir; y esta ansia le dice más a Unamuno que cualquier sistema filosófico⁵⁶⁵. Esta ansia de no morir, que comparte Kant con todo ser humano, es lo que le llevó, según Unamuno, a construir su sistema. Y más que llegar a la inmortalidad del alma partiendo de que Dios existe, el Kant de Unamuno llega a la existencia de Dios partiendo de la inmortalidad del alma⁵⁶⁶. Cabe decir, que esta lectura de Kant que hace Unamuno, aunque sumamente dudosa en su exactitud, será la que el propio pensador vasco asumirá en su teorización personal del tema. “A Dios por la inmortalidad” será una de las propuestas de la teodicea unamuniana.

⁵⁶⁴ «Esta prueba moral no es un argumento de nueva fecha, aunque la exposición de él lo sea, porque es anterior al primer desenvolvimiento de la razón humana, y ha seguido sus progresos. Desde que los hombres comenzaron a reflexionar sobre lo justo y lo injusto, en un tiempo en que permanecían todavía indiferentes a la finalidad de la naturaleza, y se servían de esto sin ver en ella otra cosa que el curso ordinario de la misma, debieron inevitablemente ser conducidos a juzgar que no se puede en definitiva llegar a esto mismo por un hombre, al conducirse honesta o deshonestamente, con equidad o con violencia, aunque no haya recogido antes de su muerte, al menos de una manera visible, ninguna recompensa para sus virtudes, ningún castigo para sus faltas. ¿No oían como una voz interior que les decía que no podía suceder así?». I. KANT, *Crítica del juicio*, Parágrafo LXXXVII. Versión online en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/00364956451381094121157/p0000011.htm>.

⁵⁶⁵ Dice Unamuno a propósito de Kant, que «sabemos, por testimonio de los que le conocieron y por testimonio propio, en sus cartas y manifestaciones privadas, que el hombre Kant, el solterón un sí es no es egoísta, que profesó filosofía en Königsberg a fines del siglo de la Enciclopedia y de la diosa Razón, era un hombre muy preocupado del problema. Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma». STV, 100.

⁵⁶⁶ «Quien lea con atención y sin anteojeras la *Crítica de la razón práctica*, verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no esta de aquella. El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige a su vez, en el orden teológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios. Todo lo demás es escamoteo de profesional de la filosofía». Ibid.

Unamuno nos propone considerar a Kant como representante típico del protestantismo. La filosofía kantiana tiene raíces protestantes y sólo pudo darse en un suelo protestante⁵⁶⁷. Por ello no prendió aquí en España el kantismo: porque no se vivía con el sentimiento religioso de Lutero. A lo sumo prendió el krausismo, cuyo sentimiento religioso vital es el pietismo, más cercano al catolicismo que el luteranismo, como demostró Ritschl en su *Historia del pietismo*. Y de aquí sacamos la enseñanza que si la filosofía de Kant sólo se nutre desde un determinado suelo religioso, parece que sólo podrá dar frutos sobre ese suelo: quedarse con la filosofía de Kant sin recibir el aliento religioso que en Kant recibía conduce a una sequedad de espíritu terrible, como el mismo Unamuno nos cuenta en una anécdota⁵⁶⁸.

El hombre Kant es más importante que el filósofo Kant porque su filosofía se enraíza en su personalidad: sus creencias, sus deseos, sus anhelos⁵⁶⁹. Siguiendo la conocida teoría unamuniana, según la cual la mayoría de nuestras teorías filosóficas no son sino justificaciones *a posteriori* de nuestros actos, la filosofía kantiana no sería sino una justificación *a posteriori* de la *forma mentis* protestante. Y cuando se comparan la reducción de la religión a moral a que llegó el protestantismo liberal y el sometimiento de la religiosidad a la moral por parte de Kant, la tesis toma visos de verosimilitud.

En efecto, para Unamuno el protestantismo es moral, mientras que el catolicismo es escatología. La preocupación luterana por la justificación hace que la problemática principal en el

⁵⁶⁷ «El pensamiento filosófico de Kant, suprema flor de la evolución mental del pueblo germánico, tiene sus raíces en el sentimiento religioso de Lutero, y no es posible que el kantismo, sobre todo en su parte práctica, prendiese y diese flores y frutos en pueblos que ni habían pasado por la Reforma ni acaso podían pasar por ella». STV, 468.

⁵⁶⁸ «Quejábame un día el hijo de un gran profesor de ética, de uno a quien apenas si se le caía de la boca el imperativo ese, que vivía en una desolada sequedad de espíritu, en un vacío interior. Y hubo de decirle: -Es que su padre de usted, amigo mío, tenía un río soterráneo en el espíritu, una fresca corriente de antiguas creencias infantiles, de esperanzas de ultratumba; y cuando creía alimentar su alma con el imperativo ese o con algo parecido, lo estaba en realidad alimentando con aquellas aguas de la niñez. Y a usted le ha dado la flor acaso de su espíritu, sus doctrinas racionales de moral, pero no la raíz, no lo soterráneo, no lo irracional». STV, 467.

⁵⁶⁹ Sobre el protestantismo como raíz de la filosofía kantiana se han hecho hoy numerosos estudios, ahondando en la tesis que ya lanzara Unamuno en 1913. Véase sobre esto H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979, 733 y ss.

protestantismo sea la moralidad; mientras que en el catolicismo, al no existir la obsesión tan marcada por buscar una seguridad en la propia salvación, el sentimiento religioso fundamental según Unamuno es el de la inmortalidad. Por ello en el protestantismo la religión depende de la moral mientras que en el catolicismo es la moral la que depende de la religión⁵⁷⁰.

En esto residirá, precisamente, como veremos más adelante, la diferencia fundamental entre Kierkegaard y Unamuno. Sin embargo, hay que decir, como indicaremos en el apartado dedicado a ello, que la imagen unamuniana del protestantismo está excesivamente mediada por el protestantismo liberal, donde esta reducción de la religión a ética era mucho más patente de lo que podía aparecer en Lutero, por ejemplo, a quien Unamuno parece que no leyó directamente.

Unamuno también nos habla de la moral kantiana, y reflexiona sobre ella críticamente a fin de incorporarla a su propio pensamiento. Por ejemplo, una de las formulaciones del imperativo moral kantiano será interpretado desde el afán de perduración individual: no es egoísmo hablar siempre de uno mismo, puesto que al fin y al cabo, si el otro es un fin en sí mismo y nunca un medio, como decía Kant, yo mismo soy un fin y como tal me he de tomar⁵⁷¹. Además, el propio imperativo categórico unamuniano (obra de tal modo que merezcas la inmortalidad), está calcado sobre el original kantiano.

Pero tampoco puede decirse que Unamuno acepte la moral kantiana. Observa, agudamente, que el imperativo moral kantiano, puramente formal, carece de motivos para la acción. Ante el imperativo «*Obra de modo que tu acción pueda servir de norma a todos los hombres*» se pregunta

⁵⁷⁰ «Porque lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante. Esto es más bien ético. Y es en Kant, en quien el protestantismo, mal que pese a los ortodoxos de él, sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral, y no esta de aquella como en el catolicismo». STV, 186.

⁵⁷¹ «¡Yo, yo, yo, siempre yo! -dirá algún lector-; y ¿quién eres tú?» (...) Prefiero recordarle una doctrina del hombre Kant, y es la de que debemos considerar a nuestros prójimos, a los demás hombres, no como medios, sino como fines. Pues no se trata de mí tan sólo: se trata de todos y de cada uno». STV, 108-109.

Unamuno: «*Bien ¿y para qué? Hay que buscar un para qué*»⁵⁷². En el afán de enunciar un imperativo categórico, no hipotético, autónomo y no heterónimo, Kant había excluido la felicidad como motivo de la acción. A lo sumo, cabía esperar por los postulados de la razón práctica, que después de la muerte haya cierta concordancia entre la virtud y la felicidad. Pero al menos mientras vivimos en la tierra, no hay que obrar más que por el deber. Ahora bien, Unamuno le reprocha, precisamente, el haber eliminado así el motivo principal del obrar Unamuno, que nunca es por mero deber, sino siempre con un fin por delante.

El balance final que Unamuno hace de Kant, a pesar de la influencia que el profesor de Königsberg ejerció sobre el pensador vasco, tanto en el terreno de la epistemología como en el de la filosofía de la religión, como hemos visto, es más bien negativo. En primer lugar, se pregunta Unamuno cuál es la aportación kantiana a la humanidad, comparada con la de los santos⁵⁷³. La conclusión es que Kant trajo progreso, sí, pero no es el progreso lo que hace feliz al hombre; por eso España, aunque parca en progresos técnicos, no tendría nada que envidiar a Europa.

En segundo lugar, ¿qué ha legado don Quijote y qué ha legado Kant a la humanidad? Don Quijote se ha dejado a sí mismo, mientras que Kant sólo nos ha dejado libros⁵⁷⁴. Late aquí una honda filosofía personalista que esboza, como hemos apuntado en las conclusiones del capítulo II, Unamuno, tomando conciencia de que más grande que cualquier sistema filosófico son las personas o personalidades. De ahí su conocida frase: «*Santa Teresa vale por cualquier* Crítica de la razón pura». Por ello comienza Unamuno su trabajo principal, *Del sentimiento trágico de la vida*, diciendo precisamente que le interesan los hombres concretos, los hombres de carne y hueso; en definitiva el

⁵⁷² STV, 109.

⁵⁷³ «*Todos esos santos, encendidos de religiosa caridad hacia sus prójimos, hambrientos de eternización propia y ajena, que iban a quemar corazones ajenos, inquisidores acaso, todos esos santos, ¿qué han hecho por el progreso de la ciencia de la ética? ¿Inventó acaso alguno de ellos el imperativo categórico, como lo inventó el solterón de Koenigsberg, que si no fue santo mereció serlo?*». STV, 467.

⁵⁷⁴ «*¿Y qué ha dejado Don Quijote?, diréis. Y yo os diré que se ha dejado a sí mismo, y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías. Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier* Crítica de la razón pura». STV, 505-506.

hombre Kant, que temía la muerte y anhelaba la inmortalidad, y no el Kant filósofo, que trataba de poner coto a la razón y hacerse de algún modo pensable lo que su corazón le pedía.

8.- UNAMUNO Y HEGEL:

HOMBRE DE CARNE Y HUESO Y ESPÍRITU ABSOLUTO

8.1.- Unamuno y Hegel

La relación de Unamuno con Hegel es bastante ambigua, puesto que a pesar de citarlo hasta nueve veces en *Del sentimiento trágico de la vida*, y referirse a él como una de las mayores influencias, veremos que no fue tan determinante como se suele pensar. Unamuno se sintió prontamente atraído por el pensamiento de Hegel. Al contrario que con Kierkegaard, el estudio de Hegel ya contaba a finales del Siglo XIX con una buena representación en España⁵⁷⁵. Sin embargo, Unamuno quiso acceder al pensamiento hegeliano desde los textos alemanes mismos, por ello aprendió alemán leyendo la *Lógica* de Hegel, según su propia confesión:

*«Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano»*⁵⁷⁶.

No hay que dejarse engañar por esta cita, confesión del propio Unamuno a Federico Urales, pseudónimo del anarquista Juan Montseny, quien le pidió unas palabras para una historia de la filosofía que estaba escribiendo, y ésta es la motivación del escrito de Unamuno donde dice las palabras que acabamos de citar. Se ha puesto en duda incluso el buen conocimiento que tenía

⁵⁷⁵ J. F. GARCÍA CASANOVA, *La filosofía hegeliana en la España del Siglo XIX*, Fundación Juan March, Madrid 1979. Aunque la tesis del propio Unamuno sería que el hegelianismo, como hemos visto con el kantismo, no pudieron prender en España por no tener aquí las raíces espirituales (léase, luteranas) que en Alemania tuvieron estos sistemas: «¿Por qué prendió aquí en España el krausismo y no el hegelianismo o el kantismo, siendo estos sistemas mucho más profundos, racional y filosóficamente que aquel? Porque el uno nos le trajeron con raíces». STV, 468.

⁵⁷⁶ Carta a Federico Urales, reproducida en *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona 1934.

Unamuno del alemán, puesto que, además de no visitar nunca Alemania, parece dudoso que se pueda aprender buen alemán leyendo a Hegel⁵⁷⁷. Pero además, el decir que el fondo de su pensamiento es hegeliano, no es sino una de las muchas ideas que el rector de Salamanca lanza sin haberlas meditado a fondo. El *Aufhebung* hegeliano dista mucho de ser compatible con la dialéctica agónica unamuniana, en la que nunca hay síntesis reconciliatoria, como se han encargado de señalar numerosos críticos.

En la biblioteca personal de Unamuno apenas aparece bibliografía primaria del pensador alemán. A lo sumo bibliografía secundaria como un *Saggio sullo Hegel*, de Benedetto Croce⁵⁷⁸ (pero posterior a la redacción de *Del sentimiento trágico*) o la *Histoire de la philosophie allemande: depuis Leibnitz jusqu'a Hegel*, del Barón Barchou de Penhoën⁵⁷⁹. La única obra de Hegel que pareció conocer de primera mano es la *Lógica* y a lo sumo la *Fenomenología del espíritu*⁵⁸⁰.

Se han hecho varios acercamientos a ambos autores. Fundamentalmente los de J. F. García⁵⁸¹, el de Ciríaco Morón Arroyo, ya citado, y el de Pedro Ribas⁵⁸². El profesor Morón Arroyo encuentra que los puntos de contacto entre Unamuno y Hegel son la intrahistoria Unamuniana y la *innere Geschichte* de Hegel; el sentimiento trágico unamuniano y el concepto hegeliano de conciencia; la relación entre la razón y la vida; la dialéctica hegeliano y la paradoja unamuniana; y la idea de espíritu y su función histórica. Para el tema que nos interesa basta resalta que mientras el sentimiento trágico unamuniano parte de la incerteza de la inmortalidad y la ausencia de Dios, la conciencia hegeliana no

⁵⁷⁷ C. MORÓN ARROYO, *Unamuno y Hegel*, en E. BUSTOS (coord.) *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, Vol. 2, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982, 311-318.

⁵⁷⁸ BENEDETTO CROCE, *Saggio sullo Hegel: seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza & Figli, Bari 1913.

⁵⁷⁹ A. T. BARCHOU DE PENHOËN, *Histoire de la philosophie allemande: depuis Leibnitz jusqu'a Hegel*, 2 vol. Charpentier, Paris 1836.

⁵⁸⁰ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Dunker und Humblot, Berlin 1841. Mario J. Valdés, en la introducción a su libro *An Unamuno source book. A catalogue of readings and acquisitions with an introductory essay on Unamuno's dialectical enquiry*, University of Toronto Press, Toronto 1973, afirma que Unamuno tradujo al menos un capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, pero éste es un libro que no se encuentra en la biblioteca del rector.

⁵⁸¹ J. F. GARCÍA, *El hegelianismo de la inédita "Filosofía Lógica" de Unamuno*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Editorial Complutense, 27 (1993) 157-180.

⁵⁸² P. RIBAS, *Unamuno lector de Hegel*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 29 (1994) 111-122. Ya trató el tema el profesor P. Ribas en su tesis doctoral: *Unamuno y la filosofía alemana*, Tesis presentada en la Universidad Autónoma de Madrid en 1972, 47 y ss.

parece dudar de la existencia de Dios, sino que parece ser éste un concepto clave de sus sistema, como veremos.

El profesor Pedro Ribas, en el estudio citado, recuerda que la religión para Hegel nunca puede reducirse a religión del corazón, sino que tiene que ser, ante todo, un momento del despliegue del Espíritu Absoluto, que es razón. En definitiva, si la religión es real, es racional. Por ello concede una importancia central a las pruebas que demuestran la existencia de Dios. Unamuno, por su parte, reniega de esta concepción, y declara que lo real tiene que ser irracional⁵⁸³, porque la razón se construye sobre irracionalidades. Por ello la religión no puede ser racional, ha de ser cosa del corazón irracional, y las pruebas de la existencia de Dios no tienen nada que hacer en ella.

Para Unamuno, el Dios lógico, el de las pruebas, se sume en la nada. Y aquí toma ilícitamente a Hegel para reforzar lo que está diciendo, *«pues el ser puro y la pura nada, según enseñaba Hegel, se indentifican»*⁵⁸⁴. Por un lado, Unamuno toma prestado algo que el mismo Hegel no admitiría: el ser y la nada no se identifican sin más (no es que el ser sea igual a la nada), sino más bien que el ser (*Sein*) y la nada (*Nichts*) quedan recogidos y superados como momentos en el devenir (*Werden*). Por otro lado, nada más lejos del pensamiento hegeliano el pensar que las pruebas de la existencia de Dios prueban que Dios es el ser sumo y, por tanto, la nada suprema, que es lo que parece estar diciendo Unamuno en este pasaje. Para Unamuno, como veremos en la tercera parte de esta tesis, para llegar al concepto de Dios personal es preciso destruir absolutamente cualquier resto de racionalidad en Dios.

⁵⁸³ «Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre las irracionalidades. Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con definiciones, como aquel sargento de artillería decía que se construyeran los cañones: tomando un agujero y recubriéndolo de hierro». STV, 101-102.

⁵⁸⁴ STV, 323.

Un punto de divergencia en el que no parecen haber parado mentes los autores que han relacionado ambos pensadores es la profunda divergencia que existe en torno al problema de la inmortalidad. En efecto, mientras que en Unamuno éste parece ser EL problema de la filosofía, en Hegel el tema parece más bien difuminado e incluso ausente⁵⁸⁵. No parece, pues, que puedan coincidir en el fondo dos autores que difieren en el nudo mismo de su filosofar. El mismo Unamuno reconoce la inmortalidad abstracta a la que parece abocar el pensamiento de Hegel⁵⁸⁶.

Lo que parece interesar a Unamuno de Hegel es su método, más que su sistema mismo. Por ello dice que «*el sistema de antítesis, contradicciones y antinomias sobre que construyó Hegel su idealismo absoluto, tiene su raíz y germen en Kant mismo, y esa raíz es una raíz irracional*»⁵⁸⁷. Recordemos que Kant, en su *Dialéctica de la razón pura*, argumenta oponiendo tesis irreconciliables y mostrando la falacia que subyace en el fondo de tales tesis. Sin embargo, esto no prueba, contra lo que dice Unamuno, que el sistema kantiano se levanta sobre irracionalidades, puesto que la pretensión de Kant más bien es justo la contraria: mostrar que en el fondo de tales antinomias y contradicciones yacen malentendidos que pueden ser resueltos según su propia teoría del conocimiento. Del mismo modo, decir que el sistema hegeliano está montado sobre antítesis, contradicciones y antinomias, parece desconocer la profunda armonía que subyace al sistema entero hegeliano. Al parecer, Unamuno intenta arrimar a Hegel a su propia forma de pensar y hacer de él un dialéctico sin solución de continuidad; pero ello es imposible a menos que se suprimiera del sistema hegeliano la *Aufhebung*.

Unamuno recurre a la clásica la contraposición entre Hegel y Kierkegaard (lo veremos más ampliamente al tratar al pensador Danés). Y afirma que acaso Hegel filosofaba, como Kierkegaard,

⁵⁸⁵ L. REY ALTUNA, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Gredos, Madrid 1959, 362.

⁵⁸⁶ Dice Unamuno tras comentar un pasaje de Kierkegaard: «*¡Qué intensa pasión, es decir, qué verdad encierra esta amarga invectiva contra Hegel, prototipo del racionalista, que nos quita la fiebre quitándonos la vida, y nos promete, en vez de una inmortalidad concreta, una inmortalidad abstracta, y no concreta, el hambre de ella que nos consume!*». STV, 246.

⁵⁸⁷ STV, 251.

interesado en la propia existencia singular y concreta. ¿Por qué entonces un sistema filosófico abstracto y aparentemente desligado del interés del ser humano concreto? Por «*decoro profesional del filósofo del Estado*»⁵⁸⁸. Se acerca así Unamuno a la crítica que Schopenhauer lanza contra el mundo filosófico de su tiempo: el vivir *de* la filosofía y no *para* la filosofía hace que el pensador de carne y hueso traicione sus aspiraciones más profundas. Aunque aquí, como dijimos ya hablando de Spinoza, cabe advertir que es una acusación lanzada sin posibilidad de contrarréplica. En efecto, cuando a un pensamiento se le acusa de estar movido por intereses no confesados, y es imposible verificar tal motivación, el presunto descubrimiento se convierte en algo poco menos que una afirmación huera.

Sin embargo, el juicio más entusiasta y crítico a la vez de Hegel no lo encontramos en *Del sentimiento trágico de la vida*, sino en *En torno al casticismo*, obra que por ser más temprana, estaba más cercana en el tiempo a los días en que el joven bilbaíno había aprendido alemán en las arduas páginas de la *Lógica*: «*¡Qué hermoso fue aquel gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, para escalar el cielo! ¡Qué hermoso fue aquel trabajo hercúleo por encerrar el mundo todo en fórmulas vivas, por escribir el álgebra del universo! ¡Qué hermoso y qué fecundo! De las ruinas de aquella torre, aspiración a la ciencia absoluta, se han sacado cimientos para la ciencia positiva y sólida; de las migajas de la mesa hegeliana viven los que más la denigran. Comprendió que el mundo de la ciencia son formas enchufadas unas en otras, formas de formas y formas de estas formas en proceso inacabable, y quiso levantarnos al cénit del cielo de nuestra razón, y desde la forma suprema hacernos descender a la realidad, que iría purificándose y abriéndose a nuestros ojos, racionalizándose. Este sueño del Quijote de la filosofía ha dado alma a muchas almas, aunque le pasó lo que al barón de Münchhausen, que quería sacarse del pozo tirándose de las orejas*»⁵⁸⁹.

⁵⁸⁸ «Y acaso Hegel se interesaba tan infinitamente como Kierkegaard en su propia, concreta y singular existencia, aunque para mantener el decoro profesional del filósofo del Estado lo ocultase. *Exigencias del cargo*. STV, 247.

⁵⁸⁹ *En torno al casticismo*, en *OC-Castro*, Vol. VIII, 75.

8.2.- G. W. Hegel. La muerte, la inmortalidad y la existencia de Dios

Veamos brevemente algo de la racionalidad hegeliana en torno a los problemas de la religión (en concreto, el problema de Dios), para percatarnos de hasta qué punto contradice a la tesis unamuniana de que el elemento fundamental de la religión, Dios, se basa en algo irracional. Para Hegel, por ejemplo, la religión no puede basarse en un mero sentimiento de dependencia (y como tal sentimiento, irracional), tal y como decía Schleiermacher. Si así fuera, afirma Hegel, los perros serían los seres más religiosos que existen, puesto que el sentimiento de dependencia que manifiestan respecto de su amo supera con creces el sentimiento que muchos hombres manifiestan respecto a Dios⁵⁹⁰. La religión, por tanto, debe ser cosa de la razón. De hecho, el contenido de la religión coincide con el de la filosofía, pues ambas son la culminación del Espíritu Absoluto.

En cuanto a la inmortalidad del alma, hemos dicho ya que Hegel dice más bien poco, y fue uno de los puntos de discusión entre los sucesores de Hegel⁵⁹¹. En efecto, cuando habla de ella en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, se limita a distinguirla del espíritu y a analizar sus funciones, pero parece evadir el problema de la inmortalidad. No evade, sin embargo, el problema de la muerte, del temor a la misma, y cómo este temor es el que inicia la dialéctica del reconocimiento entre el siervo y el señor⁵⁹².

Es también bien conocido el esbozo de Hegel sobre la historia de la religión, desde las más primitivas hasta llegar a las más evolucionadas⁵⁹³. En las religiones primitivas o religiones de la naturaleza, la divinidad y el mundo forman un todo indiferenciado (religiones animistas, budismo,

⁵⁹⁰ M. FRAIJÓ, *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella 2000, 23-50.

⁵⁹¹ «Hacia tiempo que se echaba de menos en la filosofía hegeliana la doctrina sobre la inmortalidad del alma». L. REY, *Op. cit.*, 362.

⁵⁹² Véase la relación de este filosofema hegeliano con la filosofía unamuniana en A. REGALADO GARCÍA, *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1968, 200 y ss.

⁵⁹³ R. VALLS, *Religión en la filosofía de Hegel*, en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión, estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994, 207-237. Esta es una exposición sintética y profunda de la filosofía hegeliana de la religión, y a ella nos atenemos en lo que sigue.

etc.). Son religiones que no distinguen el mundo de Dios. En un estadio superior de religiosidad las religiones conciben a Dios como una o muchas personas (judaísmo, religión greco-romana). Por último, en el cristianismo, la religión llega a su máxima expresión, porque se une la unidad con la pluralidad (Trinidad), la revelación de lo infinito en lo finito (encarnación de Dios en Jesucristo).

De Hegel se conocen sus obras más relevantes, como la *Fenomenología del Espíritu*, la *Lógica*, o la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Sin embargo es poco conocido el detalle de que cuando murió de cólera, estaba, precisamente, ultimando una obra que llevaba por título *Pruebas de la existencia de Dios*⁵⁹⁴. Sin embargo ya en su obra más conocida, la *Lógica*, se dedica a restaurar la prueba ontológica que inaugurara San Anselmo y recogiera la tradición racionalista de la modernidad (Descartes, Spinoza y Leibniz), y que rechazara dándola como inválida Kant, como hemos visto en los apartados anteriores.

El argumento más importante para Hegel es el argumento ontológico. Se recordará cómo Kant había criticado este argumento, porque, decía, no es lícito pasar del orden ideal al orden real, como no se puede pasar de cien taleros pensados a cien taleros en el bolsillo. Sin embargo, Hegel advierte que el ejemplo de Kant no sirve, porque los cien taleros son realidades finitas, y no se pueden comparar con la realidad infinita que es Dios. En las realidades finitas no es lícito pasar del concepto de una cosa a su ser; pero en la realidad infinita (sólo hay una, a saber, Dios), el paso del concepto al ser está legitimado. Por tanto, es lícito decir que del concepto de ser infinito (Dios), se puede deducir su existencia⁵⁹⁵.

⁵⁹⁴ H. KÜNG, *Existe Dios*, Op. cit., 230. Por otro lado, lo había prometido ya en los lejanos años de la *Lógica*: «Pero reservo para otra oportunidad la tarea de aclarar con más exactitud la múltiple incomprensión, que ha sido introducida por el formalismo lógico en la prueba ontológica, así como en las otras llamadas pruebas de la existencia de Dios, como también por la crítica kantiana de aquéllas, y reducir a su verdadero valor y dignidad los pensamientos que se hallan en sus bases, con restablecer su verdadero significado». G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, Solar, 1982, 413.

⁵⁹⁵ «La definición de las cosas finitas consiste en que en ellas son diferentes el concepto y el ser, en que son separables el concepto y la realidad, el alma y el cuerpo y que, por lo tanto, ellas son transitorias y mortales. Por lo contrario, la definición abstracta de Dios es justamente esta: que su concepto y su ser son inseparados e inseparables». G. W. F. HEGEL, *Op. cit.*, 117.

Hegel se enfrenta con el resto de pruebas en el citado escrito que dejó inconcluso. Todos los argumentos clásicos: el argumento cosmológico, el argumento teleológico, etc., también son importantes, pero más que concluir en la existencia de Dios concluyen en la idea de Dios. Mientras el argumento ontológico va del concepto al ser, el resto de los argumentos van del ser al concepto. Por ello el argumento ontológico es el complemento indispensable de todo otro argumento. Aquí le da la razón a Kant, al decir que sin el argumento ontológico el resto de argumentos se quedan sin fuerza. En efecto, también para Kant el nudo de la argumentación entera era el argumento ontológico, y una vez demostrada la falacia de éste, quedaba demostrada la debilidad del resto de argumentos. Hegel toma la misma jerarquía de argumentos para decir justo lo contrario.

Además, los argumentos considerados individualmente tienen su importancia, pero en realidad cada argumento aislado es un momento del despliegue total del concepto de Dios. Dicho con otras palabras, cada argumento nos descubre algo diferente de la realidad total que es Dios. Estos otros argumentos, que Hegel analiza igualmente, parten aparentemente de lo más cierto (el mundo), para concluir en algo hipotético (Dios). Sin embargo, Hegel descubre la equivocación de este planteamiento, porque en realidad sucede justamente lo contrario, si tenemos en cuenta que Dios es el fundamento de todo, y el mundo algo finito y mudable. En la demostración de Dios, pues, el fundamento es Dios mismo, más que el mundo (de nuevo se resalta la importancia del argumento ontológico).

Con todo esto, Hegel se admira de aquellos que demuestran la existencia de Dios partiendo del mundo físico, y desprecian las demostraciones de Dios que parten del mundo moral (mundo del espíritu). Dios, precisamente es espíritu, y por ello el mundo espiritual del hombre (religión, ética, derecho, etc.) será mucho más adecuado para demostrarlo que no el mundo físico. Aquí también parece darle la razón a Kant, que ancló la fe en Dios en la razón práctica; sin embargo, rechaza la

categorización de “postulado” que Kant hace: «... *Kant ha comprendido de manera general el punto más preciso del que se debe partir en tanto contempla la fe en Dios como procedente de la razón práctica, pues el punto de partida contiene implícite el contenido o materia que constituye el contenido del concepto de Dios. Y la materia verdaderamente concreta no es ni el ser (como sucede en la prueba cosmológica) ni la actividad adecuada a un fin (como en la prueba físico-teológica), sino que es el espíritu, cuya determinación absoluta es la razón práctica, es decir, el concepto que se determina y realiza a sí mismo; es la libertad*»⁵⁹⁶.

⁵⁹⁶ Citado en R. VALLS, *Op. cit.*, 234-235.

**CAPÍTULO V:
INFLUENCIAS INMEDIATAS
SOBRE DIOS Y EL ALMA.
LA MODERNIDAD TARDÍA**

1.- INFLUENCIAS DEL PROTESTANTISMO EN UNAMUNO

1.- El protestantismo liberal de unamuno

En los últimos años han aparecido dos libros que tratan específicamente de la relación entre Unamuno y el protestantismo liberal. El primero es el de Nelson Orringer: *Unamuno y los protestantes liberales*, (1912). *Sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”*⁵⁹⁷, y el segundo de J. M. Martínez Barrera: *Miguel de Unamuno y el Protestantismo liberal alemán*⁵⁹⁸. Curiosamente ambos mantienen tesis opuestas: el libro del profesor Orringer defiende la influencia directa del protestantismo liberal en las ideas y pensamientos de Unamuno, mientras que el libro de Martínez Barrera propone una mera afinidad temática, pero no una influencia directa. Nos inclinamos por las conclusiones del profesor Orringer, puesto que su trabajo parece más fiel a las fuentes, por ello basaremos el presente apartado en su trabajo⁵⁹⁹.

Sin embargo los críticos parecen olvidar el primer contacto de Unamuno con el protestantismo, realizado a través de la obra *El protestantismo comparado con el catolicismo* de Jaime Balmes (al menos Orringer no lo menciona en su trabajo)⁶⁰⁰. En la biblioteca personal de

⁵⁹⁷ N. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales*, (1912). *Sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”*, Gredos, Madrid 1985.

⁵⁹⁸ J. M. MARTÍNEZ BARRERA, *Miguel de Unamuno y el Protestantismo liberal alemán*, Imprenta Nacional, Caracas 1982.

⁵⁹⁹ Véase la opinión que N. Orringer tiene del libro de Martínez Barrera: «En la síntesis comparativa (págs. 221-275), falta la directa yuxtaposición de textos. Sin análisis, rigor metódico ni enfoque, este trabajo concluye que “el protestantismo liberal alemán no ha supuesto una influencia decisiva y determinante en la trayectoria religiosa de Unamuno” (pág. 280). Nuestro libro, que enfoca a Ritschl, a los ritschlianos, sus relaciones entre sí y con Unamuno, demuestra todo lo contrario mediante el análisis y la síntesis del ensayo capital de D. Miguel». N. ORRINGER, *Op. cit.*, 56. Otro autor que habla de la peculiaridad del protestantismo unamuniano es J. L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Biblioteca Nueva, Madrid 1998, 179-196.

⁶⁰⁰ Dice Unamuno evocando jocosamente su primera impresión del protestantismo, en sus *Recuerdos de niñez y mocedad*: «Nunca olvidaré el efecto de aplanamiento elevador que me producían ciertas palabras apenas entendidas sino a medias, cual cumple a lo sublime, y que ocurrían a cada lectura de un librito que quiero recordar era un compendio para uso de los niños de *El protestantismo comparado con el catolicismo*, de Balmes. (...) En ese mismo librito de habla de Lutero, de Calvino, de Zuinglio, Socino, Fox y otros corifeos del protestantismo. Lo de corifeos nos hacía mucha gracia, pues esos señores no sólo eran feos, sino cori-feos, y decíamos que los feos del protestantismo

Unamuno existe una edición de esta obra anotada y con comentarios del propio Unamuno⁶⁰¹. En esta obra, cuyo fin es eminentemente apologético, puede leerse cómo la doctrina que acomuna a todas las confesiones protestantes es la del examen privado en materia de fe⁶⁰². Conociendo el periplo vital e intelectual del rector de Salamanca es lógico pensar que a menudo encontrara su propio pensamiento muy cercano al protestantismo tal y como lo presenta Balmes en su obra. Sin embargo, Balmes se desentiende en esta obra de cuestiones dogmáticas y se limita a comparar diversos aspectos de las sociedades protestantes y las sociedades católicas, tales como la esclavitud, la Inquisición, las costumbres, la organización social o política, etc. No tiene, pues, mayor relevancia en nuestro estudio, más que el haber sido la primera concepción del protestantismo que tuvo Unamuno.

Lo primero que llama la atención cuando profundizamos en las influencias protestantes de Unamuno, es que éste desconoció los textos del principal reformador, Martín Lutero. O. González de Cardedal apunta que uno de los principales errores de Unamuno en torno a esto fue el haber confundido un tipo muy específico de protestantismo con el luteranismo original⁶⁰³. M. Gelabert, además de reconocer el mismo error de comprensión del luteranismo por parte de Unamuno, encuentra una analogía entre la misión del reformador protestante y la del rector de Salamanca: ambos se sintieron llamados a renovar la conciencia religiosa de su época⁶⁰⁴. Unamuno aprendió de Lutero, aunque a través de la teología liberal, el valor religioso de la propia vocación, rompiendo con la noción de vocación religiosa que el medioevo había asociado exclusivamente al mundo

eran Calvino, algún calvo sin duda, Tocino y Fot. En Bilbao se llamaba fot al pan francés». *Recuerdos de niñez y mocedad en OC-Castro*, Vol. VII, 424-425.

⁶⁰¹ M. J. VALDÉS, *An Unamuno Source Book*, Universidad de Toronto, Toronto 1973, 20

⁶⁰² J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo, Obras Completas, Vol. V.*, Biblioteca Balmes, Barcelona 1925, 25.

⁶⁰³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Un reto a la teología española: Don Miguel de Unamuno*; en *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca 1972, 489-515.

⁶⁰⁴ MARTÍN GELABERT, *Raíces luteranas en Unamuno y su talante reformador*, Separata de la revista *Anales de la Cátedra de Teología en la Universidad de Valencia*, 1 (1984).

monacal. Unamuno propone, como Lutero, deseclesiastizar el cristianismo, hacerlo apto para laicos y no sólo para las clases dirigentes de la Iglesia⁶⁰⁵.

La biblioteca personal de Unamuno tiene alrededor de un 10% de libros que versan sobre religión. Un total de 634 libros, de los cuales al menos 322 están anotados, señal inequívoca de que el rector de Salamanca los leyó y trabajó⁶⁰⁶. Tras la crisis de 1897, Unamuno lee con más ahínco autores protestantes, y se produce un acercamiento sensible al protestantismo liberal. El año en que más cerca está del protestantismo es alrededor de 1903⁶⁰⁷. Pero en 1912, cuando publica *Del sentimiento trágico de la vida*, ya se ha producido en la mente de Unamuno una reacción a las ideas protestantes por darse cuenta de que éstas contradicen las propias aspiraciones más íntimas y las aspiraciones del pueblo español. El punto principal de divergencia entre el protestantismo liberal y Unamuno es que aquel tiende a reducir la religión a ética, mientras que éste encuentra en el elemento escatológico algo irrenunciable a la esencia misma de la religión.

Según la opinión del profesor Orringer, la influencia del protestantismo explica en Unamuno numerosos aspectos de su pensamiento. Por ejemplo, la imagen general del protestantismo, según Unamuno, no será, como se ha dicho, la del luteranismo, sino la del protestantismo liberal. Igualmente, a menudo la concepción unamuniana del catolicismo está tamizada por la visión que los protestantes liberales tienen del mismo⁶⁰⁸. El esquema general de *Del sentimiento trágico de la vida*, siempre según Orringer, también puede contarse entre las influencias directas de uno de los

⁶⁰⁵ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 195 y 196.

⁶⁰⁶ *Idem.*, 15.

⁶⁰⁷ *Idem.*, 19.

⁶⁰⁸ Por ejemplo, el consabido “racionalismo” católico frente al “fideísmo” protestante. Véase el siguiente testimonio de Unamuno sobre lo primero: «No se canse usted, amigo, en repetirme todas esas cosas; sé muy bien lo que usted quiere decir. Y no se canse en argumentarme con silogismos y raciocinios formales. La fe de ustedes está muriendo ahogada en silogismo. El cáncer de la Iglesia de usted es el racionalismo, ese racionalismo contra el que no cesan ustedes de clamar. Han querido hacer de la religión una filosofía. Cada uno de esos hórridos y áridos sermones en que un jesuita la emprende con los corifeos de la impiedad moderna, empedrando su conferencia de “es así que”, y “luegos” y “queda, pues evidentemente demostrado” y otras figuras lógicas por el estilo, cada uno de esos desdichados sermones es un nuevo golpe asestado a la verdadera fe». Qué es verdad, en OC-Castro, Vol. VIII, 892. Téngase en cuenta que este escrito es de 1906, cuando la cercanía de Unamuno con el protestantismo está en su punto álgido.

autores que más influyó en Unamuno: Ritschl, cuya cosmovisión comienza también por un punto de vista particular, denuncia las incapacidades de la razón, y acaba esbozando una lógica, una ética y una estética de acuerdo con esto⁶⁰⁹.

Los autores protestantes que influyen a Unamuno son Albrecht Ritschl, Carl Gustav Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann, Julius Kaftan, Georg Wobbermin y Ernst Troeltsch (de Alemania); Auguste Sabatier, Eugène Ménégoz y Alexandre-Rodolphe Vinet (de ámbito francés); y los predicadores: William Ellery Channing, Frederick W. Robertson y Phillips Brooks (ámbito anglófono).

1.2.- Los autores

Albrecht Ritschl⁶¹⁰ (1822-1889) fue uno de los autores protestantes que más poderoso influjo ejerció sobre Unamuno. Su teología intenta buscar un cristianismo más puro que el heredado de la Edad Media y la misma Reforma. En sus inicios fue continuador de Hegel, a través del hegeliano Baur, para quien el catolicismo del S. II era la superación (*Aufhebung*) de las discusiones y tendencias contradictorias de las primeras décadas⁶¹¹. El libro de Ritschl que nos interesa y que se encuentra en la Casa-museo del rector de Salamanca, abundantemente anotado, es *La doctrina cristiana de la justificación y la reconciliación*⁶¹². En esta obra se explica que el cristianismo tiene dos focos, que serían lo ético (la justificación, el Reino de Dios en la tierra) y lo espiritual (la redención). Se aprecia un trasfondo kantiano importante. La religión cristiana es la única que permite unir ambos polos y mantenerlos por igual.

⁶⁰⁹ *Idem.*, 17.

⁶¹⁰ Sobre este autor y su amplia recepción en Unamuno, sobre todo en los aspectos que tienen que ver con la teología natural, hemos presentado una comunicación detallada con el título *La existencia de Dios en Unamuno y Ritschl* (en proceso de publicación), en el marco de las VI Jornadas de la Asociación Española de Personalismo, ¿Quién es Dios? La percepción contemporánea de la religión; Universidad San Pablo-CEU, 12 y 13 de Marzo de 2010,

⁶¹¹ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 28.

⁶¹² A. B. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Adolf Marcus, Bonn 1870-1874.

Orringer toma de Garvie la siguiente síntesis de las ideas ritschlianas: En la teología de Ritschl se excluye la metafísica entendiendo ésta como cosmología; además se rechaza el deísmo especulativo, lo cual tendrá graves repercusiones a la hora de afrontar los temas de la teodicea clásica; el dogma eclesiástico se considera una unión ilegítima entre teología y metafísica; la mística sería una especie de metafísica (no en sentido cosmológico) de la piedad; la religión se concibe por su vertiente práctica, en cuanto mueve al hombre a actuar; del mismo modo, el conocimiento práctico se opone y prefiere al conocimiento teórico; la Revelación natural pasa a un segundo plano, siendo mucho más importante la Revelación histórica; el concepto de Reino de Dios el concepto regulador de la dogmática; y por último las investigaciones teológicas se limitan a los contenidos de conciencia del creyente⁶¹³.

De Ritschl surgieron varios discípulos importantes, que aunque no siguieron los detalles de la doctrina del maestro, sí se puede hablar de un movimiento ritschliano entre cuyos autores se reconoce un aire de familia. De estos ritschlianos destaca la figura de Adolf von Harnack (1851-1930), cuya magna obra sobre historia de los dogmas sigue siendo hoy en día obra de consulta obligada en los estudios de teología. Harnack es uno de los máximos exponentes de la teología protestante liberal y tuvo gran influencia sobre el modernismo teológico. Comparte con Ritschl la visión del Evangelio y las doctrinas teológicas como dos elementos sin solución de continuidad. No hay relación entre el Evangelio primitivo y la dogmática que se desarrolló posteriormente. La dogmática, según Harnack, nace por el contacto del Evangelio con la cultura griega. Por ello, la labor que se impone el reformador es la de liberar a la religión del autoritarismo doctrinal y del aparatoso sistema dogmática con que el Evangelio se ha ido revistiendo con el tiempo⁶¹⁴. La crítica

⁶¹³ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 30, citando a *Ritschlianism*, J. HASTINGS (ed), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, X (Picts-Sacraments), T. & T. Clark, Edinboro, Charles Scribner's Sons, New York 1952, 812-820.

⁶¹⁴ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 32.

acendrada a todo tipo de teología metafísica acabará haciendo mella también en las ideas de Unamuno.

Otros ritschlianos que influyen en menor grado en Unamuno fueron Hermann, Kaftan, Wobbermin o Troeltsch. Wilhelm Hermann (1846-1922) se destaca por su desconfianza hacia la metafísica; por ello sus obras tienden más hacia la piedad. Su libro, *El comercio del cristiano con Dios*⁶¹⁵, fue elogiado por Harnack, y de aquí tomó Unamuno su concepción de la fe en el ensayo *La fe*⁶¹⁶. También escribió un libro sobre ética⁶¹⁷ donde se desarrolla un concepto de vocación que influirá en el concepto unamuniano de vocación. Julius Kaftan (1848-1926) tiene un gran aprecio por la mística, al contrario que Ritschl. Unamuno leerá de este autor su *Dogmática*⁶¹⁸ y *La verdad de la religión cristiana*⁶¹⁹. En este autor ve Unamuno los estragos del protestantismo liberal, que acaba reduciendo la religión a ética: «Coged una Dogmática cualquiera de las producidas por la última disolución protestante, la del ritschleniano Kaftan, por ejemplo, y ved a lo que allí queda reducida la escatología»⁶²⁰; por lo que Unamuno llega a decir que todo ello es fruto de «una prudente parsimonia agnóstica»⁶²¹.

Georg Wobbermin (1869-1943) no acepta la supuesta autonomía de la religión respecto de la metafísica que pretendía su maestro Ritschl. Por ello, en su libro, *Teología y metafísica*⁶²², defiende la necesidad de una metafísica también en teología. Ello es debido a que Wobbermin se percata de que una ciencia sin metafísica puede conducir al empiriocriticismo de cuño agnóstico⁶²³. Ernst Troeltsch (1865-1923) es un teólogo y filósofo interesado por la psicología religiosa y la

⁶¹⁵ W. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt*, Cotta'schen, Stuttgart 1896.

⁶¹⁶ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 34-35. Véase la carta escrita por Unamuno a Leopoldo Alas el 10 de Mayo de 1900.

⁶¹⁷ W. HERRMANN, *Ethik*, Mohr, Tubinga 1909.

⁶¹⁸ J. KAFTAN, *Dogmatik*, Mohr, Tubinga 1909.

⁶¹⁹ J. KAFTAN, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, Delfoff's, Basilea 1888. N. Orringer, *Op. cit.*, 36

⁶²⁰ STV, 188-189.

⁶²¹ STV, 387.

⁶²² G. WOBBERMIN, *Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie*, Duncker, Berlin 1901.

⁶²³ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 38.

filosofía de la cultura. Para Troeltsch, la religión es lo más fundamental en el hombre, de tal modo que la historia del espíritu es historia de la religión. Unamuno lee de este autor dos libros sobre historia del cristianismo y sistemática teológica⁶²⁴.

En el ámbito francófono encontramos también representantes del protestantismo que influyen en Unamuno. A. R. Vinet, fue un intérprete de Pascal, cuyo libro influyó mucho sobre la visión que Unamuno tenía del mismo Pascal⁶²⁵. El Pascal de Vinet es un hombre contradictorio, entre la ciencia y la fe, pero que vive su cristianismo convencido y feliz; no como el Pascal de Cousin, para quien el sabio de Port-Royal se lanzó a la religión por desesperación⁶²⁶. Otros franceses que inspiran a Unamuno son los “simbolofideístas”, Eugene Ménégoz (1838-1921, luterano) y Auguste Sabatier (1839-1901, calvinista). Estos autores distinguen entre la fe y la creencia, y sostienen que si un hombre tiene fe, confía y confiesa sus pecados, se salva independientemente de la creencia que sostenga⁶²⁷. Unamuno lee con especial interés el *Bosquejo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia*, de Sabatier⁶²⁸, donde confirma las antinomias entre el yo y el mundo, la fe y el dogma, el determinismo y la libertad, e incluso la antinomia entre el afán de pervivir y la realidad de la muerte, de donde nace la religión⁶²⁹.

Por último tenemos tres autores en lengua inglesa, menores por su menor rigor filosófico, pero que influyen igualmente en Unamuno por su enérgica oratoria. En la biblioteca personal del rector de Salamanca encontramos sus obras. William Ellery Channing (1780-1842) es un protestante liberal⁶³⁰ y Phillips Brooks (1835-1893) es un autor influido por el ritschlianismo⁶³¹.

⁶²⁴ E. TROELTSCH, *Systematische christliche Religion*, Teubner, Berlin y Leipzig 1909.

⁶²⁵ A. R. VINET, *Études sur Blaise Pascal*, Fischbacher, París 1904.

⁶²⁶ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 45.

⁶²⁷ *Idem*, 46.

⁶²⁸ A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Fischbacher, París 1897. en STV Orringer ha anotado numerosísimas referencias a esta obra de Sabatier.

⁶²⁹ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 48.

⁶³⁰ De este autor encontramos las obras completas en la biblioteca personal de Unamuno: W. E. CHANNING, *The Complete Works of W. E. Channing, Including The Perfect Life, Christian Life*, Londres 1884.

Pero el que más le influye es sin duda Frederick W. Robertson (1816-1873) quien afirma que es la fe la que nos da la confianza necesaria para creer que Dios existe⁶³².

1.3.- La inmortalidad del alma

Unamuno deduce del afán de perdurar la necesidad de la inmortalidad del alma. Lo primero, que el hombre se afane por perpetuar su ser, es un hecho; lo segundo, que el alma sea inmortal o el hombre deba resucitar, un postulado. También Sabatier da como un hecho que todo ser se esfuerza por perseverar en el ser; y de este instinto irreprimible nace la religión⁶³³. Quien no desea la inmortalidad sería una especie de eunuco espiritual⁶³⁴. Y este deseo, estas ganas de ser inmortal es lo que lleva al hombre a descubrir y conocerse inmortal, según el adagio invertido por Unamuno que reza «*Nihil cognitum quin praevolitum*».⁶³⁵

Unamuno lee en Harnack las distintas posiciones que en los padres de la Iglesia existía respecto de la inmortalidad del alma⁶³⁶. Según unos, el hombre había sido creado a imagen y semejanza de Dios, y por tanto libre y capaz de conseguir la inmortalidad. Según otros el hombre había sido creado perecedero y la inmortalidad era un puro don gratuito de la condescendencia divina. Un tercer grupo atribuía la inmortalidad a la naturaleza humana misma, no como don, sino como posesión propia. Independientemente de las posturas, Unamuno sabía que la inmortalidad del alma era uno de los contenidos fundamentales de la creencia cristiana.

⁶³¹ PH. BROOKS, *The Mystery of Iniquity and Other Sermons*, Macmillan and Co., Limited, Londres 1900; y *Sermons Preached in English Churches*, Macmillan and Co., Limited, Londres 1900.

⁶³² F. W. ROBERTSON, *Sermons Preached at Trinity Chapel, Brighton*, Tauchnitz, Leipzig 1861.

⁶³³ Orringer cita a Sabatier, para quien la necesidad de la religión nace como una «*manifestation, dans l'ordre moral, de l'instinct qu'a tout être de vouloir persévérer dans l'être*». N. ORRINGER, *Op. cit.*, 59. La cita de Sabatier pertenece a A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Fischbacher, París 1897, 11.

⁶³⁴ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 75

⁶³⁵ *Idem.*, 74.

⁶³⁶ C. G. A. VON HARNACK, *Manuale di storia del dogma. Vol. III. Sviluppo del dogma della Chiesa*, Casa Editrice Cultura Moderna, Mendrisio (Svizzera) 1913, 307. Véase una descripción detallada de la relación de Unamuno con Harnack en J. A. FERNÁNDEZ, *Religión, cristianismo y mística en el pensamiento de Unamuno. Las influencias de Sabatier y Harnack en «Del sentimiento trágico de la vida»*, ponencia leída en el Seminario de filosofía española de la Universidad de Valencia (versión digital).

Pero he aquí que la labor de la razón teórica, según Unamuno, va zapando esta creencia en la inmortalidad. El más ilustre representante de la razón teórica, el protestante Kant, a quien no se entiende sin Lutero, según explica el mismo Unamuno⁶³⁷, afirma que el alma, como ser en sí, es incognoscible; y por tanto, la inmortalidad del alma con más razón aún será incognoscible para la razón teórica. Será la razón práctica, no la razón teórica, la que dé algún tipo de respuesta al afán de perdurar.

Unamuno lee en Wobbermin la crítica del racionalismo a la idea sustancialista del alma. Para Wobbermin el concepto de alma surgió «*de la experiencia del yo real y duradero*»; mientras que para Unamuno «*el concepto de sustancia nació... del concepto de la sustancialidad del alma, y se afirmó éste para apoyar la fe en su persistencia después de separada del cuerpo*»⁶³⁸. No basta que tengamos conciencia de continuidad a través del tiempo para poder afirmar que nuestra alma es una sustancia⁶³⁹. E incluso una idea demasiado sustancialista del alma, al estilo de Balmes, puede llevarnos a empañar la idea más propiamente cristiana de la resurrección, como le recuerda a Unamuno Robertson⁶⁴⁰. En efecto, si el alma es inmortal de suyo y no necesita del cuerpo para continuar perviviendo tras la muerte, entonces la idea de la resurrección resulta superflua.

A pesar de que la razón teórica no sea capaz de demostrar que el alma es una sustancia, no parece que esto tuviera que ser un argumento suficiente como para rechazar la inmortalidad del hombre. Unamuno no parece ser consciente de esto, pues según este, si el alma no es una sustancia entonces no puede ser inmortal; tal sería la idea que se desprende de la crítica unamuniana a la idea de alma. Sin embargo, Wobbermin, citando *Psicología desde un punto de vista empírico*, de

⁶³⁷ Así lo ven también los mismos autores protestantes que Unamuno leía. Por ejemplo, dice Kaftan que Kant ha dado «*un poderoso ímpetu hacia la realización de la Reforma en la teología protestante*». J. KAFTAN, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, Deltoff's, Basilea 1888, 211; citado por N. Orringer en STV, 468.

⁶³⁸ N. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales*, Gredos, Madrid 1985, 87.

⁶³⁹ *Idem.*, 88.

⁶⁴⁰ *Idem.*, 90.

Brentano, recuerda lo siguiente: «No es absolutamente exacto que la pregunta por la inmortalidad pierda todo su sentido por medio de la negación de un portador sustancial de los fenómenos psíquicos. Esto salta a la vista al observar que con o sin sustancia anímica no puede negarse en todo caso cierta subsistencia de nuestra vida psíquica en la tierra. Si uno rechaza la sustancia psíquica, sólo le queda la hipótesis de que no hace falta para tal subsistencia un portador sustancial. Y la pregunta de si tras la destrucción de nuestra apariencia corporal perdurará nuestra vida psíquica, seguirá teniendo sentido para el interrogador igual que para otros»⁶⁴¹.

El protestantismo liberal, al ver que la razón teórica pone en serios aprietos creencias como la inmortalidad del alma o la existencia de Dios, se preocupa de acotar y señalar los límites de esta razón teórica, y de quitarla del lugar preeminente que hasta entonces había tenido. Como muestran Vinet, Sabatier o Troeltsch, la razón teórica no resiste una autocrítica; es decir, la razón analizada con la razón misma no puede probar sus propios fundamentos y cae en el escepticismo⁶⁴².

Unamuno lee cómo Ritschl subordina el conocimiento teórico al práctico, invirtiendo una relación que había llegado a ser casi intocable⁶⁴³. Vinet por su parte, en sus estudios sobre Pascal, el hermano Pascal, como gustaba llamarle Unamuno, reclama los derechos del corazón frente a la razón⁶⁴⁴. También Unamuno, imitando a estos y a Sabatier, subordinará todo conocimiento a un interés práctico; en último término, a la inmortalización⁶⁴⁵.

Todo esto conduce en Unamuno a la convicción de que la razón teórica no funciona en el vacío, sino que ha de apoyarse sobre algo que no es la razón misma⁶⁴⁶. Esto, aplicado a la fe y a la teología, quiere decir, como afirma Wobbermin, que toda teología implica una metafísica cuyos

⁶⁴¹ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 85.

⁶⁴² *Idem.*, 92.

⁶⁴³ *Idem.*, 73.

⁶⁴⁴ *Idem.*, 74.

⁶⁴⁵ *Ibidem.*

⁶⁴⁶ *Idem.*, 95.

principios están más allá de toda experiencia inmediata⁶⁴⁷. Unamuno trazará en efecto una nueva metafísica u ontología basada sobre la vida⁶⁴⁸, puesto que es la vida aquello sobre lo que se apoya la razón. En este sentido ha de leerse la inversión de la famosa frase de Hegel: que todo lo vital es irracional o antirracional, y que todo lo racional es antivital; esto es, que la vida se construye sobre irracionalidades, que la vida es inaprehensible por la razón⁶⁴⁹.

Como resumen, podemos citar a Sabatier, que alcanza a ver toda la trágica lucha entre la razón teórica y el afán de pervivir. Exactamente como Unamuno. Al final parece que hay que renunciar a pensar para poder vivir (olvidar que vamos a morir) o bien hay que resignarse a perecer para tener derecho de pensar⁶⁵⁰. Unamuno concuerda con los protestantes liberales que el hombre se afana por perdurar pero que la razón le niega tal privilegio.

1.4.- La existencia de Dios

Unamuno se preocupó profundamente por comprobar las pruebas que sostenían racionalmente la creencia en Dios. En el libro *El ateísmo*, del francés Le Dantec, Unamuno anotó en los márgenes: «*Si hay ateos, esto sólo prueba que las pruebas de la existencia de Dios no valen*»⁶⁵¹. Por tanto, aunque el rector de Salamanca crea que el valor de tales pruebas es nulo, no por ello tiene el creyente que dejar de confiar en Dios.

⁶⁴⁷ *Idem.*, 96.

⁶⁴⁸ F. MEYER, *La Ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962.

⁶⁴⁹ «*Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida*». STV, 139.

⁶⁵⁰ «*Faut-il donc renoncer à penser pour garder le courage de vivre, ou se résigner à la mort pour avoir le droit de penser?*» A. SABATIER, *Op. cit.*, 19, citado en N. ORRINGER, *Op. cit.*, 99.

⁶⁵¹ F. LE DANTEC, *L'Athéisme*, Flammarion, París 1906, 24; citado en N. ORRINGER, *Op. cit.*, 125. Sin embargo, la cita de Orringer no es correcta. La cita es de Le Dantec, no de Unamuno. Unamuno no escribe nada en los márgenes de la página 24 del libro, pero sí lo hace en otras páginas. Por ejemplo, en la página 29 del libro encontramos escrito a lápiz en el margen esta reveladora expresión de Unamuno: «*Todo esto es de una endeblez enorme*». LE DANTEC, *Op. cit.*, 29. La lectura de este libro, pues, le produce a Unamuno la impresión contraria de lo que Orringer pretende dar a entender con su anotación: más que reafirmarle en un ateísmo teórico, se percata de lo endeblez que son las críticas a las pruebas de la existencia de Dios.

Unamuno lee en Ritschl que los conocimientos escolásticos sobre Dios no son claros, son muy fragmentarios y en último término perjudican a la fe. Por ello el maestro protestante critica las definiciones tradicionales de Dios y las pruebas escolásticas de su existencia⁶⁵². Sin embargo, un discípulo de Ritschl, Wobbermin, sí que prestará atención a tales pruebas⁶⁵³ por la atención que presta a la metafísica en su conjunto, como ya se ha dicho. Harnack pone de manifiesto cómo desde los primeros siglos la demostrabilidad de la existencia de Dios había sido uno de los temas tratados por los Padres⁶⁵⁴.

Ritschl se detiene con especial interés en los argumentos cosmológico, teleológico y ontológico, argumentos que intentan probar la existencia objetiva de Dios. Para Ritschl el argumento cosmológico dice que dada una serie de causas y efectos ordenados, la primera causa ha de ser *causa sui*, es decir, Dios. El argumento teleológico dice que dada una serie de fines y medios ordenados, el fin último que no puede ser medio ha de ser Dios. El argumento cosmológico, según la lectura de Ritschl, dice que es imposible pensar un ser perfecto, que supere a los demás en perfección, y que a la vez no exista; por tanto el ser perfectísimo (Dios) debe existir⁶⁵⁵.

El mismo Orringer reconoce que Unamuno depende demasiado de la visión de Ritschl sobre estas pruebas; y que tal dependencia le lleva a una ceguera para sopesarlas en su justo valor⁶⁵⁶.

⁶⁵² N. ORRINGER, *Op. cit.*, 122. La crítica de Unamuno a la escolástica en general depende en gran medida de Harnack. Especialmente su concepción de la escolástica como la conjunción de la teología y la abogacía, tema este que parece obviar el profesor Orringer en su estudio, a pesar de la importancia. Véase para ello las páginas 24-60 de C. G. A. VON HARNACK, *Manuale di storia del dogma, Vol. VI. Dagli ordini mendicanti al secolo XVI*, Casa editrice Cultura Moderna, Mendisio (Svizzera) 1914. Allí dice Harnack, hablando del medioevo y del resurgir del Derecho canónico, que «*así fue impuesto a toda la Iglesia, incluida su fe, el espíritu de la jurisprudencia. (...) Ello representa una fuerza extraordinaria en aquello que se suele denominar con el nombre de Escolástica*» (p.31). Sin embargo, Harnack es más benévolo que Unamuno a la hora de juzgar a la escolástica, puesto que para el profesor alemán «*la escolástica no es otra cosa que pensamiento científico*» (p.33). La traducción es nuestra.

⁶⁵³ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 123.

⁶⁵⁴ C. G. A. VON HARNACK, *Manuale di storia del dogma. Vol. III. Sviluppo del dogma della Chiesa*, Casa Editrice Cultura Moderna, Mendrisio (Svizzera) 1913, 287-290.

⁶⁵⁵ A. RITSCHL, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation. The positive development of the doctrine*, Reference Book Publishers, New Jersey 1966, 212 y ss.

⁶⁵⁶ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 126. Orringer, en su excelente trabajo dice que «*una vez expuestos sus presupuestos teológicos, esperamos que otros hagan la crítica de los mismos con el rigor y la imparcialidad debidos*». Este trabajo aspira a cumplir el deseo expresado por el profesor americano hace tantos años.

Ritschl concluye que todas estas pruebas no demuestran la existencia objetiva de Dios, si por objetiva entendemos una existencia fuera del pensamiento. En último término, estas pruebas dependen de la creencia previa en Dios por parte de quienes las elaboran. Y Unamuno mismo reproduce este juicio al decir que «*las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueban nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios*»⁶⁵⁷.

Siguiendo a los protestantes, Unamuno sostiene que, aunque de Dios no sabemos nada por la razón, sin embargo se nos revela por la fe. Esta fe vive a veces sobre la duda, pero hay una gran diferencia entre la duda de quien no quiere creer y la duda de quien a pesar de las dificultades se esfuerza en creer, como el mismo Unamuno⁶⁵⁸.

La concepción de la fe tal como la entiende Unamuno debe mucho a los autores protestantes que lee⁶⁵⁹. De Hermann toma la idea expresada años antes en su ensayo *La fe* de que creer es tener fe en la fe misma, como se ha dicho más arriba. Pero no una fe que es mero asentimiento a proposiciones racionales, sino, como dice el predicador Robertson, fe que es confianza en una persona⁶⁶⁰. Con los simbolofideístas Ménégos y Sabatier, Unamuno distingue la fe de las meras creencias. De Sabatier en concreto toma pie para superar la posición de Herrmann, al descubrir que en la fe hay dos elementos: el racional y el vital⁶⁶¹.

⁶⁵⁷ STV, 310.

⁶⁵⁸ Esta idea está en Ménégos, como dice N. ORRINGER, *Op. cit.*, 141.

⁶⁵⁹ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 142-144.

⁶⁶⁰ «*Trust in a Person*». Citado en N. ORRINGER, *Op. cit.*, 140.

⁶⁶¹ Dice Sabatier «*sans doute, la foi religieuse est toujours accompagnée d'une part de connaissance, mais cet élément intellectuel, tout indispensable qu'il puisse être, en est si peu la substance et le fond*» en A. SABATIER, *Op. cit.*, 9. Unamuno por su lado copia esta idea y reconoce su progreso respecto de las ideas de Herrmann, cuando dice que «*la fe, que es al fin y al cabo algo compuesto en que entra un elemento conocido, lógico o racional juntamente con uno afectivo, biótico o sentimental, y en rigor irracional, se nos presenta en forma de conocimiento. Y de aquí la insuperable dificultad de separarla de un dogma cualquiera. La fe pura, libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma. Ni con inventar aquello de la fe en la fe misma se salía del paso. La fe necesita una materia en que ejercerse*». STV, 342.

Además de las ideas relativas a la existencia de Dios y a la fe, Unamuno también aprende de los protestantes liberales algunas ideas acerca de la esencia de Dios. Para Ritschl, la escolástica niega a Dios sus atributos personales, por ello Unamuno procura encontrar en Dios atributos propios de la persona, como el Amor, la Voluntad o la Personalidad, porque a las consideraciones clásicas sobre Dios les falta sentimiento⁶⁶².

El profesor Orringer hace de nuevo un riguroso recuento de las doctrinas de los protestantes y lo que Unamuno debe a ellas. De Ritschl, como se ha dicho, aprende Unamuno que el Dios aristotélico es deficiente, puesto que en él no cabe el sentimiento ni el Amor. De Wobbermin aprende que definir a Dios como *simplicissima essentia spiritualis infinita* es también deficiente. En un libro de Ludwig Stein⁶⁶³ acota Unamuno que cuanto más general y abstracto es un concepto de Dios o la humanidad, menos vital resulta. De Sabatier aprende la cautela de tratar con el pensamiento a Dios, puesto que el pensamiento puro tiende a matar los objetos de que se ocupa, por ello el *ens summum* no es el Dios vivo. Como Vinet, Unamuno pone la voluntad en el ápice de la teodicea, y será la voluntad uno de los atributos más importantes de Dios⁶⁶⁴. En Stein y en Sabatier está la idea de Dios como personalización del universo⁶⁶⁵.

⁶⁶² N. ORRINGER, *Op. cit.*, 128-129.

⁶⁶³ L. STEIN, *Die soziale Frage im Licht der Philosophie*, Enke, Stuttgart 1897, 682.

⁶⁶⁴ Todas estas ideas pueden consultarse en N. ORRINGER, *Op. cit.*, 128-131.

⁶⁶⁵ N. ORRINGER, *Op. cit.*, 161.

2.- KIERKEGAARD Y UNAMUNO: ANGUSTIA Y CONGOJA

2.1.- Kierkegaard y Unamuno.

Uno de los autores sobre los que más se ha escrito por su relación con Unamuno es sin duda S. Kierkegaard. Además de varios libros⁶⁶⁶, se han consagrado al tema diversos artículos, que abarcan desde lo filosófico hasta lo literario⁶⁶⁷. Las relaciones entre ambos autores por ejemplo, cuándo comenzó Unamuno a leer a Kierkegaard, está trazada con precisión en el artículo de Bornstein⁶⁶⁸, donde además se preocupa de comparar las concepciones que ambos autores tienen de la existencia, Dios, la angustia, el pecado, la inmortalidad o la fe.

Es bien conocido que el interés unamuniano por Kierkegaard arranca de su interés previo por el *Brand* de Ibsen. Al enterarse el rector de Salamanca que la fuente de inspiración del dramaturgo noruego era un desconocido filósofo danés, se procuró sus obras y comenzó a estudiar danés para poderlo leer en su lengua original: «*Fue el crítico de Ibsen, Brandès, quien me llevó a conocer a Kierkegaard, y si empecé a aprender el danés traduciendo antes que otra cosa el Brand ibseniano, han sido las obras de Kierkegaard, su padre espiritual, las que sobre todo me han hecho*

⁶⁶⁶ El más clásico de todos ellos, y al que nos vamos a referir más adelante es sin duda el de J. A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa*, Gredos, Madrid 1962. Otros más recientes son los de A. GARCÍA, *La autenticidad como sustancia de la verdad: influencia de Kierkegaard en Unamuno*, Málaga 1987 y el de S. SERRANO, *The will as protagonist: the role of the will in the existentialist writings of Miguel de Unamuno*, Padilla Libros, Sevilla 1996. El interés ha traspasado las fronteras llamando la atención entre ingleses, franceses e italianos: J. E. EVANS, *Unamuno and Kierkegaard: paths to selfhood in fiction*, Lexington Books, Lanham 2005; F. MEYER, *Kierkegaard et Unamuno*, Librairie Marcel Didier, Paris, 1955; F. DELIZZOS, *Miguel de Unamuno: un confronto tra le dialettiche del "Sentimiento trágico" di Unamuno e della "Malattia mortale" di Soren Kierkegaard*, Università degli Studi di Cagliari, Cagliari 1996, o C. L. FERRARO, *La moral de la elección Kierkegaardiana en Niebla de Miguel de Unamuno*, en A. CHAGUACEDA (Ed.), *Miguel de Unamuno, Estudio sobre su obra*, Op. cit., 125-132; este último es una interesante actualización de los estadios kierkegaardianos de la vida a partir de Niebla.

⁶⁶⁷ Por ejemplo, J. A. G. ARDILA, *Nueva lectura de Niebla: Kierkegaard y el amor*, en *Revista de Literatura*, enero-junio, Vol. LXX, nº 139 (2008) 85-118.

⁶⁶⁸ J. C. BORNSTEIN, *Unamuno y Kierkegaard, dos espíritus hermanos*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, XXI (1986) 59-71.

*felicitarne de haberlo aprendido»*⁶⁶⁹. A partir de entonces Unamuno compraría diversos volúmenes dedicados a Kierkegaard⁶⁷⁰, autor, recordemos, aún desconocido en España, y los catorce volúmenes de sus *Obras completas* según fueron apareciendo⁶⁷¹.

Dicho lo cual, hay que matizar, casi inmediatamente, que todos los autores concuerdan en señalar profundas diferencias entre ambos autores, amén de rechazar la tesis de una influencia directa del pensador danés sobre el pensador vasco. Más que las ideas de Kierkegaard fueran fuente de inspiración, la crítica, casi unánimemente, se ha inclinado por la tesis de que la obra de Kierkegaard confirmó y reafirmó a Unamuno en sus propias ideas. A la edad en que Unamuno conoció la obra de Kierkegaard (en torno a 1900), ya tenía lo fundamental de su pensamiento acabado. Por otro lado, no pocos críticos se han entretenido en señalar los usos interesados que Unamuno hace del pensador danés⁶⁷².

El rector de Salamanca cita hasta doce veces a Kierkegaard en *Del sentimiento trágico de la vida*. Los textos que cita literalmente están sacados del *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (*Apostilla no científica a las Migajas filosóficas*). Para Unamuno la filosofía de Kierkegaard es una filosofía del “salto”. Y tal salto, siguiendo la típica hermenéutica unamuniana, no sólo se da en autores existencialistas como Kierkegaard o Pascal, sino también en preclaros representantes del racionalismo, como Kant⁶⁷³.

⁶⁶⁹ Ibsen y Kierkegaard, en *OC-Afrodísio Aguado*, Vol. IV, 426. El libro de Brandés es sin duda G. BRANDES, *Henrik Ibsen*, Gyldendalske Boghandels, Kjobenhavn 1898, que aún se conserva en al Casa-museo de Unamuno.

⁶⁷⁰ CH. SCHREMPF Y H. HÖFFDING, *Sören Kierkegaard: als philosoph*, Fr. Frommanns, Stuttgart 1896; S. KIERKEGAARD, *La répétition : essai d'expérience psychologique*, Librairie Félix Alcan, Paris 1933; S. KIERKEGAARD, *Il diario del seduttore*, Fratelli Bocca, Torino 1910.

⁶⁷¹ S. KIERKEGAARD, *Samlede Vaerker (Tomos I-XIV)*, Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel & søn), Kjobenhavn 1901-06.

⁶⁷² Véase J. C. BORNSTEIN, *Op. cit.*, 68 y ss.

⁶⁷³ «Hay en la filosofía de este hombre Kant, hombre de corazón y de cabeza, es decir, hombre, un significativo salto, como habría dicho Kierkegaard, otro hombre -¡y tan hombre!-, el salto de la Crítica de la razón pura a la Crítica de la razón práctica». STV, 99.

Kierkegaard es el gran opositor del racionalismo hegeliano. Así como la razón aplicada a sí misma termina por autofagocitarse, como dice Unamuno, así la consecuencia existencial del pensamiento puro es el suicidio⁶⁷⁴. No es la inteligencia lo que nos define como seres humanos. Por ello Kierkegaard se opone a Hegel. Aunque ya hemos hablado de Hegel y la contraposición que de ambos autores hace Unamuno. En el fondo, tanto Hegel como Kierkegaard filosofan para existir: «*Y acaso Hegel se interesaba tan infinitamente como Kierkegaard en su propia, concreta y singular existencia, aunque para mantener el decoro profesional del filósofo del Estado lo ocultase*»⁶⁷⁵.

La fe, para Unamuno y Kierkegaard, es un conocimiento más veraz que cualquier otro tipo de conocimiento (sensorial o racional). Por ello, basta que se rece con sinceridad para adorar al Dios verdadero, y basta orar con insinceridad para orar a los ídolos⁶⁷⁶. La verdad de la religión, podría decirse, no depende tanto de la adecuación de la creencia a su objeto, cuando de la actitud del sujeto. Sin embargo, la fe es algo irracional, o al menos que no tiene que ver directamente con el conocimiento racional. Por ello, para Unamuno, la fe es no sólo irracional, sino hasta contrarracional, mientras que para Kierkegaard «*la poesía es la ilusión antes del conocimiento; la religiosidad, la ilusión después del conocimiento (...) Todo individuo que no vive o poética o religiosamente es tonto*»⁶⁷⁷. Por ello, para Kierkegaard, el cristianismo es una “salida desesperada” que sólo se alcanza mediante la crucifixión de la razón⁶⁷⁸.

Unamuno aprende de Kierkegaard a despreciar la vaga sombra de inmortalidad que propone el sistema de Hegel y que ya hemos visto. El problema es que el hombre no se contenta con que su pensamiento sea eterno, sino que él mismo, su existencia, quiere ser inmortal. «*La eternidad es el*

⁶⁷⁴ «*La consecuencia vital del racionalismo sería el suicidio. Lo dice muy bien Kierkegaard: “El suicidio es la consecuencia de la existencia el pensamiento puro...”*». STV, 252.

⁶⁷⁵ STV, 274.

⁶⁷⁶ «*Si de dos hombres -dice Kierkegaard- reza el uno al verdadero Dios con insinceridad personal, y el otro con la pasión toda de la infinitud reza a un ídolo, es el primero el que en realidad ora a un ídolo, mientras que el segundo ora en verdad a Dios*». STV, 331.

⁶⁷⁷ STV, 356.

⁶⁷⁸ STV, 426-427.

medio del pensamiento», puesto que todo lo ve *sub specie eternitatis*, pero esto no basta como consuelo para el existente que quiere ser inmortal él mismo. «*Al que existe le interesa infinitamente existir*», pero éste no es el interés de la razón, sino del existente. El pensamiento, a lo sumo, me hace inmortal matándome (abstrayendo de mí lo que tengo de existente concreto). En este sentido, recuerda donosamente Kierkegaard, el pensamiento se parece a «*aquel doctor de Holberg, que con su medicina quitaba la vida al paciente, pero le quitaba también la fiebre*». Unamuno copia un largo párrafo de Kierkegaard, pero necesario a fin de que se vea la profunda divergencia con Hegel, que el pensador vasco resume magistralmente: «*¡Qué intensa pasión, es decir, qué verdad encierra esta amarga invectiva contra Hegel, prototipo del racionalista, que nos quita la fiebre quitándonos la vida, y nos promete, en vez de una inmortalidad concreta, una inmortalidad abstracta, y no concreta, el hambre de ella que nos consume!*»⁶⁷⁹.

Por ello mismo, la concepción de Dios kierkegaardiana está alejada de los tópicos consabidos, y Unamuno se apresura a suscribirla: «*Dios no piensa, crea; no existe, es eterno*»⁶⁸⁰. Dios no piensa porque no es el pensamiento lo que lo define como ser supremo, sino su actividad creadora. Del mismo modo, no “existe” en el tiempo, puesto que no se mueve en la dialéctica agónica de finitud-infinitud en que vive sumido el individuo, sino que es eterno (Unamuno dirá con acertada expresión “sobre-existe”). Ambos autores, pues coinciden en negarle a Dios el pensamiento como algo definitorio (para Unamuno será la vida, para Kierkegaard la creación), y ambos le niegan la existencia (para Kierkegaard es eterno, para Unamuno sobre-existe).

Unamuno encuentra incluso materia de reflexión en el pensador danés respecto de su papel de Quijote. «*Los regenerados (Opvakte) desean que el mundo impío se burle de ellos para estar seguros de ser regenerados, puesto que son burlados, y gozar la ventaja de poder quejarse de la*

⁶⁷⁹ STV, 246.

⁶⁸⁰ STV, 300.

impiedad del mundo, dijo Kierkegaard»⁶⁸¹. La divina locura puede encontrar también su correlato humano entre los laicos que, no pudiendo creer en Dios, toman su misión en el mundo como una nueva cruzada⁶⁸².

2.2.- Kierkegaard, Dios y la inmortalidad del alma

Acabamos de ver cómo Unamuno se fija en aquel pasaje de Kierkegaard donde éste se detiene a reflexionar sobre la relación entre la eternidad del pensamiento y la inmortalidad del existente. Pero hay multitud de pasajes que Unamuno no cita expresamente y que le influyen directamente. La experta mano de J. A. Collado, en un denso y prolijo estudio sobre la relación entre ambos autores nos descubrirá más exactamente el pensamiento kierkegaardiano sobre Dios y la inmortalidad del alma, a cuya luz comprenderemos mejor la postura de Unamuno. J. A. Collado⁶⁸³ dedica en su estudio un capítulo a la meta de la existencia religiosa en Unamuno y en Kierkegaard. Ésta meta tiene una forma subjetiva, que es la inmortalidad personal, una forma objetiva, que es la realidad de Dios, y un medio de verificación, que es la escatología.

Respecto de la inmortalidad, hay que tener en cuenta que a Unamuno le preocupa tanto el problema cuanto a Kierkegaard le despreocupa⁶⁸⁴. Para el pensador danés el problema verdaderamente acuciante es la libertad y la síntesis entre finitud e infinito (angustia kierkegaardiana), no la amenaza de la nada (congoja unamuniana)⁶⁸⁵. Pero Kierkegaard también se interesa en alguna medida por la inmortalidad, y lo hace en términos similares a los vistos más

⁶⁸¹ STV, 511.

⁶⁸² Véase el interesante estudio, *Locura y gloria*, en H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, una estética teológica*, Vol. V, Encuentro, Madrid 1988, 135-194; donde por cierto, hablando de la ridiculez y la gracia en Cervantes (161 y ss.), se pueden rastrear influencias de la *Vida de don Quijote y Sancho*, de Unamuno, que aparece en la bibliografía usada por el teólogo para preparar el estudio.

⁶⁸³ J. A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa*, Gredos, Madrid 1962, 480 y ss.

⁶⁸⁴ *Idem*, 486.

⁶⁸⁵ «En Kierkegaard, la angustia es la expresión del vértigo espiritual ante la elección que habrá de decidir sobre la salvación y la felicidad eterna (...). Para Unamuno, la congoja nunca ha tenido este carácter de elección o de apuesta». F. MEYER, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, 30.

arriba: «*Todo pensamiento sistemático se desarrolla sub specie eterni, y en este sentido se contiene también en él la inmortalidad como eternidad; pero ésta no es la inmortalidad en cuestión, toda vez que lo que queremos investigar es la inmortalidad de lo mortal, la cual no se explica demostrando que lo eterno es inmortal. Lo eterno no es lo inmortal, y la inmortalidad de lo eterno es una tautología y un abuso de las palabras*»⁶⁸⁶.

Al ser la cuestión de la inmortalidad algo subjetivo, como la existencia misma⁶⁸⁷, la cuestión de las pruebas objetivas de la inmortalidad carecerá de interés. Como Unamuno, Kierkegaard hereda el agnosticismo kantiano para el que ni Dios ni el alma son demostrables⁶⁸⁸, y afirma que «*sistemáticamente, la inmortalidad es indemostrable*»⁶⁸⁹. El problema es que una vez resuelto “objetivamente” el problema de la inmortalidad, aún no estaría resuelto subjetivamente: «*El defecto está, no en las pruebas, sino en no entender que, sistemáticamente, toda la cuestión es un contrasentido; más bien que buscar ulteriores pruebas, debería uno hacerse un poco subjetivo. La inmortalidad es el más apasionado interés de la subjetividad, y en el interés está precisamente la prueba*»⁶⁹⁰. Nótese, sin embargo, que tras estas palabras se encuentra, si no una prueba, sí un indicio de la inmortalidad del hombre, puesto que el “apasionado interés” de la subjetividad es lo que puede dar sentido a una vida inmortal.

Respecto del tema de Dios, ambos autores difieren mucho en sus puntos de partida, aunque tengan algún acuerdo básico. Dejando de lado aspectos biográficos, quizá no menos importantes, como el de que la experiencia de Dios para Kierkegaard es paternal, mientras que la de Unamuno es maternal⁶⁹¹, Kierkegaard es subjetivo ante Dios, Unamuno es subjetivo, y para serlo crea a Dios⁶⁹².

⁶⁸⁶ Kierkegaard, citado en J. A. COLLADO, *Op. cit.*, 487.

⁶⁸⁷ *Idem*, 488.

⁶⁸⁸ *Idem*, 492.

⁶⁸⁹ Kierkegaard, citado en J. A. COLLADO, *Op. cit.*, 493.

⁶⁹⁰ Kierkegaard, citado en *ibidem*

⁶⁹¹ *Idem*, 501.

⁶⁹² *Idem*, 499.

O dicho más sintéticamente: en Kierkegaard el existente es posición de Dios, mientras que para Unamuno Dios es posición del existente⁶⁹³. Dios es subjetividad pura (Kierkegaard) o conciencia universal (Unamuno), pero en ningún caso mero objeto del pensamiento.

Esto llevará a ambos a rechazar las pruebas de la existencia de Dios⁶⁹⁴. Aunque nótese que mientras Kierkegaard nunca pone en duda la existencia de Dios (Dios es eterno), Unamuno hace de la existencia de Dios el problema fundamental (más que existir, “nos existe”). Para Kierkegaard, si Dios es lo desconocido, no se puede definir, porque al hacerlo dejaría de ser lo que esencialmente es⁶⁹⁵. Además, querer demostrar que Dios existe, tiene para el pensador danés algo de impiedad, puesto que parece que para ello se deba poner previamente en duda su existencia⁶⁹⁶. Por otro lado, sólo intenta demostrar que Dios existe quien ya cree de antemano que existe, partiendo así de la tesis (no sólo la hipótesis) que se quiere demostrar. Quien no crea que Dios existe no hará nada por demostrar que existe; de ahí la vaciedad del intento⁶⁹⁷.

Kierkegaard critica el argumento ontológico, diciendo que no tiene suficientemente en cuenta la distinción entre ser efectivo y ser ideal (crítica que se remite al monje Gaunilón y que recogió Kant). *«En relación al ser efectivo, hablar de más y menos ser es absurdo. Una mosca, si es, tiene tanto ser como Dios..., pues en cuanto al ser efectivo vale la dialéctica de Hamlet: ser o no ser. El ser efectivo es indiferente ante las diversas determinaciones de esencia, y todo cuanto existe tiene, sin mezquindad ni recelos, parte en el ser, y por cierto mucha parte en él. Idealmente la cosa es distinta, esto es claro. Sin embargo, tan pronto como idealmente hablo de ser, ya no*

⁶⁹³ *Idem*, 500.

⁶⁹⁴ *Idem*, 520.

⁶⁹⁵ *Ibidem*.

⁶⁹⁶ Véase la siguiente anécdota graciosa de Unamuno, que expresa exactamente el mismo pensamiento de Kierkegaard que acabamos de reproducir: *«Lo de aducir pruebas en favor de algo que el corazón demanda, puede provocar comentarios como aquel de cierto sujeto que, al oír a un predicador jesuita -orador abogadesco, por lo tanto- acumular tantas pruebas de la existencia de Dios, decía: -¡Hum! Pone demasiado empeño en probárnosla, como si no estuviera muy seguro de ella-»*. *Poesía y Oratoria*, en *OC-Castro*, Vol. VIII, 826.

⁶⁹⁷ *Idem*, 522.

*hablo de ser, sino de la esencia»*⁶⁹⁸. Sin embargo, el mismo Kierkegaard se da cuenta que con Dios (ser infinito), cualquier ejemplo (seres finitos) estará mal traído.

Kierkegaard también tiene una crítica a la demostración de la existencia de Dios por la vía de la causalidad. Dejemos que sea el mismo J. A. Collado quien nos resuma la objeción kierkegaardiana: *«Sería curioso querer probar la existencia de Napoleón por las gestas de Napoleón. No son las gestas de Napoleón las que demuestran su existencia, sino al revés: la existencia de Napoleón es la explicación suficiente de sus gestas; a no ser que yo, de antemano, hubiese entendido este posesivo en el sentido de suposición de su existencia. Si llamo a las gestas, gestas de Napoleón, entonces la prueba es superflua, pues supongo que existe el Napoleón de las gestas por las que quiero demostrar la existencia de Napoleón; si ignoro que las gestas son de Napoleón, entonces jamás puedo mediante ellas demostrar que son de Napoleón, sino, a lo sumo, de un gran general. Ahora bien: y las gestas de Dios, ¿es que no guardan absoluta relación con él, de forma que podamos decir que llevan su sello? Pues las obras de Napoleón puede llevarlas a cabo, más o menos, cualquier otro general; pero las obras de Dios, sólo Dios puede realizarlas»*⁶⁹⁹. En definitiva, las obras de Dios no existen sino para la fe, y sólo dentro del conocimiento de fe son las obras de Dios cognoscibles.

Recordemos que para Kierkegaard Dios existe (o es eterno), sin duda alguna. Cuanto más nos aferramos a las pruebas que intentan demostrar la objetividad de Dios, más se nos escurre su subjetividad (que es lo que a Kierkegaard verdaderamente interesa de Dios), mientras que cuando soltamos el interés por tales pruebas (salto), entonces la existencia de Dios se hace patente⁷⁰⁰. Sin

⁶⁹⁸ Kierkegaard, citado en J. A. COLLADO, *Op. cit.*, 523-524.

⁶⁹⁹ *Idem*, 524-525.

⁷⁰⁰ *Ibidem*.

embargo, la solución de Kierkegaard no es atea, porque la razón no niega a Dios sino que, a lo sumo, no lo alcanza⁷⁰¹.

Después de todo, como con el alma, Kierkegaard parece esbozar un indicio de Dios en el hombre, una vía de acceso (por no llamarla prueba), que deja sin desarrollar. Podría llamarse, según J. A. Collado, la demostración existencial: *«Si pienso la existencia real de Dios, o si pienso su real no-existencia, me relaciono con su existencia. Ahora bien, esta relación es esencialmente existencial, real, porque yo soy existente y porque la existencia es el ontológico prius. Luego Dios existe realmente»*⁷⁰².

⁷⁰¹ *Idem*, 526.

⁷⁰² *Idem*, 526.

3.- A. SCHOPENHAUER Y M. DE UNAMUNO:

LA VOLUNTAD CONTRA LOS INDIVIDUOS

3.1.- Schopenhauer y Unamuno

Unamuno se interesa prontamente por el pensamiento de Schopenhauer. Encontramos citas del pensador alemán desde los escritos más tempranos de Unamuno; y en *Del sentimiento trágico de la vida* lo cita hasta seis veces. Recordemos que la influencia de Schopenhauer sobre la entera generación del '98 (sobre todo, en Pío Baroja⁷⁰³) ha sido notada y estudiada a fondo en diversas ocasiones. El rector de Salamanca no sólo lo leyó en alemán y poseía sus obras completas⁷⁰⁴ (cosa que, como hemos visto, no sucedía con Hegel), sino que además tradujo una de sus obras más representativas: *Sobre la voluntad en la naturaleza*⁷⁰⁵.

De ambos autores destacan la diferencia de sus trayectorias vitales⁷⁰⁶: Mientras Unamuno fue un padre de familia numerosa, inmerso en la vida política de su tiempo y catedrático de renombre, Schopenhauer no tuvo éxito ni con las mujeres ni con el mundo académico (quizá de ahí su profunda aversión hacia los filósofos de oficio); y por la marcha política de los acontecimientos de su país más bien pareció desentenderse.

⁷⁰³ Véase, por ejemplo, la influencia en Pío BAROJA, *El árbol de la ciencia*, Castilla, Madrid 1979.

⁷⁰⁴ Hasta seis tomos de A. SCHOPENHAUER, *Sämmtliche Werke*, Philipp Reclam, Leipzig 1916, además de otras obras, de la misma editorial: *Schopenhauer's Briefe; Anmerkungen zu Platon, Locke, Kant und nachkantischen Philosophen; Einleitung zur Philosophie nebst abhandlungen zur Dialektik – Aesthetik und über die deutsche Sprachverhunzung; Neue Paralipomena*.

⁷⁰⁵ Tradujo la obra para la editorial La España Moderna, y puede leerse hoy en A. SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza* (traducción de Miguel de Unamuno), Alianza, Madrid 1982. Más adelante veremos cómo le pudo influir alguno de los pasajes concretos de este libro que, por lo demás, trata de demostrar la convergencias de los resultados de la ciencia experimental con la filosofía del mismo Schopenhauer. Haciendo un repaso a los últimos descubrimientos de la ciencia, Schopenhauer demuestra que el fondo de toda la realidad manifiesta una única voluntad ciega. Encuentra confirmaciones de su doctrina incluso en expresiones aparentemente inocentes como cuando se dice: “*Quiere llover*”, expresión que manifestaría la existencia de una voluntad impersonal que lo rige todo. *Op. cit.*, 150.

⁷⁰⁶ Por lo que toca a Schopenhauer puede verse R. SAFRANSKI, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid 1991.

En el plano teórico se han dedicado varios estudios a la comparación de ambos autores. Destacan los de J. Verdú⁷⁰⁷, P. Ribas⁷⁰⁸ y A. I. Rábade, siendo el trabajo de ésta última autora la que manifiesta un mayor conocimiento, no sólo de la obra unamuniana, sino también del pensamiento de Schopenhauer. J. Verdú encuentra huellas de Schopenhauer en la novela unamuniana de *San Manuel Bueno, Mártir*, pues en ella el mundo aparece como representación, y el trasfondo de todo parece ser la nada⁷⁰⁹. P. Ribas, además de trazar con precisión el temprano conocimiento y admiración que Unamuno tuvo de Schopenhauer, destaca la divergencia con la que ambos autores afrontan la muerte: mientras para Schopenhauer con la muerte la especie no pierde nada (y el individuo es más bien un error de la Voluntad, como veremos más abajo), para Unamuno con la muerte el individuo lo pierde todo.

Sin embargo, el artículo más profundo y preciso es el de A. I. Rábade⁷¹⁰, que gira en torno al concepto de “irracionalismo” con que se suele calificar a ambos autores, y precisa en ambos en significado y alcance de tal término. A nuestro entender, este artículo da en el clavo al poner como diferencia fundamental entre ambos autores el valor de la voluntad y del individuo: mientras que para Schopenhauer el individuo es secundario respecto de la Voluntad única, para Unamuno el individuo es lo más primario y concreto que podemos encontrar: lo más real. De ahí creemos, también, que nace esa contradicción unamuniana al caracterizar las relaciones entre la razón y la voluntad, que ya expusimos en el capítulo II: la ambivalencia entre una razón sujeta a la voluntad (postura de Schopenhauer) y una razón al par que la voluntad y en liza con ella (posición más

⁷⁰⁷ J. VERDÚ, *Huellas de Schopenhauer en la novela de Unamuno (San Manuel Bueno, Mártir)*, en *Anales de literatura española*, 12 (1996) 115-128.

⁷⁰⁸ P. RIVAS, *Unamuno y Schopenhauer: El mundo onírico*, *Anales de Literatura Española*, Universidad de Alicante, 12 (1996) 101-113.

⁷⁰⁹ Sobre el trasfondo nihilista del pensamiento de Schopenhauer véase H. KÜNG, *¿Existe Dios?* Op. cit., 495.

⁷¹⁰ A. I. RÁBADE, *Sobre el irracionalismo. Schopenhauer y Unamuno*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense, 21 (1986) 41-57.

propiamente de Unamuno). Sin embargo, encontramos textos que reflejan ambas posturas en *Del sentimiento trágico de la vida* como ya mostramos en su momento.

Sin embargo, creemos que todos estos autores olvidan algunas influencias muy directas de Schopenhauer sobre Unamuno y que sólo pueden ser pasadas por alto si no se han leído atentamente las obras de Unamuno y Schopenhauer. Dos ideas del pensador de Danzig que encuentran exacta formulación en Unamuno, y que sin duda éste leyó en *El mundo como voluntad y representación*, son, por un lado la reflexión en torno al tema de la vida como un sueño⁷¹¹, y por otro lado la certeza de que existir es obrar⁷¹². Basta cotejar los textos de ambos autores para percatarse de la fuente de Unamuno en estos dos pensamientos fundamentales en su obra.

Pero hay otras dos ideas de indudable filiación schopenhaueriana, y eternamente presentes en el pensamiento del rector de Salamanca. Por un lado, para Unamuno es una verdad indudable que no se cansa de repetir, como vimos en la parte dedicada a ello, que las teorías no son las más de las veces sino justificaciones *a posteriori* de los actos de quienes las sostienen. Ahora bien, este pensamiento sólo se entiende cabalmente si tenemos en cuenta la prioridad de la voluntad y su preeminencia respecto de la razón tal y como aparecen formuladas por Schopenhauer. Por otro lado,

⁷¹¹ Compárese este texto de Unamuno: «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” *σκιας ονρα* de Píndaro, hasta el “la vida es sueño”, de Calderón y el “estamos hechos de la madera de los sueños”, de Shakespeare, sentencia esta última aún más trágica que la del castellano, pues mientras en aquella sólo se declara sueño a nuestra vida, mas no a nosotros los soñadores de ella, el inglés nos hace también a nosotros sueño, sueño que sueña». STV, 145-146, con este otro de Schopenhauer: «Píndaro dice: “El hombre es el sueño de una sobra”, y Sófocles: “Pues veo que cuantos vivimos no somos más que fantasmas o sombra vana”. Shakespeare merece ser citado a continuación: “Somos de la misma tela de que se componen nuestros ensueños y nuestra breve vida está rodada de un sueño”. Por último, Calderón estaba tan profundamente penetrado del mismo sentimiento que quiso exponerlo en un drama filosófico, por decirlo así, titulado *La vida es sueño*». A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, Mestas Ediciones, Madrid 2997, 27. Sobra decir dónde aprendió Unamuno estas palabras que cita en varios lugares de su obra. A la cuidada edición de Orringer se le escapa esta relación.

⁷¹² Compárese este texto de Unamuno «No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones, sino que existe cuanto obra, y existir es obrar». STV, 354, o este otro, a propósito de Schopenhauer: «Y así el viejo adagio de que operari sequitur esse, el obrar se sigue al ser, hay que modificarlo diciendo que ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra», STV, 292, con este otro texto del mismo Schopenhauer: «...He aquí toda la sustancia de la materia: su ser es obrar». A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, Op. cit., 19. De nuevo a Orringer se le escapa la fuente de este pensamiento unamuniano, que atribuye erróneamente a J. M. GUYAU en el *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Cfr. STV, 292.

tampoco nadie parece haberse dado cuenta de que para Unamuno el yo que de verdad soy (no el yo que ven los demás, ni el yo que se ve a sí mismo, ni siquiera el yo que ve Dios), es el yo que QUIERO ser⁷¹³; y esto, de nuevo, no se entiende cabalmente si no es con el trasfondo de la preeminencia ontológica que la voluntad tiene en el sistema de Schopenhauer.

Sin embargo, como con Hegel, hay que dudar de que Unamuno comprendiera a fondo el sistema metafísico de Schopenhauer, o al menos que lo malentendiera deliberadamente para usarlo, más bien, como confirmación de sus propias teorías, recortándolo a su medida. En efecto, al decir que Schopenhauer deriva la voluntad de la conciencia, y que incluso las plantas tienen personalidad (porque tienen como una voluntad que las rige⁷¹⁴) es no haber entendido el planteamiento de Schopenhauer, quien continuamente recuerda que su concepto de Voluntad en ningún momento puede asimilarse al de conciencia y mucho menos al de personalidad (que es precisamente conciencia e inteligencia). Si Schopenhauer hubiera dicho de la Voluntad que es algo así como una personalidad, entonces sería teísta, y no manifiestamente ateo, como no se cansaba de repetir.

Véanse textos como el siguiente: «...Schopenhauer, el de la doctrina voluntarista o de personalización de todo (...), su falta de sentido social e histórico, (...) le impidió individualizar y personificar la Voluntad total y colectiva»⁷¹⁵. Si Schopenhauer es el de la doctrina de “personalización de todo”, ¿cómo no va a personificar la Voluntad total y colectiva? O es falso que Schopenhauer hable de la “personalización de todo” o es falso que Schopenhauer no haya podido “personificar la Voluntad total”. La interpretación correcta es que es falsa la primera y verdadera la segunda.

⁷¹³ Prólogo a tres novelas ejemplares, en OC- Castro, Vol. II, 194.

⁷¹⁴ «Y por lo que a Schopenhauer hace no es menester esforzarse en mostrar cómo la voluntad que pone como esencia de las cosas, procede de la conciencia. Y basta leer su libro sobre la voluntad en la naturaleza, para ver cómo atribuía un cierto espíritu y hasta una cierta personalidad a las plantas mismas». STV, 292. Evidentemente, Unamuno se refiere al libro que tradujo de Schopenhauer: *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Op. cit.

⁷¹⁵ STV, 292.

Unamuno comenta también la aversión de Schopenhauer por Lamarck y Darwin, puesto que estos se fijaban sólo en el aspecto externo y empírico de la evolución, dejando de lado el verdadero motor de la misma: *«la voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos»*⁷¹⁶. Pero de nuevo vuelve a malinterpretar a Schopenhauer al decir que *«esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre»*⁷¹⁷. Y es que no se puede interpretar la Voluntad de Schopenhauer en términos de personalidad, como si fuera una especie de deidad. Schopenhauer no quiere sustituir a la existencia de Dios por la Voluntad; acaso lo que sustituye la Voluntad es la tendencia a la inmortalidad, pero de una forma no personal.

De nuevo cita Unamuno a Schopenhauer, contraponiendo su pesimismo al optimismo de Leibniz. Si para el optimismo de éste el mundo es el mejor de los mundos posibles porque conspira a perpetuar la conciencia (y la voluntad), para el pesimismo de aquel éste es el peor de los mundos posibles porque conspira a destruir la voluntad⁷¹⁸. Sin embargo, curiosamente, Unamuno presenta estos dos sistemas antitéticos como fundados sobre la misma raíz: *«Nuestro apetito es eternizarnos, persistir, y llamamos bueno a cuanto conspira a ese fin, y malo cuanto tiende a amenguarnos o destruirnos la conciencia»*⁷¹⁹. Parece que este fundamento casaría bien con el sistema de Leibniz, pero no con el de Schopenhauer para quien ni la conciencia es algo bueno, ni la maldad lo que tiende a menguar esa misma conciencia. Un nuevo ejemplo de cómo Unamuno no respeta el pensamiento original de los autores que va hilando en su texto.

⁷¹⁶ STV, 293.

⁷¹⁷ STV, 294.

⁷¹⁸ *«Todo optimismo metafísico, como el de Leibniz, o pesimismo de igual orden, como el de Schopenhauer, no tienen otro fundamento. Para Leibniz este mundo es el mejor, porque conspira a perpetuar la conciencia y con ella la voluntad, porque la inteligencia acrecienta la voluntad y la perfecciona, porque el fin del hombre es la contemplación de Dios, y para Schopenhauer es este mundo el peor de los posibles, porque conspira a destruir la voluntad, porque la inteligencia, la representación, anula a la voluntad, su madre».* STV, 415-416.

⁷¹⁹ STV, 415.

3.2.- Schopenhauer: la inmortalidad de la voluntad y la ilusión de Dios

En un sistema filosófico ateo no encontraremos pruebas sobre la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. Respecto de Dios, Unamuno encontraría a lo sumo una confirmación de su propia posición, a saber: que con la razón es imposible alcanzar a Dios, porque ésta más bien niega que existe. Posiblemente la ambigüedad respecto a la potencia de la razón (la razón ni prueba ni desaprueba; la razón niega, etc.) proviene de la diversidad de fuentes. Respecto del alma y su inmortalidad, a pesar de que Schopenhauer la niegue, sin embargo traslada el problema a la Voluntad, que será lo verdaderamente inmortal.

En la crítica a la idea de alma y su inmortalidad Schopenhauer sigue en lo esencial a Kant. De hecho podemos encontrar tal crítica siempre que expone críticamente la filosofía kantiana. Comienza afirmando que un movimiento sólo es perceptible si hay algo quieto (si todo se moviera a la vez, no sería perceptible el movimiento). Para percibir el tiempo, pues, pensamos que debe existir en el entendimiento algo fijo, quieto o estable, que sea lo que permita el contraste y la percepción del tiempo⁷²⁰. Y así nos formamos un concepto de sustancia espiritual análogamente al concepto de sustancia material que nos hemos formado.

El alma es inmortal, se suele decir, porque es simple, y como simple, incorruptible (porque la única forma de corromperse que conocemos es la divisibilidad de partes). Ahora bien, dice Schopenhauer, aquí estamos aplicando ilegítimamente nuestra experiencia del mundo material al mundo inmaterial que no conocemos: «*La anfibología consiste en que se habla de una sustancia inmaterial y se intercalan luego las leyes materiales para aplicárselas a aquella*»⁷²¹.

⁷²⁰ A. SCHOPENHAUER, *Parerga y Paralipómena; Escritos filosóficos menores, I*, Ágora, Málaga 1997, 201.

⁷²¹ *Idem*, 205.

De todos modos no parece ser la inmortalidad personal lo que más importe a Schopenhauer. Si el hombre fuera inmortal verdaderamente, «*la rigidez inmutable de su carácter y los estrechos límites de su inteligencia le parecerían a la larga tan monótonos y le inspirarían un disgusto tan grande, que para verse libre de ellos concluiría por preferir la nada*»⁷²². Más bien piensa que «*exigir la inmortalidad del individuo es querer perpetuar un error hasta el infinito*»⁷²³, porque los males surgen de la individuación de la Voluntad y por ello el individuo es un error de la naturaleza que no debiera haber existido. Ser inmortales significaría perpetuar este error por siempre; y la muerte en cambio pone las cosas en su sitio.

Sin embargo, como hemos dicho, Schopenhauer traslada el problema de la inmortalidad personal a la Voluntad y a la materia misma⁷²⁴. Quizá alguien piense que «*la materia nos asegura una indestructibilidad, en virtud de la cual quien fuere incapaz de concebir otra idea, podría consolarse con la de cierta inmortalidad*»⁷²⁵. Pero Schopenhauer afirma que «*si pudiese asegurarse de otro modo la vida eterna al hombre, al punto se enfriaría (en las religiones) el ardiente celo por sus dioses*»⁷²⁶. Y esto es lo que pasa en la filosofía que propone el filósofo pesimista: mostrando que al menos la Voluntad es inmortal, proporciona al ser humano un sustitutivo de la religión. No por otra cosa muchos han considerado la filosofía de Schopenhauer como una alternativa real a las religiones positivas.

Respecto de Dios Schopenhauer no es menos beligerante. En primer lugar, cabe afirmar que el ateísmo tiene el *ius primi occupantis* y por tanto el teísmo está obligado a justificar sus posturas, puesto que *afirmanti incumbit probatio*⁷²⁷. Además, un mundo cuyos seres se mantienen

⁷²² A. SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte*, Versión digital, 90.

⁷²³ *Ibidem*.

⁷²⁴ M. CABADA, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, Barcelona 1994, 50-52.

⁷²⁵ A. SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte*, Op. cit., 94.

⁷²⁶ *Idem*, 182.

⁷²⁷ A lo sumo, en un Universo como el nuestro, se puede afirmar lo que hay, si lo he encontrado, pero en ningún caso se puede afirmar lo que no hay, pretendiendo que es imposible que haya. Con un ejemplo burdo, puedo decir que en este

devorándose unos a otros no parece obra de un Dios bueno⁷²⁸. Y en cualquier caso, el teísmo hace de la moral algo hipócrita y doble, porque los hombres ya no hacen el bien por el bien, sino que lo hacen esperando algún premio o castigo⁷²⁹. Pero estas son objeciones de poco calado teórico.

Schopenhauer se enfrenta a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, de nuevo en el contexto de una exposición crítica de la filosofía kantiana. Según él hay dos pruebas esenciales: la cosmológica y la ontológica. La físico-teleológica vendría a apoyar a la demostración cosmológica. La prueba moral de Kant no es sino un consuelo para quien se resiste a dejar de creer, y por tanto debería dejar de ser considerada como tal. En este punto, Schopenhauer se separa radicalmente de su maestro Kant⁷³⁰.

La demostración cosmológica⁷³¹, según Schopenhauer, demuestra demasiado: puesto que es una necesidad del entendimiento pedir la causa de todo, éste no se satisface cuando se ha llegado a una supuesta primera causa, sino que pregunta también por la causa de eso que hemos llamado primera causa⁷³². Partiendo del presente nunca llegamos a una primera causa: por ello no existe tal primera causa. Esto es así porque para Schopenhauer el principio de causalidad sólo rige en los fenómenos y, siguiendo a Kant, es un principio impuesto por el entendimiento a la realidad, pero no algo que resida en la realidad misma.

La prueba físico-teleológica la meditaría muy a fondo Unamuno, puesto que tuvo que traducir la versión de la misma de Schopenhauer cuando tradujo *Sobre la Voluntad en la*

Universo existe al menos un burro porque lo he visto, pero no puedo afirmar que no exista un orco porque no haya visto ninguno. En este caso, puede ser cierto que “*afirmani incumbit probatio*”, pero en ningún caso será cierto que una afirmación no probada sea falsa, puesto que sería incurrir en una verdadera falacia.

⁷²⁸ A. SCHOPENHAUER, *Parerga y Paralipómena; Escritos filosóficos menores, I*, Op. cit., 229.

⁷²⁹ *Idem*, 230.

⁷³⁰ «Después que Kant dio el golpe mortal a la teología especulativa con su crítica de la misma, tuvo que atenuar el efecto de esto, es decir, aplicar un calmante tan vago como anodino». *Idem*, 216.

⁷³¹ *Idem*, 207 y ss.

⁷³² La prueba cosmológica «lleva en sí un infatigable y natural contradictor (...) la tienen en la ley misma de la causalidad, a que debe su existencia». Véase, A. SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza* (traducción de Miguel de Unamuno), Op. cit., 83.

*naturaleza*⁷³³. El problema consiste en considerar que la inteligencia es superior a la voluntad, cuando, en realidad, es la voluntad la que precede siempre a la inteligencia. La inteligencia sólo la vemos en una especie de animales muy limitados, mientras que la Voluntad existe en todas partes (hasta la fuerza de la gravedad sería, según Schopenhauer, manifestación de la fuerza de la Voluntad). No es la inteligencia lo que hace a las arañas construir su tela, sino el instinto, que es voluntad ciega. Esta crítica es comprensible sólo desde el marco del sistema metafísico schopenhaueriano, en el que la inteligencia nunca precede a la acción.

La demostración ontológica⁷³⁴, por su parte, no nos permite llegar a una necesidad real de la existencia de Dios, sino, a lo sumo, a una necesidad lógica. Siguiendo de nuevo a Kant, no se puede pasar necesariamente del concepto de un ser a su existencia. Sin embargo, desde la mera teoría de la argumentación, el argumento ontológico ya estaría cometiendo una falacia, según Schopenhauer, puesto que trata de demostrar algo que ha sido dado por supuesto en las premisas. El “truco semántico” consiste en hacer pasar como aceptado y dado por supuesto que la existencia es una perfección.

⁷³³ *Idem*, 82 y ss.

⁷³⁴ *Idem*, 214.

4.- EL QUIJOTE Y ZARATUSTRA. UNAMUNO Y NIETZSCHE

4.1.- Unamuno y Nietzsche

Uno de los autores con los que se ha comparado a menudo Unamuno es Nietzsche⁷³⁵. Sin embargo, estos dos autores tienen menos en común de lo que parece a primera vista. A primera vista, en efecto, ambos fueron catedráticos de griego, y ambos despreciaron igualmente la labor de los eruditos que se dedicaban a desenterrar códices y papiros. Ambos tuvieron una cierta vocación de “despertar conciencias”, a voces (Unamuno) o a martillazos (Nietzsche). Ambos rechazaron la filosofía académica oficial y optaron por un pensar más cercano a lo poetizante que al discurso racional lógico. Pero las similitudes no pueden ir mucho más allá⁷³⁶.

Ya desde temprano, la crítica puso los ojos en el filósofo del martillo, y trató de compararlo con Unamuno. Así, en el temprano 1899, Fray Candil dice que Unamuno es «una especie de Nietzsche Vascongado». El famoso crítico literario Clarín afirma que Unamuno “zaratustrea”, no por lo que dice (temas), sino por la manera de decir las cosas (estilo). Julián Sorel, por su parte, en *Los hombres del '98* (1917), tiene un capítulo dedicado a las relaciones entre Nietzsche y Unamuno, y dice que las ideas comunes a ambos serían las necesidad de la violencia, el egotismo, el ansia de inmortalidad, la consideración del hombre como un animal enfermo, la abominación del pesimismo a lo Schopenhauer y el recurso a la etimología. Julio Cejador los distingue bien ambos autores, porque Unamuno «no llega en la solidez de instrucción filológica y filosófica y por ende a la

⁷³⁵ P. RIBAS, *Unamuno y Nietzsche*, Universidad Autónoma de Madrid 1987; T. R. FRANZ, *Nietzsche and the theme of self-surpassing in “Abel Sánchez”*, Albatros Hispanófila, Valencia 1979, S. SERRANO, *The will as protagonist: the role of the will in the existentialist writings of Miguel de Unamuno*, Padilla Libros, Sevilla 1996.

⁷³⁶ El profundo artículo de E. GONZÁLEZ URBANO, *Unamuno y Nietzsche, visión trágica de la filosofía*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, XXI (1986) 13-39, no pasa de establecer un aire de familia entre ambos autores, pero no influencias directas. Existe también la curiosa hipótesis de que Unamuno fuera el primera traductor de *Así habló Zaratustra* al español, pero C. Sobejano la rechaza con razones fundadas. Cfr. C. SOBEJANO, *Nietzsche en España (1890-1870)*, Gredos, Madrid 1967, 68-72.

hondura de pensamientos ni en la brillantez de la forma al loco filósofo alemán, de quien es un pequeño traslado español de estos tiempos, menguados en todo para España». Nemesio González Caminero, por fin, afirma que el Quijote de Unamuno tiene mucho del Zaratustra nietzscheano⁷³⁷.

En la biblioteca de Unamuno tan sólo se conservan tres libros de Nietzsche, todos traducciones francesas, y, aunque están subrayados por Unamuno, ninguno de ellos es anterior a la fecha de redacción de *Del sentimiento trágico de la vida*⁷³⁸. Pero no debe esto sorprendernos, pues el mismo Unamuno confiesa de Nietzsche que «yo no he tenido gran interés en leerlo... Conocía sus doctrinas por múltiples referencias, por numerosas y largas citas de sus obras, por análisis de ellas, y por un cierto librito francés, de Lichtenberg, en que están expuestas»⁷³⁹. Lo que sí encontramos en la biblioteca de Unamuno es numerosa bibliografía secundaria sobre el pensador alemán⁷⁴⁰.

En *Del sentimiento trágico de la vida* aparece citado el pensador alemán hasta seis veces. Además Unamuno le dedicó al pensador alemán algún artículo ocasional. En primer lugar pone a Nietzsche junto a Tolstoi como las dos grandes víctimas del siglo crítico. Lo propio de este siglo ha sido el racionalismo a ultranza, que trata de racionalizar lo irracional, a la vez que irracionalizar lo racional: de ahí su desesperación⁷⁴¹. Recordemos que en los años en que esto escribe Unamuno, Nietzsche había muerto ya, habiendo sucumbido antes a una profunda locura.

⁷³⁷ C. SOBEJANO, *Op. cit.*, 276 y ss.

⁷³⁸ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Mercure de France, Paris 1921; F. NIETZSCHE, *Ecce homo: suivi des Poésies*, Mercure de France, Paris 1921; F. NIETZSCHE, *Epistolario inédito de Federico Nietzsche*, Biblioteca Nueva, Madrid 1917; F. NIETZSCHE, *Saint Javier suivi de quelques aphorismes*, Librairie Stock, Paris 1923.

⁷³⁹ OC-Afrodísio Aguado, VIII, 1100.

⁷⁴⁰ S. ZEWIG, *Frédéric Nietzsche*, Librairie Stock, Paris 1930; M. A. BARRENECHEA, *Ensayo sobre Federico Nietzsche*, Revista "Nosotros", Buenos Aires 1915; A. TORRES, *Federico Nietzsche*, Imprenta Castellana, Valladolid 1907; G. BRANDÈS, *Essais choisis : Renan, Taine, Nietzsche, Heine, Kielland, Ibsen*, Mercure de France, Paris 1914.

⁷⁴¹ Unamuno dice que la tríada del enciclopedismo son Feuerbach, Max Stirner y Nietzsche. Cfr. C. SOBEJANO, *Nietzsche en España (1890-1870)*, Gredos, Madrid 1967, 121. Y Unamuno, mismo: «y en este siglo crítico, Don Quijote, que se ha contaminado de criticismo también, tiene que arremeter contra sí mismo, víctima de intelectualismo y de sentimentalismo, y que cuando quiere ser más espontáneo, más afectado aparece. Y quiere el pobre racionalizar lo irracional e irracionalizar lo racional. Y cae en la desesperación íntima del siglo crítico de que fueron las dos más grandes víctimas Nietzsche y Tolstoi». STV, 513.

Pero lo que más llama la atención al pensador vasco de Nietzsche es sin duda su filosofema del eterno retorno, o como prefiere traducir la expresión, la “vuelta eterna”. Para Unamuno, siguiendo su peculiar hermenéutica de acercar a los autores a sus propias posiciones, lo que esta “eterna vuelta” manifiesta no es sino el afán de inmortalidad encarnada: una inmortalidad que no se contenta con ser siempre en un alma desvaída, sino que quiere inmortalidad en este mundo⁷⁴². Además, conoce perfectamente Unamuno que la hipótesis de Nietzsche se basa en un mundo finito pero eterno, pues sólo en un universo finito y eterno pueden repetirse infinitas veces las mismas combinaciones⁷⁴³.

En un párrafo extenso Unamuno se detiene a considerar a Nietzsche y la doctrina del eterno retorno⁷⁴⁴. Además de llamarle rebelde y fingido hipócrita, analiza el remedio “matemático” a la inmortalidad, según Nietzsche. Sin embargo, dice Unamuno, es tan inconcebible una eternidad de tiempo (como propone Nietzsche) como una eternidad de espacio (cosas ambas confirmadas por la actual cosmología). Por todo ello, declara a la teoría nietzscheana una “broma”, y dice que el león de Nietzsche, el que aparece en la primera parte de *Así habló Zaratustra*, se ríe «*de rabia, porque no acaba de consolarle eso de que ha sido ya el mismo león antes y que volverá a serlo*»⁷⁴⁵.

Sin embargo, a pesar de que el “remedio” a la mortalidad que propone Nietzsche no satisface, su propuesta misma es significativa. Y es significativa porque, dice Unamuno, al fin y al acabo, tampoco Nietzsche se resigna a morir del todo. El pensador alemán, como todos, tenía corazón, sentimientos y hambre loca de inmortalidad⁷⁴⁶. No era, contra lo que dejan traslucir muchos críticos,

⁷⁴² «¿Y qué otra cosa significa aquella cómica ocurrencia de la vuelta eterna que brotó de las trágicas entrañas del pobre Nietzsche, hambriento de inmortalidad correcta y temporal?». STV, 396.

⁷⁴³ «Mas en tal caso, el Universo sería infinito, y en realidad no cabe concebir un Universo eterno y limitado como el que sirvió de base a Nietzsche para lo de la vuelta eterna». STV, 405.

⁷⁴⁴ STV, 233-234.

⁷⁴⁵ STV, 234.

⁷⁴⁶ «Pero es que tanto Spinoza como Nietzsche eran, sí, racionalistas, cada uno de ellos a su modo; pero no eran eunucos espirituales; tenían corazón, sentimiento y, sobre todo, hambre, un hambre loca de eternidad, de inmortalidad. El eunuco corporal no siente la necesidad de reproducirse carnalmente, en cuerpo, y el eunuco espiritual tampoco siente el hambre de perpetuarse». STV, 234-235.

un hombre que se contentara con su finitud, que asumiera el volver a la nada alegremente, como un destino inexorable pero vivible serenamente⁷⁴⁷.

Según C. Sobejano, el máximo conocedor de la recepción de Nietzsche en España, y haciendo síntesis de un estudio más largo, Unamuno descubre, como hemos visto, en el tema del eterno retorno una variación del hambre de inmortalidad. Lo que Unamuno no perdona a Nietzsche son sus calumnias sobre Cristo y el cristianismo. Sin embargo, el pensador vasco toma la categoría de sobre-hombre y la aplica al mismo Cristo (además de hablar de un sobre-castellano, que sería la lengua común a todas las naciones de habla hispana). Otros puntos en común son el tema de la mentira vital, la locura quijotesca, la vida como un sueño, la inoportunidad-intempestividad de las verdades, dar a cada uno lo mío (en lugar de lo suyo), el sentimiento trágico de la vida como agonía entre lo vital y lo racional. Al marasmo de España (similar al nihilismo Europeo que deplora Nietzsche) Unamuno opone la energía orientada al futuro y el instinto de invasión⁷⁴⁸.

El conocimiento que tiene Unamuno de Nietzsche, al fin y al cabo, además de parcial, viene condicionado de una manera muy significativa por el modernismo literario (sobre todo en Cataluña), que fue el introductor del pensador alemán en España. Por ello Unamuno no puede dejar de ver a Nietzsche como una moda intelectual, o incluso literaria⁷⁴⁹. Por ello el pensador del eterno retorno merece, de parte del pensador del ansia de inmortalidad, la misma condena que pronuncia sobre el modernismo en general: la de pedantería: «*Nietzsche era un pedante y ha hecho toda una*

⁷⁴⁷ «Ahí tenéis a ese ladrón de energías, como él llamaba torpemente al Cristo, que quiso casar al nihilismo con la lucha por la existencia, y os habla de valor. Su corazón le pedía el todo eterno, mientras su cabeza le enseñaba la nada, y desesperado y loco para defenderse de sí mismo, maldijo de lo que más amaba. Al no poder ser Cristo, blasfemó del Cristo. Hinchido de sí mismo, se quiso inacabable y soñó con la vuelta eterna, mezquino remedio de la inmortalidad, y lleno de lástima hacia sí, abominó de toda lástima. ¡Y hay quien dice que es la suya filosofía de hombre fuerte! No; no lo es. Mi salud y mi fortaleza me empujan a perpetuarme. ¡Esa es doctrina de endebles que aspiran a ser fuertes; pero no de fuertes que lo son! Sólo los débiles se resignan a la muerte final, y sustituyen con otro el anhelo de inmortalidad personal. En los fuertes, el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte». STV, 160.

⁷⁴⁸ C. SOBEJANO, *Op. cit.*, 480-482

⁷⁴⁹ En general, toda la generación del '98 identifica a Nietzsche con el modernismo. C. SOBEJANO, 137. Y sobre las modas, dice Unamuno: «*Tengo por norma no leer a un autor hasta que no haya pasado de moda*». Citado en C. SOBEJANO, *Op. cit.*, 312.

legión de pedantes, pedantes de violencia, pedantes de amor desenfrenado a la vida, pedantes de anticristianismo»⁷⁵⁰.

El máximo distanciamiento de Unamuno respecto de Nietzsche se manifiesta en la condena del cristianismo. Nietzsche no pasa de ser un diletante que halaga las bajas pasiones de quienes lo leen. Y quienes lo leen, lo hacen admirados por los ataques que dirige a Cristo y al cristianismo, siendo, tanto Nietzsche como los que lo leen, unos ignorantes de lo que significa el cristianismo. No han leído ni el Evangelio ni las obras maestras del espíritu cristiano (recordemos la inmersión de Unamuno en la mística castellana). Para Unamuno, en definitiva, Nietzsche no pasa de ser un literato con pretensiones de filósofo, muy crítico con el cristianismo⁷⁵¹.

4.2.- Nietzsche, el eterno retorno y la muerte de Dios

Si Unamuno hubiera conocido más a fondo el pensamiento del filósofo alemán, sin duda habría matizado su juicio sobre él, aunque sin dejar por ello de condenarlo. Nietzsche se sitúa muy lejos de la teorización de Unamuno, pues no parece importarle la demostración de cosas tales como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma⁷⁵²; pero tampoco se preocupa de refutarlas. Su labor, más bien de fino psicólogo, se enfrenta con la cuestión de explicar la génesis de nuestros

⁷⁵⁰ Citado en C. SOBEJANO, *Op. cit.*, 133.

⁷⁵¹ «Y si pasamos a Nietzsche, este gran poeta, es indudable que lo más de su fama se la debe a la decadencia de los estudios filosóficos, a la extensión del diletantismo y a que, entre otras malas pasiones que halaga en sus admiradores y adeptos, se adapta a la ignorancia filosófica de la mayor parte de estos. Lo que más prestigio le ha dado entre nosotros a Nietzsche son sus ataques a Cristo y al cristianismo y se lo han dado a favor de la profunda ignorancia que respecto al cristianismo y a Cristo domina entre nosotros. Tal badulaque que en su vida ha leído el Evangelio por entero, y mucho menos lo ha meditado, y que tiene horror a estudiar las obras maestras del espíritu cristiano, se entusiasma ante aquello de llamar al Cristo ladrón de energías y decir de su religión que es una religión de esclavos. Y con esto cree el pobrecito que ya está des-esclavizado». M. DE UNAMUNO, *La feliz ignorancia*, citado en C. SOBEJANO, *Op. cit.*, 124.

⁷⁵² «Dios, inmortalidad del alma, redención, más allá, todos estos son conceptos a los que no he dedicado ninguna atención, tampoco ningún tiempo, ni siquiera cuando era niño -¿acaso no he sido nunca bastante pueril para hacerlo?-. El ateísmo yo no lo conozco en absoluto como un resultado, menos aún como un acontecimiento; en mí se da por supuesto, instintivamente». F. NIETZSCHE, Citado por E. FORMENT, *Dios y la metafísica*, *Op. cit.*, 308.

conceptos morales y religiosos. Su interés es más arqueológico (en el sentido de Foucault) que filosófico.

Nietzsche, por supuesto, no está interesado por las pruebas de la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. Pero tampoco está interesado por las pruebas que niegan la existencia de tales realidades. Según propia confesión, no le interesaron nunca problemas como Dios, la inmortalidad del alma o la redención. El ateísmo para Nietzsche no es el resultado de un proceso, no es la conclusión lógica a una argumentación racional, sino que se da por supuesto; es un instinto⁷⁵³. No encontraremos en su obra, pues, nada semejante a una crítica a las pruebas de la existencia de Dios.

El interés de Nietzsche se va a centrar más bien en la psicología de la creencia: ¿Por qué cree el hombre? ¿Qué motivos le hacen inventarse cosas tales como Dios o el alma? Esta línea de pensamiento, iniciada por Feuerbach, que descubre a Dios como proyección del hombre al infinito (y que Unamuno asume alguna vez en *Del sentimiento trágico de la vida*⁷⁵⁴) es continuada por los filósofos de la sospecha, como los llamó Ricoeur: Marx, Nietzsche y Freud.

En Nietzsche, la “genealogía” de Dios y la inmortalidad, se insertan en pasajes de crítica al cristianismo en general. O dicho de otro modo: la crítica al cristianismo como moral de esclavos lleva aparejada la crítica a los conceptos que hacen posible tal religión, como son Dios y el alma. Según esto, Pablo estableció la doctrina de la inmortalidad del alma y el juicio final como un

⁷⁵³ «No he reflexionado jamás sobre problemas que no lo sean; no me he malgastado. Por ejemplo, no conozco por experiencia propia dificultades genuinamente religiosas. (...) “Dios”, “inmortalidad del alma”, “redención”, “más allá”, todos estos son conceptos a los que no he dedicado ninguna atención, tampoco ningún tiempo, ni siquiera cuando era niño. ¿Acaso no he sido nunca bastante pueril para hacerlo? El ateísmo yo no lo conozco en absoluto como un resultado, aun menos como un acontecimiento: en mí se da por supuesto, instintivamente. Soy demasiado curioso, demasiado problemático, demasiado altanero para que me agrade una respuesta burda. Dios es una respuesta burda, una indelicadeza contra nosotros los pensadores; incluso en el fondo no es nada más que una burda prohibición que se nos hace: ¡no debéis pensar!». F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Alba, Madrid 2001, 55-56.

⁷⁵⁴ STV, 100.

instrumento de poder en manos del sacerdote⁷⁵⁵. El gran pecado del cristianismo para Nietzsche es, como Platón, haber invertido el mundo, y haber creado un mundo “ideal”, lejos de éste, que en realidad es nada (de ahí la acusación de nihilismo al cristianismo). Cosas tales como la inmortalidad, igualan a todo el mundo, y se va constituyendo así una moral de rebaño, lejos de la moral de señores⁷⁵⁶.

La concepción nietzscheana de Dios y el cristianismo vienen sin duda mediados por sus orígenes familiares. Su educación corrió a cargo de su abuela, su madre y su hermana, y por ello Nietzsche consideró siempre el cristianismo como algo propio de mujeres⁷⁵⁷. Dios es, como el alma, un concepto inventado para arruinar la salud de la humanidad; para mantenerla sometida por el temor, olvidándose de esta tierra⁷⁵⁸. Dios es, como el alma, un instrumento de poder en manos de los débiles en general (y los sacerdotes en particular), para mantener a los fuertes, a los señores, atados y controlados.

Por ello Nietzsche no niega la existencia de Dios, sino que anuncia la muerte de Dios. ¿Por qué muerte de Dios y no inexistencia de Dios? Porque el lenguaje de Nietzsche es más performativo

⁷⁵⁵ F. NIETZSCHE, *El anticristo*, Proyecto Espartaco, 2000-2001, 36.

⁷⁵⁶ «Si se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el más allá – en la nada –, se ha arrebatado el centro de gravedad a la vida en general. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza en el instinto; todo lo que en los instintos es benéfico, favorable a la vida; todo lo que garantiza el porvenir despierta desde entonces desconfianza. (...) No se puede mirar con bastante desprecio la doctrina según la cual cada uno de nosotros, en calidad de alma inmortal, tiene igual categoría que los demás: y en la colectividad de todas las criaturas la salvación de cada individuo puede pretender una importancia eterna, y todos los hipócritas y semilocos pueden imaginar que por su amor las leyes de la Naturaleza serán constantemente infringidas; no se puede mirar con bastante desprecio semejante elevación de toda clase de egoísmos que llega al infinito, a la impudicia...». *Idem*, 36- 37.

⁷⁵⁷ «Cuando busco la antítesis más profunda de mí mismo, la incalculable vulgaridad de los instintos, encuentro siempre a mi madre y a mi hermana. Creer que yo estoy emparentado con tal canaille sería una blasfemia contra mi divinidad». F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid 1985, 25.

⁷⁵⁸ «¿Qué sentido tienen todos aquellos conceptos-mentira, los conceptos auxiliares de la moral, “alma”. “espíritu”, “libre voluntad”. “Dios”, sino aquel de arruinar psicológicamente a la humanidad?» F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Alba, Madrid 2001, 128. Y más adelante: «El concepto de “Dios”, inventado como concepto –oposición a la vida, implicado en él, en una unidad horrorosa todo lo perjudicial, envenenador, difamador, la íntegra hostilidad mortal frente a la vida! El concepto de “más allá”, de “mundo verdadero”, inventado para desvalorizar el único mundo que existe, ¿para no dejar en nuestra realidad terrena ningún objetivo, ninguna razón, ninguna tarea restantes? ¡El concepto de “alma”, “espíritu”, por último, incluso, también el de “alma inmortal”, inventado para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermo –“santo”–, para, en contrapartida, conseguir una horrorosa despreocupación respecto a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, las cuestiones acerca de la alimentación, vivienda, dieta espiritual, cuidado de los enfermos, higiene, clima!». *Idem*, 180-181.

que descriptivo: pretende sacudir la conciencia, antes que ilustrar (el carácter preformativo del lenguaje sería algo compartido también por Unamuno). Si el problema ha sido la creencia en Dios, no basta afirmar que no existe: hay que afirmar que ha muerto para los que estaban sometidos a su temor se sientan liberados. Recordemos el famoso pasaje del loco que buscaba a Dios con un farol, y al constatar la pérdida de Dios se anuncia la pérdida absoluta de sentido de modo desgarrador⁷⁵⁹.

Sin embargo, parece que Nietzsche no se resigna a vivir sin religión, a pesar de sus invectivas. La crítica actual coincide en indicar que el eterno retorno propuesto por Nietzsche es algo así como un sustituto a la religión tradicional⁷⁶⁰. La doctrina del eterno retorno proporciona una explicación del mundo sin necesidad de Dios (aparentemente, puesto que la contingencia del ser continúa requiriendo un ser necesario que lo fundamente), y también un “consuelo” (aunque Nietzsche rechazaría esta palabra) ante la perspectiva de la muerte. «*Quien no cree en un proceso cíclico de carácter universal, tiene que creer en el Dios tiránico*»⁷⁶¹. La cita es suficientemente clara. El superhombre, los señores liberados de la moral de esclavos, están tan necesitados de una concepción del mundo que dé un sentido, de alguna manera, como los hombres débiles que viven resentidos en el seno del cristianismo. Pero aquí llega una objeción de Pannenberg: «*Si el único objetivo de la doctrina del eterno retorno es eliminar la alternativa constituida por el Dios creador del cristianismo, y este último ha muerto ya, ¿por qué vencer tantas resistencias internas para abrazar una doctrina a todas luces innecesaria?*»⁷⁶².

⁷⁵⁹ «¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche?» F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Alba, Madrid 2001, 130.

⁷⁶⁰ D. SÁNCHEZ MECA, *Nietzsche, La experiencia dionisiaca del mundo*, Capítulo 5, ap. 4: *El secreto del convalenciente*, Tecnos, Madrid 2005.

⁷⁶¹ Citado en W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Op. cit., 363.

⁷⁶² W. PANNENBERG, *Op. cit.*, 364.

5.- UNAMUNO Y EL POSITIVISMO

5.1.- El positivismo de H. Spencer

H. Spencer fue sin duda una de las lecturas apasionadas del joven Unamuno, cuando despertaba a la vida intelectual en el Madrid del último cuarto del Siglo XIX. Por propia confesión sabemos hasta qué punto fue admirador el pensador vasco del pensador liberal inglés. De hecho, más allá de sus opiniones sobre la ciencia o la sociología (que Unamuno acabará rechazando y calificándolas de enfermedad⁷⁶³), sospechamos que las opiniones políticas de Spencer fueron las que más raíz echaron en el ánimo del rector de Salamanca⁷⁶⁴. Sin embargo, nos interesa aquí examinar aquellas teorías de Spencer que más se refieren a la existencia de Dios.

Fiel a su línea de rechazar cualquier componenda entre la razón y la fe, Unamuno rechaza de plano el quinto capítulo de los *Primeros Principios* de Spencer, donde bajo el título de *Reconciliación*, el pensador inglés intenta reconciliar la razón y la fe, la religión y la ciencia. Pero para el pensador vasco no cabe conjugar tales realidades⁷⁶⁵. A Unamuno tal intento le parece en el fondo panteísmo, que no es sino ateísmo disfrazado, puesto que si todo es Dios, nada es Dios⁷⁶⁶.

⁷⁶³ «También yo padecí el sarampión spenceriano -¡qué de estragos ha hecho este Spencer, espíritu más extenso que hondo, y atacado de una verdadera incapacidad filosófica!- pero me curé de él...». *Correspondencia entre Unamuno y Vaz Ferreira*, en *Obras de Carlos Vaz Ferreira*, Vol. XIX, Cámara de representantes de la República Oriental de Uruguay, Montevideo 1957, 18.

⁷⁶⁴ Buena prueba de ello son las traducciones que hizo de diversos ensayos de Spencer: *El progreso, su ley y su causa*; *Ética de las prisiones*; *El organismo social*; *La beneficencia*; *Exceso de legislación*; *De las leyes en general*; todas ellas preparadas para la editorial La España Moderna. Además, en la Casa-museo se conservan las siguientes obras: H. SPENCER, *Les premiers principes*, Baillière, Paris 1871; *Principes de Psychologie*, Baillière, Paris 1875; *Classification des sciences*, Baillière, Paris 1881; *Essays: Scientific, Political & Speculative*, 3 Vols, Williams and Norgate, London 1891.

⁷⁶⁵ «Toda la primera parte, y sobre todo su capítulo V, el titulado “Reconciliación” -entre la razón y la fe, o la religión y la ciencia se entiende- de los Primeros principios de Spencer es un modelo, a la vez que de superficialidad filosófica y de insinceridad religiosa, del más refinado cant británico». STV, 219.

⁷⁶⁶ « (...) de aquí que se dice, y se dice muy bien, que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado». STV, 218. Cotéjese con este texto, fuente indudable del pensamiento de Unamuno, a pesar de sus continuos desprecios: «Fácil es colegir de lo que dejamos consignado que el panteísmo es un ateísmo disfrazado». ZEFERINO GONZÁLEZ, *Filosofía Elemental*, Libro quinto, Metafísica especial, Cosmología, Capítulo Primero, Artículo II: Distinción entre el mundo y Dios; Parágrafo 1º, 4ª.

Una de las doctrinas más conocidas de Spencer es la ley del paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. Esta ley la aplica el pensador inglés a todos los campos en los que profundiza: psicología, sociología, biología, política, etc. El mismo Unamuno acusa la influencia de esta teoría en sus escritos más tempranos, como en *En torno al casticismo*. Luego, en *Del sentimiento trágico de la vida*, la teoría del homogéneo aparece en diversas ocasiones. En una, por ejemplo, Unamuno compara la entropía hacia la cual camina el universo al homogéneo spenceriano, que en el fondo es algo parecido a la nada⁷⁶⁷. Si Spencer decía que el homogéneo está al inicio de todo, y a partir de él surge la heterogeneidad, la ciencia moderna parece afirmar que de la heterogeneidad actual caminamos hacia la homogeneidad final. Sin embargo, Unamuno guarda unas palabras de crítica: si al principio sólo había lo absolutamente homogéneo, esto nunca pudo derivar hacia lo heterogéneo por sí mismo; y si en sí mismo lo homogéneo tenía el principio que lo podía hacer derivar hacia lo heterogéneo, entonces es que lo homogéneo primitivo no era tan homogéneo como había creído Spencer⁷⁶⁸.

Pero lo que más interesó sin duda al rector de Salamanca del positivista inglés fue su doctrina de lo incognoscible. Spencer habla de ella en la primera parte de sus *Primeros principios*, y ya siendo joven, Unamuno se detuvo a considerar los límites de tal teoría, como veremos más adelante, en los cuadernillos de juventud. De aquella crítica primeriza, pasa a *Del sentimiento trágico* un leve eco en estas palabras: «*Lo inconocible, si es algo más que lo meramente desconocido hasta hoy, no es sino un concepto puramente negativo, un concepto de límite. Y sobre eso no se edifica sentimiento alguno*»⁷⁶⁹.

⁷⁶⁷ «Spencer inventó aquello del homogéneo primitivo, del cual no se sabe cómo pudo brotar heterogeneidad alguna. Pues bien; esto de la entropía es una especie de homogéneo último, de estado de perfecto equilibrio. Para una alma ansiosa de vida, lo más parecido a la nada que puede darse». STV, 262.

⁷⁶⁸ « (...) y aquella fantástica inestabilidad de lo homogéneo. Inestabilidad de que necesitaba el agnosticismo ateológico de Spencer para explicar el inexplicable paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. Porque ¿cómo puede surgir heterogeneidad alguna, sin acción externa, del perfecto y absoluto homogéneo?». STV, 404.

⁷⁶⁹ STV, 219. Un resumen de lo que se entiende por materialismo, a finales del XIX, lo encontramos en la *Historia de la filosofía* de Zeferino González, para quien, en resumen, el materialismo cree en una materia y movimiento infinitos y

Conviene recordar, como el mismo Unamuno hace en la *Carta a Juan Solís*⁷⁷⁰, la teoría spenceriana del “incognoscible”. La ciencia siempre comienza con la experiencia, y trata de explicar hechos particulares con leyes generales. A medida que avanza la ciencia, las leyes van siendo cada vez más generales. Es posible intuir, siguiendo la marcha normal de las cosas, que se podrá llegar a (o al menos existe) una ley generalísima que explica todas las leyes que funcionan como instancias inferiores de esta ley suprema. Ahora bien, esta suprema ley que engloba a todas las demás, debe ser por necesidad “inexplicable”, puesto que no puede existir ninguna ley por encima que dé razón de ella. Si esta ley generalísima la identificamos con Dios, hemos llegado a la conclusión de que Dios es esencialmente inexplicable.

Para Spencer, si por sustancia espiritual se entiende «una cosa que sirve de substratum y de la que se hacen porciones separables o de la que éstas son modificaciones», entonces es imposible saber nada del alma. Más que de supervivencia tras la muerte, cabría hablar de una evolución universal infinita. Si cada vez más hombres contribuyen a elevar la humanidad, florecerá en el alma de las personas la felicidad por haber contribuido a la marcha progresiva de ese país⁷⁷¹. Pero para Unamuno, es inadmisibles sacrificar el individuo presente a la humanidad futura. Por ello dice Apolodoro a su padre en *Amor y Pedagogía*:

« - Apolodoro: ¿Y para qué quiero la ciencia si no me hace feliz?.

- Avito: No te engendré ni crié para que fueses feliz, no te he hecho para ti mismo.

necesarios; por tanto Dios no hace falta; las leyes naturales son immanentes a la materia; y el alma por ejemplo es una fuerza inherente a la materia, en virtud de una organización de átomos; igualmente, el alma humana no es más que un producto o aspecto de la organización de la materia, y el pensamiento una secreción del cerebro; el alma no es inmortal, ni diferente de los animales; por último el libre albedrío es una ilusión. Cfr. ZEFERINO GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía, segunda edición considerablemente aumentada, Vol. IV*, Agustín Jubera, Madrid 1886, 223-235. Para la Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, cercana en el tiempo a la época de que hablamos, los dogmas del materialismo son: únicamente existen sustancias materiales; la materia es infinita en su magnitud y eterna en su duración y todo se explica perfectamente por medio de la evolución de la materia y de la fuerza. Cfr. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana Vol XXXIII*, Hijos de J. Espasa, Barcelona 1917, 950-955, Entrada: MATERIALISMO.

⁷⁷⁰ M. DE UNAMUNO, *Carta a Juan Solís*, LAUREANO ROBLES (ed.), en F. J. CAMPOS, *Religiosidad popular en España, Actas del Simposium: 1/4-IX-1997*, Vol. 2 (1997), 1003-1034.

⁷⁷¹ L. REY, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Op. cit., 371.

- *Entonces ¿para quién?*.
- *Para la Humanidad.*
- *La humanidad, ¿y quién es esa señora?*.
- *No sé si tenemos o no derecho a la felicidad propia.*
- *¿Derecho? Pero sí a destruir la ajena, la de los hijos sobre todo»⁷⁷².*

5.2.- El materialismo de K. Vogt. L. Büchner y J. Moleschott

Como hemos dicho, Unamuno quedó fuertemente marcado por el positivismo de la última mitad del Siglo XIX. La tríada más representativa de este materialismo positivista la componen tres científicos alemanes: K. Vogt. L. Büchner y J. Moleschott. En las obras de Unamuno aparecen sobre todo los nombres y obras de K. Vogt y L. Büchner, especialmente este último, puesto que su libro *Fuerza y materia* se había convertido, como veremos, en la nueva Biblia⁷⁷³ de los tiempos modernos (sin embargo, no encontramos ningún libro de estos autores en la biblioteca personal de Unamuno; si lo leyó debió de ser en el Ateneo de Madrid, durante sus años universitarios)

Unamuno leyó y conoció estos autores en su juventud. Su ateísmo o agnosticismo se nutrió de ellos. Por eso puede afirmar con conocimiento de causa que *«El positivismo nos trajo una época de racionalismo, es decir, de materialismo, mecanismo y moralismo»⁷⁷⁴*. Aunque con el tiempo toma distancia de todos estos autores: *«Y en la segunda mitad del pasado siglo XIX, época infilosófica y tecnicista, dominada por especialismo miope y por el materialismo histórico, ese ideal se tradujo en una obra no ya de vulgarización sino de avulgamiento científico -o más bien seudocientífico- que se desahogaba en democráticas bibliotecas baratas y sectarias»⁷⁷⁵*.

⁷⁷² OC-Castro, Vol. I, 412. En esta novela se dibuja tragicómicamente toda la hondura y superficialidad del positivismo científico que siguió el mismo Unamuno en sus años jóvenes.

⁷⁷³ H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Op. cit., 367.

⁷⁷⁴ STV, 289.

⁷⁷⁵ STV, 474.

El mismo Unamuno nos da pistas para comprender que, cuando habla de la incapacidad de la razón para alcanzar a Dios, se refiere más bien a la razón positivista. Recordando a unos de estos autores dice Unamuno que cuando era «*un mozo que empezaba a inquietarme de estos eternos problemas, cuando en cierto libro, de cuyo autor no quiero acordarme, leí esto: “Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira”. Y escribí al margen: “De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera allá, ni con Él ni sin Él; Dios, por lo tanto, sobra”*»⁷⁷⁶.

Unamuno ataca con igual saña al dogmatismo cientificista, que al dogmatismo teísta. Igual que hay un *odium theologicum* que dio lugar a la inquisición existe también un *odium antitheologicum* que da lugar a una inquisición moderna, peor si cabe que la antigua. Este odio antiteológico lleva a autores como Vogt o Büchner a calificar a los creyentes en poco menos que dementes. A estos autores, según Unamuno, no basta con no creer o no poder creer, sino que no soportan que otros crean o quieran creer, que es su propio caso⁷⁷⁷.

¿Pero cuáles eran las doctrinas de estos autores, respecto de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma? Analicemos la obra de L. Büchner, *Fuerza y materia*⁷⁷⁸, pues esta obra fue el órgano con que el positivismo materialista se difundió con más fuerza. Resulta curioso, con sólo analizar el índice y leyendo los capítulos (*Inmortalidad de la fuerza; Inmortalidad de la materia; Infinito de la materia; Dignidad de la materia*, etc.), cómo el libro parece un manual de teología

⁷⁷⁶ STV, 310.

⁷⁷⁷ «El odio antiteológico, la rabia cientificista -no digo científica- contra la fe en otra vida, es evidente. Tomad no a los más serenos investigadores científicos, los que saben dudar, sino a los fanáticos del racionalismo, y ved con qué grosera brutalidad hablan de la fe. A Vogt le parecía probable que los apóstoles ofreciesen en la estructura del cráneo marcados caracteres simianos; de las groserías de Haeckel, este supremo incomprensivo, no hay que hablar; tampoco de las de Büchner; (...) Hay gentes que parece como si no se limitasen a creer que haya otra vida, o mejor dicho, a creer que no la hay, sino que les molesta y duele que otros crean en ella, o hasta que quieran que la haya». STV, 227.

⁷⁷⁸ L. BÜCHNER, *Fuerza y materia. Estudios populares de historia y filosofía naturales*, F. Sempere y Compañía, Madrid (aproximadamente 1905). Consultable en <http://www.filosofia.org/mat/mm1855a.htm>.

natural invertido, dado que los atributos que se predicaban comúnmente de Dios se atribuyen allí a la materia.

Büchner, retomando un viejo argumento, afirma que si el “alma” nace, crece, decrece y enferma con el cuerpo, parece lógico juzgar que también morirá con él. Citando a Moleschott afirma que «*Es imposible que un cerebro que no esté enfermo deje de pensar, así como no es tampoco posible que el pensamiento provenga de otras sustancias que del cerebro, que es su generador*»⁷⁷⁹. Si el cerebro es el generador del pensamiento, muerto este, parece indudable que muera también el pensamiento.

Cita Büchner a Vogt igualmente, para quien «*La fisiología se pronuncia categóricamente contra la inmortalidad individual, como generalmente lo hace contra todas las concepciones relativas a la existencia especial de un alma. El alma no entra en el feto, como el demonio entraba en el energúmeno, en las viejas leyendas, sino que es producto del desarrollo del cerebro, así como la actividad muscular es producto del desarrollo de los músculos y la secreción del desarrollo de las glándulas. Desde el punto en que las sustancias que constituyen el cerebro vuelvan a afectar la misma forma, reproducirán idénticas funciones*»⁷⁸⁰.

No es, por tanto, la filosofía ni la ciencia, ni la reflexión la que sostiene la idea de una existencia posterior a la muerte, sino únicamente la voluntad arbitraria. ¿No nos recuerda esto, precisamente, una de las tesis mantenidas por Unamuno a lo largo de su dilatada carrera? Para Büchner, como para Unamuno (y el segundo en dependencia del primero), la razón sostiene que el

⁷⁷⁹ *Idem.*, 192.

⁷⁸⁰ *Idem.*, 192-193. Para C. Vogt, puede seguirse generalmente el principio de que «*grandes cerebros, grandes talentos*». Aunque existen hechos probados que demuestran lo contrario, Cf. *Diccionario apologético de la fe católica Vol I*, Sociedad Editorial de San Francisco de Sales, Madrid 1890, columnas 74-110, Entrada: ALMA. Una frase muy conocida de Vogt respecto a este tema es que «*los pensamientos con respecto al cerebro se hallan en la misma relación que la bilis con respecto al hígado o la orina con respecto a los riñones*». Citado en G. REALE, D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico, III, Del romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona 2002, 305.

alma es mortal, y la única manera de afirmar su inmortalidad es con la arbitrariedad de la voluntad. La cercanía de ambos autores aquí no puede ser mayor.

Büchner, como hará Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* se preocupa por examinar los argumentos de quienes sostienen la inmortalidad del alma. Para algunos, así como la materia es imperecedera, así el alma podría serlo igualmente. Pero, objeta Büchner, entre la materia y el alma no se da una analogía cabal. Mientras en la materia vemos que efectivamente sus elementos últimos son indestructibles, en el alma no se ve tal cosa. Además, si el alma fuera como la materia, debería ser no sólo inmortal, sino también eterna (ya hemos visto que un capítulo del libro se dedica a hablar de la eternidad de la materia). Con un ejemplo queda mucho más claro lo que es el alma para Büchner: «*Si rompemos un reloj, dejará de indicar las horas, y destruiremos al mismo tiempo la idea que tenemos costumbre de formarnos sobre semejante instrumento; no tendremos ya un reloj que indique las horas, sino un conjunto de materias que no forman un todo*»⁷⁸¹.

El parecido de la muerte con sueño nos hace temer que con la muerte el hombre volverá a la inconsciencia, como sucede con el sueño. Si las lesiones cerebrales afectan al alma, igualmente sucederá con el alma cuando el cerebro se descomponga. A veces se ha querido hablar de una “materia espiritual” o “sustancia anímica” para sostener la inmortalidad del alma; pero tales términos son contradictorios, pues si materia es lo no-espiritual, y espíritu es lo no-material, no cabe hablar de una “materia espiritual”. Incluso el argumento llamado moral (no nos resistimos a morir del todo) proviene de una mala comprensión del fenómeno: de un no entender que la inmortalidad sería insufrible, y tras la muerte ya no hay sujeto que lamente su suerte (recordando así las viejas tesis de Epicuro).

⁷⁸¹ L. BÜCHNER, *Op. cit.*, 194-195.

Si alguien afirma que sin inmortalidad no se puede vivir (y esta sería la postura propia de Unamuno), Büchner le recuerda que el deseo no es científico. Puede desearse cuanto se quiera, pero conscientes de que entonces estamos fuera del terreno de la ciencia y más cercanos a la poesía. Además, continúa remachando el materialista alemán, ¿cómo va a ser posible que convivan en el más allá, almas de tan diversa procedencia, de tan diversas lenguas, de tan distinta instrucción cultural, de tan diversas épocas? No es la inmortalidad algo tan universal como se cree, cuando ni siquiera todas las religiones mantienen la creencia en la inmortalidad del alma. Büchner incluso cita a Pomponazzi⁷⁸², como hará también Unamuno⁷⁸³.

5.3.- B. Brunhes, E. Haeckel y la degradación de la energía

En un determinado momento de *Del sentimiento trágico de la vida*, aparece en varias páginas el nombre de B. Brunhes. Éste científico francés del siglo pasado escribió una obra de divulgación sobre el segundo principio de la termodinámica: la degradación de la energía⁷⁸⁴. Sobre éste y otros principios científicos que los positivistas materialistas de finales del XIX habían esgrimido como reveladores de la innecesaria hipótesis de Dios, reflexiona Unamuno.

La visión mecanicista del mundo, para el rector de Salamanca, se expresa precisamente en la convicción de que «*nada se crea, nada se pierde, todo se transforma*». Y añade que «*para nosotros, para los hombres, prácticamente energía es la energía utilizable, y que esta se pierde de continuo, se disipa por la difusión del calor, se degrada, tendiendo a la nivelación y a lo homogéneo*»⁷⁸⁵. Dejando de lado la errónea interpretación de Unamuno de que la nivelación de la energía en el Universo

⁷⁸² *Idem.*, 208.

⁷⁸³ De hecho, la ausencia de las obras de Pomponazzi en la Casa-museo, y la certeza de que Unamuno leyó el libro de Büchner (aunque no se conserve), nos hace sospechar si la cita de Unamuno no vendría motivada, precisamente, por el recuerdo de su lectura de este libro.

⁷⁸⁴ B. BRUNHES, *La dégradation de l'énergie*, Flammarion, Paris 1912. Del mismo autor poseía también Unamuno B. BRUNHES, *La géographie de l'histoire: géographie de la paix et de la guerre sur terre et sur mer*, Félix Alcan, Paris 1921.

⁷⁸⁵ STV, 402.

supone pérdida de la misma, conviene notar aquí que la consecuencia directa de este principio es lo que se conoce hoy en día como la “muerte térmica del Universo”. Del mismo modo, por tanto, que la razón parece decir, según Unamuno, que el ser humano no sobrevivirá a su disolución, la ciencia parece afirmar igualmente que la vida, sea del tipo que sea, no sobrevivirá a esta homogeneización cósmica de la energía.

Pero si éstas son las conclusiones de la filosofía científica, otras son las exigencias religiosas, que piden la inmortalidad del individuo. Y así como hay teólogos en la religión, dice Unamuno parafraseando a Brunhes, también hay teólogos del monismo (la ciencia monista que niega la existencia de Dios). Aunque mejor habría que llamarlos “ateólogos”, puesto que están dispuestos a afirmar dogmáticamente y *a priori* sus principios, negando las exigencias religiosas del hombre. Estos “ateólogos” toman el principio de conservación de la energía para explicar el Universo sin Dios, sin ser conscientes de que este principio, ya presente en Descartes, tiene igualmente un origen teológico. Y toda esta ateología e irreligión no son más que nuevas formas de religión y teología⁷⁸⁶.

Uno de estos ateólogos, junto con la tríada analizada anteriormente, es Haeckel, cuyos libros no figuran en la biblioteca del rector de Salamanca. Este apóstol del Darwinismo fue otra de las lecturas del joven Unamuno en sus años universitarios. De él dice jocosamente el rector de Salamanca que «*¡ha logrado disipar los enigmas de la Naturaleza!*»⁷⁸⁷. Junto con Büchner, es uno de los máximos divulgadores de la ciencia de su época, pero en el campo de la biología evolucionista. Su *Historia natural de la creación*, por ejemplo, da cuenta de la formación de todo lo existente, desde la nebulosa primigenia hasta la cúspide de la evolución con los fenómenos espirituales, sin que Dios juegue ningún papel.

⁷⁸⁶ STV, 404.

⁷⁸⁷ STV, 403. La frase alude sin duda a un conocido libro de Haeckel que se titulaba, precisamente, *Los enigmas del mundo*: E. HAECKEL, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Bonn 1899.

A Haeckel se le debe el que a menudo se haya asociado el evolucionismo con el ateísmo. Para este científico alemán, así como el hombre procedía del mono, Dios podía calificarse como de “vertebrado gaseiforme”⁷⁸⁸. Pretendía que la ciencia contemporánea (S. XIX), coincidía con el monismo y el panteísmo, eliminando así cualquier referencia a un ser personal y libre creador del mundo.

⁷⁸⁸ H. KÜNG, *Op. cit.*, 477.,

6.- UNAMUNO Y EL ESPIRITUALISMO

A falta de una denominación común mejor, englobamos bajo este epígrafe a una serie de autores cuya característica más relevante es la de oponerse frontalmente al materialismo y positivismo propugnado por los autores que acabamos de ver. Tanto de Maistre, como Lamennais, como Myers, autores del XIX, pertenecientes a corrientes filosóficas muy alejadas entre sí, comparten precisamente la creencia indubitable en el espíritu, llegando en algunos casos, como el de F. Myers, a la profesión de un espiritualismo rayano en el dualismo extremo.

6.1.- José de Maistre

Una de las lecturas del Unamuno adolescente, a la luz de una vela y antes de dormir, es la del político y apologista Donoso Cortés. Es bien sabido cómo este escritor bebe directamente de otro político y apologista francés: José de Maistre. Y éste segundo es el que aparece con más insistencia en los escritos del pensador vasco: desde *Del sentimiento trágico* hasta *La agonía del Cristianismo*, donde las referencias a este autor son abundantes y demuestran que Unamuno hace de él una lectura continuada. El libro que continuamente parece estar releendo Unamuno de este autor son las *Veladas de San Petersburgo*⁷⁸⁹.

De Donoso Cortés Unamuno recoge la frase: «*La razón humana ama el absurdo*»⁷⁹⁰, añadiendo que seguramente la aprendería de De Maistre. El político español se inserta así en una corriente irracionalista, invocada por el propio Unamuno, y que sostiene su pensamiento: el «*Credo quia absurdum*» de Tertuliano, o el «*Hay que entontecerse*» de Pascal. De Maistre defiende un orden cristiano del mundo y una moral pivotada sobre la idea de Dios «*cuya existencia no precisa*

⁷⁸⁹ En la biblioteca personal de Unamuno encontramos, entre otras obras, J. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, A. Roger et F. Chernoviz, Paris 1909.

⁷⁹⁰ STV, 197.

justificación alguna puesto que es “imposible engañarse acerca de Dios sin tener la idea de Dios”»⁷⁹¹.

Tanto Donoso Cortés como De Maistre pertenecen al tradicionalismo filosófico. Según esta corriente, los conocimientos más excelsos del ser humano, tales como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, no pueden alcanzarse con la razón, sino que provienen más bien de una revelación primitiva que se ha ido transmitiendo por tradición.

Hasta el utilitarismo viene en ayuda del rector de Salamanca cuando se trata de mantener la fe en la inmortalidad del alma, puesto que ¿qué puede haber más útil que no morir nunca? En apoyo de su afirmación trae de nuevo a José De Maistre, para quien cualquier proposición útil debe ser necesariamente verdadera⁷⁹². Y según Unamuno este es un principio católico: derivar la verdad de un principio de su bondad o utilidad suprema. Pensemos que los manuales de apologética de la época siempre se solía incluir en las refutaciones al ateísmo o al materialismo con el epígrafe: «*Nefastas consecuencias de esta doctrina*»⁷⁹³. En el fondo, la propia posición unamuniana (“necesito creer para vivir”), no estará tan alejada de esta posición que él mismo critica en ocasiones.

También en su concepción del papel de las naciones en el concierto universal del progreso y ciencias humanas encuentra Unamuno aquiescencia con el autor francés. Puesto que cada nación tiene su papel, si la ciencia no florece en un país no por ello hay que tenerla en menos, «*que los romanos no entendieron de arte ni tuvieron matemático, lo que no les impidió hacer su papel*»⁷⁹⁴. Para Unamuno, lo propio de España es el sentimiento trágico de la vida, la percepción de la finitud humana junto al

⁷⁹¹ Citado en J. L. PÉREZ Y A. SEGLERS, “*Las veladas de San Petersburgo*”: Política y literatura en el pensamiento contrarrevolucionario de Joseph de Maistre, en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), 115, Enero-Marzo (2002) 183-195.

⁷⁹² STV, 198. La frase de De Maistre dice: «*Mais je ne crois pas qu’il sois possible de montrer une seule opinion universellement utile que ne sois pas vraie*». J. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Petersburg*, Op. Cit., 163.

⁷⁹³ Véase este ejemplo extraído de un libro que se conserva en la biblioteca de Unamuno: «*Examen de cinco monstruosidades que se siguen de la afirmación siguiente: la materia es el ser necesario*». J. M. L. MONSABRÉ, *Exposición del dogma católico. Existencia de Dios*, Propaganda católica, Madrid 1879, 339.

⁷⁹⁴ STV, 483.

ansia inabarcable de perdurar. Y si esto es lo que el casticismo español (africano y antiguo) puede aportar al resto de países (europeos y modernos), no por ello debe tenerse en menos, que la luz luce igual aquí que en donde se inventó, y lo que verdaderamente preocupa al hombre sincero es el problema de su perduración, no el avance de la técnica⁷⁹⁵.

6.2.- F. de Lammenais y el consentimiento universal.

Uno de los apologistas católicos más desconcertantes sin duda que Unamuno leyó fue Felicité de Lammenais y su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*⁷⁹⁶. Este sacerdote católico, en efecto, es desconcertante, porque pasó de una actitud de defensa radical del catolicismo y el papado, a una postura de crítica no menos radical a los principios que antes había defendido. De tradicionalista a ultranza pasó a ser liberal, en una época en que ser liberal estaba marcado con unas características muy determinadas.

Lamennais, al menos en la temprana obra del *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* se inserta dentro de la corriente del tradicionalismo. Como habíamos visto en De Maistre, para esta corriente cualquier verdad de fe es inalcanzable por la razón y únicamente pueden llegar al hombre a través de una revelación primitiva transmitida por tradición⁷⁹⁷. Por ello el consenso unánime de la tradición es un criterio inequívoco de verdad. Y Unamuno recoge, precisamente, estas reflexiones, para confirmar su teoría de que la certeza (la verdad, precisaría Unamuno) es un producto social: «*la certeza, principio de la vida y de la inteligencia... es, si se me permite la expresión, un*

⁷⁹⁵ «Se ha dicho muchas veces que el español se preocupa demasiado de la muerte; y en todos los tonos y de todas las maneras, en especial las más ramplonas, se nos ha dicho que la preocupación de la muerte no nos deja vivir a la europea y a la moderna. Hasta de la mortalidad y de la suciedad y de la falta de salud se le echa la culpa al llamado culto a la muerte. Y a mí, en cambio, me parece que se piensa demasiado poco en ella; mejor dicho, que se piensa a medias». *Sobre la europeización (Arbitrariedades)*, en OC-Castro, 1003.

⁷⁹⁶ F. DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4Vols., Garnier, Paris. Además encontramos en la Casa-museo *Paroles d'un croyant. Le livre du peuple*, Garnier, Paris; y *Affaires de Rome*, Garnier, Paris.

⁷⁹⁷ La razón y lo que con ella se puede conocer resulta así desprestigiada. Al hombre le basta saber lo necesario para salvarse. «Dios es justo, y se nos castiga; he aquí cuanto es indispensable sepamos; lo demás no es para nosotros sino pura curiosidad». Así, Lamennais (*Essai, parte IV cap. VII*), y así otros con él. Y así también Calvino. ¿Pero hay quien se contente con eso? ¡Pura curiosidad! ¡Llamar pura curiosidad a lo que más estruja el corazón!». STV, 413.

producto social»⁷⁹⁸, aquello en lo que convenimos todos. Aunque ya hemos visto en la parte dedicada a este problema que el concepto de verdad tiene en Unamuno varias acepciones.

Para Unamuno, Lamennais representa bien el punto de vista que pretende demostrar la existencia de Dios por la voz unánime de todos los pueblos que han creído en Él. Una verdad mantenida por todos los pueblos y sociedades debe ser tal, puesto que es imposible un engaño generalizado. Y cita Unamuno, siguiendo el *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* autores como Lactancio, Heráclito, Plinio o Cicerón, quienes confirman este parecer⁷⁹⁹. Parecer con el que el mismo Unamuno no comulga, puesto que la creencia unánime en algo no es señal evidente de la verdad de la creencia, sino que podría ser igualmente señal evidente de la causa que produce tal creencia.

Lammenais, como dice Balmes, comenzó deprimiendo la razón para exaltar la revelación, y acabó deprimiendo la revelación para exaltar la religión. Para denigrar la razón afirmó que todas las verdades no eran sino convenios tácitos: incluso las verdades geométricas, que son necesarias porque por tales las tienen las gentes. Esto, evidentemente, está en plena consonancia con el escepticismo, del cual Lamennais se complace en repetir sus argumentaciones. El criterio de la verdad no es, pues, la razón, sino el consentimiento común. La objeción de Balmes sigue siendo válida: «¿por qué los individuos, para creer, no esperan a cerciorarse de que lo mismo dicen los demás? ¿Qué consentimiento se necesita, el de un pueblo o el de todos? ¿El de una época o el de todas? ¿Dónde se ha formado el convenio? Si es tácito, ¿por qué han convenido tácitamente los hombres? ¿No diríamos mejor que todos los hombres están ciertos de algunas verdades, porque todos las hallan atestiguadas por su conciencia y su razón?»⁸⁰⁰.

⁷⁹⁸ STV, 127.

⁷⁹⁹ STV, 198.

⁸⁰⁰ J. BALMES, *Filosofía elemental*, A. Bournet y Morel, 1949, París, 618-619.

Para Lamennais Dios existe y el alma es inmortal, porque así lo han creído todos los pueblos. Ahora bien, esto es tomar el efecto por la causa. Las cosas no son como son porque el consenso universal así lo piensa, sino más bien lo razonable es pensar que el consenso universal es tal y como las cosas son. El ser humano no cree porque todos creen, sino que todos creen porque cada uno individualmente cree⁸⁰¹. La creencia del individuo no está determinada por la creencia de la sociedad, sino más bien la creencia de la sociedad viene determinada por la creencia de cada uno de sus individuos. Sin embargo, el argumento de Lamennais parece tener fuerza porque el consenso universal es precisamente el modo como detectamos y diagnosticamos la locura: porque uno se aparta de lo que dicen todos.

Y en Lamennais también parece encontrar Unamuno confirmación de su teoría de la feliz incertidumbre (la absoluta certidumbre acerca de la inmortalidad o la nada imposibilitarían la acción; por eso la incertidumbre es salvadora). Dice Lamennais que el hombre no puede vivir en el escepticismo absoluto; que la duda absoluta le está tan prohibida al hombre como la certeza absoluta. En esta dicotomía, el hombre cree necesariamente porque necesita vivir y conservarse. El hombre, pues, actúa necesariamente por fe, porque si todo hubiera de pasarlo por el tamiz de la razón, caería en la más absoluta inacción⁸⁰². La cercanía con Unamuno, para quien la razón sin otro fundamento que sí misma acaba autofagocitándose, es patente.

⁸⁰¹ J. BALMES, *Filosofía fundamental*, Cap. XXXIII.

⁸⁰² «*Nada es seguro; todo está en el aire. Y exclama, henchido de pasión, Lamennais* (Essai sur l'indifférence en matière de religion, III partie, chap. 67): “Qué, ¿iremos a hundirnos, perdida toda esperanza y a ojos ciegos, en las mudas honduras de un escepticismo universal? ¿Dudaremos si pensamos, si sentimos, si somos? No nos lo deja la naturaleza; obliganos a creer hasta cuando nuestra razón no está convencida. La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. Flotamos en un medio vago entre dos extremos, como entre el ser y la nada, porque el escepticismo completo sería la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre. Pero no le es dado anonadarse; hay en él algo que resiste invenciblemente la destrucción, yo no sé qué fe vital, indomable hasta para su voluntad misma. Quiéralo o no, es menester que crea, porque tiene que obrar, porque tiene que conservarse. Su razón, si no escuchase más que a ella, enseñándole a dudar de todo y de sí misma, la reduciría a un estado de inacción absoluta; perecería aun antes de haberse podido probar a sí mismo que existe”». STV, 254.

6.3.- F. Myers: ¿prueba experimental de la vida eterna?

Uno de los autores que aparece en *Del sentimiento trágico de la vida* y que llama la atención por su distancia del resto de autores que Unamuno invoca (filósofos, místicos, científicos), es Frederic Myers (1843-1901). Este autor inglés fue un psicólogo, hoy lo llamaríamos para-psicólogo, que pretendió hacer entrar lo paranormal en los estrechos senderos de la ciencia. Para ello fundó una sociedad de investigaciones y realizó varias publicaciones en este sentido. El objetivo fundamental de su libro principal, *Human personality and its survival of bodily death*⁸⁰³, era precisamente demostrar la existencia de vida personal tras la muerte.

Unamuno nos confiesa cómo entró en la lectura de esta obra esperando encontrar en ella confirmación de sus más íntimos anhelos⁸⁰⁴. En lugar de la prevención que semejantes temas despiertan en un espíritu cultivado, el rector de Salamanca iba precisamente predispuesto para lo contrario. Y por ello su decepción fue mayor. En los innumerables casos de los más diversos fenómenos paranormales que el autor relata a lo largo de los dos volúmenes queda patente que semejantes investigaciones pertenecen al ámbito subjetivo de la persona y por tanto son inobjetivables por más testimonios que se amontonen en su favor. De ahí la decepción de Unamuno.

⁸⁰³ F., MYERS, *Human personality and its survival of bodily death*, Longmans, Greens and Co. London and Bombay 1903.

⁸⁰⁴ «No han faltado, sin embargo, quienes hayan tratado de apoyar empíricamente la fe en la inmortalidad del alma, y ahí está la obra de Frederic W. H. Myers sobre la personalidad humana y su sobrevivencia a la muerte corporal: *Human personality and its survival of bodily death*. Nadie se ha acercado con más ansia que yo a los dos gruesos volúmenes de esta obra, en que el que fue alma de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas -Society for Psychical Research- ha resumido el formidable material de datos, sobre todo género de corazonadas, apariciones de muertos, fenómenos de sueño, telepatía, hipnotismo, automatismo sensorial, éxtasis y todo lo que constituye el arsenal espiritista. Entré en su lectura, no sólo sin la prevención de antemano que a tales investigaciones guardan los hombres de ciencia, sino hasta prevenido favorablemente, como quien va a buscar confirmación a sus más íntimos anhelos; pero por esto la decepción fue mayor. A pesar del aparato de crítica, todo eso en nada se diferencia de las milagrerías medievales. Hay en el fondo un error de método, de lógica». STV, 217-218.

El plan del libro, como se ha dicho, consiste en ir desglosando y tratando de una manera “científica” los distintos hechos paranormales que testifican la existencia de una sustancia espiritual o materia “metaetérea”. Los indicios de la existencia del espíritu son el hipnotismo, los mensajes de la conciencia subliminal hacia la conciencia supraliminal, la telepatía, los mensajes de las personas muertas, la escritura automática, los fenómenos de posesión, etc. A pesar de la cantidad de testimonios aducidos a favor de tales fenómenos, la ciencia que se pretendía constituir con aquellas investigaciones jamás se ha constituido como tal. En la decepción de Unamuno se intuye el posterior fracaso.

Consideramos sin embargo que el interés de Unamuno por estas cuestiones paracientíficas o en el límite de lo científico, constituyen un campo poco conocido y profundizado en el ámbito de los estudios en torno a la obra y figura del rector de Salamanca. Además del interés de parapsicólogos como F. Myers que acabamos de ver, habría que reseñar el interés, al menos ocasional, de Unamuno por la teosofía, como lo demuestran las citas de Annie Besant en *Del sentimiento trágico de la vida*⁸⁰⁵.

⁸⁰⁵ STV, 464.

7.- EL PRAGMATISMO DE W. JAMES

Y EL PRAGMATISMO DE UNAMUNO

7.1.- W. James y Unamuno

La relación entre James y Unamuno es una de las más estudiadas. En efecto, se han escrito ya dos estudios profundos sobre el mismo tema⁸⁰⁶: la relación de Unamuno con el pragmatismo en general, y con W. James en particular. Ya hemos hablado en el capítulo II de la relación de Unamuno con el pragmatismo en general, y sobre todo la versión del pragmatismo particular que parece profesar Unamuno. Aquí nos limitaremos a trazar sucintamente la relación entre Unamuno y W. James. La posición general de la crítica respecto de estos autores es ambigua, puesto que mientras unos piensan que cuando Unamuno conoció y leyó a James, más que influirle en determinadas ideas, le sirvió para reforzar sus propias convicciones⁸⁰⁷, otros piensan que la influencia de James sobre Unamuno fue directa.

W. James aparece hasta siete veces en *Del sentimiento trágico de la vida*. En cuanto a las obras que el rector de Salamanca poseía del pensador pragmatista, éstas eran las más clásicas: *The Will to Believe*, *The Varieties of Religious Experience*, y *Pragmatism*. De la lectura y asimilación de cada una de ellas da buena cuenta la tesis ya citada de I. Martínez.

⁸⁰⁶ El primero es el temprano trabajo de P. H. FERNÁNDEZ, *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, CIADA, Salamanca 1961; el segundo se trata de la tesis doctoral de la investigadora I. MARTÍNEZ, *William James y Miguel de Unamuno: una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España*, Universidad de Navarra, Facultad de filosofía y letras, Pamplona 2006. Este segundo trabajo presenta un estudio detallado y excepcional de las acotaciones y anotaciones de Unamuno a la obra que Unamuno poseía de James en su biblioteca personal. Éstos son: W. JAMES, *The varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, Green, London 1902; *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green, New Cork 1902; *Los ideales de la vida*, Henrich, Barcelona 1904; *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green, London 1907; *La vida eterna y la fe*, Henrich, Barcelona 1909.

⁸⁰⁷ Ésta sería la opinión de P. H. Fernández en la obra citada, mientras que I. Martínez, a su vez, defiende precisamente la influencia directa de W. James sobre Unamuno.

En su libro, *Las variedades de la experiencia religiosa*, W. James no habla mucho de la inmortalidad, cosa que debió sorprender al rector de Salamanca. Por ello en el *Postscriptum* del libro dedica unas palabras a éste problema diciendo, en síntesis, que para la mayoría de los hombres Dios es el productor de la inmortalidad⁸⁰⁸. Aquí es donde Unamuno recoge el pensamiento de W. James y lo hace propio, añadiendo una anécdota que confirma el sentir del pensador americano⁸⁰⁹. Como con tantos otros autores, Unamuno interpreta a James a la luz del afán de inmortalidad, pues para el rector de Salamanca, la filosofía del pensador americano «no tiende sino a establecer racionalmente esa creencia»⁸¹⁰. Contra el mismo testimonio de W. James, que dice: «*I have said nothing in my lectures about immortality or the belief therein, for to me it seems a secondary point*»⁸¹¹.

Los dos autores no están de acuerdo en cuál es la experiencia religiosa fundamental. Mientras que para Unamuno, como estamos viendo, la experiencia religiosa fundamental es una experiencia de horror ante la nada, de temor a la aniquilación, para W. James la experiencia religiosa fundamental es la de sentirse parte de algo más grande, la de sentirse superado por algo que escapa a nuestro control⁸¹². Casi podría decirse que mientras lo que define el sentimiento religioso para W. James es

⁸⁰⁸ «*The difference in natural "fact" which most of us would assign as the first difference which the existence of a God ought to make would, I imagine, be personal immortality. Religion, in fact, for the great majority of our own race MEANS immortality, and nothing else. God is the producer of immortality; and whoever has doubts of immortality is written down as an atheist without farther trial*». W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, Green, London 1903, 524.

⁸⁰⁹ «*Ya dijo no sé dónde otro profesor, el profesor y hombre Guillermo James, que Dios para la generalidad de los hombres es el productor de inmortalidad. Un día, hablando con un campesino, le propuse la hipótesis de que hubiese, en efecto, un Dios que rige cielo y tierra, Conciencia del Universo, pero que no por eso sea el alma de cada hombre inmortal en el sentido tradicional y concreto. Y me respondió: "Entonces, ¿para qué Dios?"*». STV, 101.

⁸¹⁰ STV, 209.

⁸¹¹ W. JAMES, *Op., cit.*, 524.

⁸¹² «*Dicha experiencia religiosa se halla constituida por los estados de sumisión a la voluntad divina y fortalecimiento de la nuestra por la comunión con Dios, por la inquebrantable paz y alegría interior, por el sentimiento de pecado y remordimiento, la conversión súbita como si una inspiración nos viniese de fuera, la vida en Dios de los místicos, la curación de enfermedades por la mera fe, y otros hechos psíquicos análogos. Todos los anteriores estados o hechos tienen de común que en ellos el sujeto experimenta la comunión o comunicación con algo más grande, con algo supremo, del que su vida depende. Lo esencial, pues, de la religión es la comunicación con algo más grande (lo divino, Dios)*». Citado en V. VIQUEIRA, *La psicología contemporánea*, Cap. V, Labor, Buenos Aires, consultable en <http://www.e-torredobabel.com/Psicologia/Contemporanea/James-5.htm>.

algo positivo (presencia de algo que me supera), para M. de Unamuno lo que define el sentimiento religioso es precisamente algo negativo (la ausencia de algo que garantice mi perennidad).

Unamuno recuerda un párrafo del libro de W. James, *Pragmatismo*, donde el pensador americano señala que la noción de sustancia no tiene ninguna aplicación práctica al mundo real, a menos que se tome como tal el ejemplo de la Eucaristía⁸¹³. Para James, la noción de sustancia es enteramente prescindible de la vida cotidiana, porque lo que verdaderamente tiene repercusión práctica en nuestras conductas son los accidentes. Sin embargo, apunta, al hablar en la Eucaristía de *transustanciación*, encontramos un aplicación pragmática y verdaderamente útil para la noción de sustancia, por lo que tal noción cabe interpretarse pragmáticamente, y por tanto queda libre de la sospecha del sinsentido. Éste sacramento, dice Unamuno, es para los creyentes garantía de inmortalidad, pero la aplicación pragmática de la palabra “sustancia” sólo valdría para ellos.

Unamuno corrige a James, encontrando más aplicaciones pragmáticas a la noción de sustancia que la mera aplicación de la palabra *transustanciación* en el misterio eucarístico. Para Unamuno, la noción de sustancia nace del ansia de inmortalidad⁸¹⁴. Con unos pocos pasos se clarifica el pensamiento: El hombre siente hambre de inmortalidad, y para creerse inmortal es necesario antes creerse sustancial, es decir, permanente en medio de los cambios. Ahora bien, una vez el hombre se siente con un alma sustancial, que justifica su continuidad en medio de los cambios, cree que igualmente todas las cosas tienen una sustancia, que explica su continuidad en medio de los cambios. Dicho más esquemáticamente: Por el deseo de ser inmortal piensa el hombre que tiene un alma sustancial, y de la convicción de la propia sustancialidad, pasa el hombre a atribuir a todo sustancia.

⁸¹³ W. JAMES, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Folio, Barcelona 2002, 68 y ss.

⁸¹⁴ «Y el concepto de sustancia nació, ante todo y sobre todo, del concepto de la sustancialidad del alma, y se afirmó este para apoyar la fe en su persistencia después de separada del cuerpo. Tal es su primera aplicación pragmática y con ella su origen. Y luego hemos trasladado ese concepto a las cosas de fuera». STV, 210.

Pero el ensayo que sin duda más reconforta el espíritu de Unamuno es *La voluntad de creer*. Éste ensayo, efectivamente, es el que más aparece citado en las obras de Unamuno (hasta diecinueve ocasiones, cuenta I. Martínez⁸¹⁵). Bástenos resaltar dos ideas del ensayo para que se vea hasta qué punto Unamuno está cerca de James. El primero es la idea de que las creencias vitales pertenecen al campo de la voluntad, más que al de la “racionalidad” científica. Con la voluntad hacemos las decisiones que atañen a nuestra moralidad o religiosidad. La segunda idea es que más vale arriesgar creyendo (aunque pueda resultar falso), que por miedo a errar pasemos la vida sin decidirnos. Dice James con palabras con las que vibrará el sentir unamuniano: «*Engaño por engaño, ¿qué pruebas hay de que el engaño por la esperanza sea de peor linaje que el engaño por el miedo?*»⁸¹⁶.

7.2.- W. James y la utilidad de Dios

El pragmatismo como corriente filosófica fue iniciado por Ch. S. Peirce y popularizado por los estudios de Dewey y James. Aunque posteriormente Peirce se distanció del pragmatismo, puesto que no reconocía en él su propio pensamiento, y llamó a su propio pensamiento “pragmaticismo”. Conviene, de todos modos, deslindar lo que sería una concepción grosera del pragmatismo (el criterio de verdad y bondad es la utilidad) con una concepción más filosófica (el significado de una proposición es el conjunto de conductas que les puedo asociar). Esto se aplica también al problema de Dios y la inmortalidad del alma, en torno a los cuales W. James reflexionó, y, contra la teorización de Unamuno, en los que no encontró falta de “razonabilidad”⁸¹⁷.

⁸¹⁵ I. MARTÍNEZ, *Op. cit.*, 161.

⁸¹⁶ «*Dupery for dupery, what proof is there that dupery through hope is so much worse than dupery through fear?*». W. JAMES, *The Will to believe*, Longmans, Green, London, 27.

⁸¹⁷ Aunque W. James diga que las opciones de fe son cosa de la voluntad, no por ello está diciendo que son más irracionales que otras opciones. Precisamente el ensayo entero de *La voluntad de creer* es una reivindicación de la razonabilidad de la creencia, aunque no desde una racionalidad científica o económica.

W. James se ocupa de la inmortalidad del alma en un ensayo dedicado específicamente al problema⁸¹⁸ (ya hemos recordado que en *Variedades de la experiencia religiosa* no trata el problema directamente). En este ensayo se pregunta por el significado del alma como función del cerebro. Y distinguiendo dos tipos de funciones (función productiva y función transmisiva), cree dar con la solución del problema. El cerebro canaliza, orienta y dirige la actividad mental (como una lente hace con la luz), pero no produce la actividad mental. Por tanto, es muy probable que pueda darse la actividad psíquica independiente del cerebro, muy en consonancia con las investigaciones de F. Myers, ya visto, y que W. James conocía bien. .

Respecto al problema de Dios, ya hemos dicho también cómo en *Variedades de la experiencia religiosa* se preocupa sobre todo de la experiencia que las personas tienen de Dios, más que de Dios en sí mismo. Para el pragmatismo, si la palabra Dios tiene algún significado, será el que le hayamos podido asociar de acuerdo con las experiencias que hemos tenido (experiencias religiosas que para James siempre son de sensación de impotencia ante algo mayor que nos supera). La cuestión de la creencia en Dios, pues, «descansa sobre todo en la experiencia personal íntima. Cuando ésta nos ha dado una vez a Dios, su nombre significa, al menos, la ventaja de la paz»⁸¹⁹.

Ahora bien, una vez sabemos que la palabra Dios no es un absurdo semántico, hay que preguntarse si existe o no. ¿Cómo es posible juzgar acerca de su existencia? Y aquí es donde el pragmatismo no parece tener mejor respuesta que la utilidad o el éxito. «No tendría sentido considerar como no verdadera una noción que pragmáticamente tenía tanto éxito»⁸²⁰. Si el éxito de

⁸¹⁸ W. JAMES, *Human immortality: Two Supposed objections to the Doctrine*, Houghton, Mifflin and Company, The Riverside Press, Cambridge 1898.

⁸¹⁹ «El punto central de conexión entre el pensamiento del padre y del hijo es la creencia de ambos en que la mejor prueba de la existencia de Dios son las experiencias personales íntimas y religiosas que algunos hombres tienen». W. JAMES, *Pragmatismo*, Op. cit., 79. Véase también la tesis de I. MARTÍNEZ, *Op. cit.*, 94.

⁸²⁰ W. JAMES, *Pragmatismo*, Op. cit., 64.

la noción de Dios es lo que nos permite tomarla como verdadera o no, queda patente que toda la cuestión de las pruebas racionales de su existencia está de más⁸²¹.

William James, armado con el nuevo método pragmatista de abordar la realidad, intenta dirimir alguna de las disputas clásicas que han distraído a las mejores mentes filosóficas de todos los tiempos. Aquí se inserta la revisión de la noción de sustancia, que Unamuno transcribe en *Del sentimiento trágico de la vida*. Pero analiza otras cuestiones como la existencia de Dios, causa de todo, o Dios como diseñador del Universo. En primer lugar se pregunta W. James si, mirando al pasado, el mundo cambia algo si se le supone un creador. Es decir, el mundo tal y como está hoy, ¿se explica mejor apelando al teísmo o al materialismo? La respuesta de W. James es que se explica igual de bien con ambas cosmovisiones. Pragmáticamente, la noción de Dios no ayuda en nada a explicar el origen y desarrollo del Universo. Ahora bien, ¿y mirando el futuro? Si miramos al futuro miramos las consecuencias, y entonces la cosa cambia. No es lo mismo un Universo cuya última esencia es la materia y no puede prometer nada, que un Universo cuyo último fondo es un ser personal que puede garantizar nuestra felicidad eterna⁸²².

Algo similar sucede con el argumento del diseño. Dice W. James que el mundo no se explica mejor acudiendo a un plan como hipótesis explicativa, que acudiendo al caos. El mundo es como es, haya un plan o no. Visto *a posteriori*, dice el pensador americano, cualquier cosa parece surgida de un plan sabiamente trazado. Si el mundo fuera totalmente diferente de cómo es, igualmente parecería trazado de acuerdo a un plan. Ahora bien, ¿es igual de pragmáticamente irrelevante la noción de plan, respecto al futuro? El plan que para el pasado se mostraba irrelevante,

⁸²¹ «Por esto William James rechaza el intelectualismo religioso porque éste construye objetos religiosos desde la razón pura y, según James “el razonamiento es un camino relativamente superficial e irreal hacia la deidad”. Por el mismo motivo, rechaza también las pruebas racionales de la demostración de la existencia de Dios y los planteamientos que proporcionan una relación de los atributos metafísicos de la divinidad afirmando que “desde el punto de vista de la religión práctica, el monstruo metafísico que ofrecen a nuestro culto es una invención absolutamente inútil de la mente erudita”». I. MARTÍNEZ, *Op. cit.*, 104.

⁸²² W. JAMES, *Pragmatismo*, *Op. cit.*, 72-78.

en el futuro se presenta como una promesa. Si el Universo estaba planeado en el pasado mi vida no cambia, pero si el Universo tiene un plan para el futuro, en el cual está previsto mi destino, entonces las acciones de mi vida cobran importancia⁸²³.

Tanto Dios, como el alma, como cualquier otro viejo problema de la metafísica, se ven así transformados por la nueva luz que arroja el pragmatismo. La verdad o falsedad de un aserto se regirán por el impacto que éste produce en nuestra conducta. Por lo tanto, *«según los principios pragmatistas, si la hipótesis de Dios actúa satisfactoriamente, en el más amplio sentido de la palabra, es verdadera»*⁸²⁴.

⁸²³ *Idem*, 79 y ss.

⁸²⁴ *Idem*, 187.

8.- UNAMUNO Y LA NEOESCOLÁSTICA

Unamuno tuvo amplias relaciones con la filosofía neoescolástica, puesto que era la filosofía oficial de la Universidad en los tiempos en que Unamuno fue estudiante. Incluso es posible que Unamuno tuviera contacto con cierta neoescolástica más reciente, representada por Maritain, pero cuando el pensador vasco había perdido todo interés por este estilo de pensar⁸²⁵. Sin embargo, aquí nos limitaremos a exponer las relaciones y pensamiento de los dos principales representantes de la neoescolástica en la España del Siglo XIX: Jaime Balmes y Zeferino González.

8.1.- Jaime Balmes y Miguel de Unamuno. Sentido común Vs. Sentido propio.

En los *Recuerdos de niñez y mocedad* nos cuenta Unamuno cómo pasaba las noches adolescentes leyendo a Balmes a la luz de una vela. En la biblioteca del rector salmantino encontramos claro testimonio del interés de Unamuno por el filósofo de Vich⁸²⁶, a pesar de las constantes pronunciaciones en su contra. A pesar de ser J. Balmes una de las lecturas, si no la primera, con las que el rector de Salamanca se estrenó en filosofía, no se ha prestado mucha atención a esta relación. Conocemos tan sólo dos breves trabajos dedicados al asunto. El primero es de J. Iturriz⁸²⁷, que deja entrever en demasía las antipatías personales por el pensador vasco. El

⁸²⁵ Véase la carta de J. Maritain a Unamuno, con motivo de la publicación de *La agonía del cristianismo*, en I. TELLECHEA IDIGORAS, «Avec tristesse». *Una carta de Jaques Maritain a Unamuno*, XX Siglo, 1991. La carta puede consultarse en la Casa-museo CMU 29/132.

⁸²⁶ J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Librería de A. Bouret y Morel, París 1849; J. BALMES, *Curso de filosofía elemental*, Librería de A. Bouret y Morel, París 1849; J. BALMES, *Filosofía fundamental*, Librería de Rosa, Bouret y Cia., París 1851; J. BALMES, *El criterio*, Librería de Rosa, Bouret y Cia., París 1851; J. BALMES, *Cartas a un escéptico en materia de religión*, Librería de Rosa y Bouret, París 1853. En cuanto a bibliografía secundaria encontramos: J. ZARAGÜETA, *La filosofía de Jaime Balmes*, Gran Imprenta Católica, 1915; N. ROURE, *Las ideas de Balmes*, Librería de Perlado y Cía., Madrid 1910; N. ROURE, *La vida y las obras de Balmes*, Librería de Dolores Torres, Gerona 1910.

⁸²⁷ J. ITURRIOZ, *Balmes y Unamuno: sentido común y paradoja*, en *Pensamiento*, Vol. III, *Balmes en el primer centenario de su muerte (1848-1948)*, Universidad Pontificia de Comillas, Facultad de Filosofía, Madrid 1947.

segundo es del joven investigador, M. A. Rivero⁸²⁸, quien, en un breve pero atinado artículo, indaga en los libros de Balmes que se conservan en la Casa-museo⁸²⁹.

Encontramos un artículo de Unamuno entero dedicado al filósofo de Vich, escrito en 1910 para el diario argentino *La Nación*, con motivo del centenario de su nacimiento. A él le atribuye Unamuno la virtud de despertar la curiosidad filosófica y la familiarización con los nombres de los grandes filósofos (a falta de una exposición adecuada de ellos)⁸³⁰. Allí repite que la filosofía catalana es una filosofía del sentido común, cercana a la escuela escocesa⁸³¹. Y nos recuerda que el sentido común es a la vista como la paradoja al telescopio o microscopio⁸³². Por ello, Unamuno no se preocupa por que le tachen de paradjista: porque imagina que la paradoja (como lo que se ve a través de un telescopio o microscopio) es tan verdadera como el sentido común.

Nos recuerda Unamuno el argumento a favor de la inmortalidad del alma que arranca del deseo de la misma, según lo expone Balmes: «“La inmortalidad nos encanta (...) Y este deseo inmenso que vuela a través de los siglos, que se dilata por las profundidades de la eternidad, que nos consuela en el infortunio y nos alienta en el abatimiento; este deseo que levanta nuestros ojos hacia un nuevo mundo, y nos inspira desdén por lo perecedero, ¿sólo se nos habría dado como una bella ilusión, como una mentira cruel, para dormirnos en brazos de la muerte y no despertar jamás? No, esto no es posible: esto contradice a la bondad y sabiduría de Dios; esto conduciría a negar a la Providencia, y de aquí el ateísmo”. *Ved en este párrafo, que no carece de una cierta elocuencia vulgar y de lugares comunes –los propios del sentido común- el instinto sustituido (sic) a la razón*

⁸²⁸ M. ÁNGEL RIVERO, *Balmes en la Filosofía del Joven Unamuno*, en *Miguel de Unamuno. Estudios Sobre su Obra IV*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2009, 181-197.

⁸²⁹ También le dedica unas breves páginas N. FIORASO, *Il giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*, Mimesis, Milano 2008, 41 y ss.

⁸³⁰ *OC-Afrodisio Aguado*, 818.

⁸³¹ «Y es que Menéndez y Pelayo, cuya filosofía era, ciertamente, todo incerteza, educado en Barcelona, en las timideces del escocesisimo traducido al espíritu catalán, en aquella filosofía rastrera del common sense que no quería comprometerse, y era toda de compromiso, y que tan bien presentó Balmes, huyó siempre de toda robusta lucha interior y fraguó con compromisos su conciencia». STV, 493-494.

⁸³² *OC-Afrodisio Aguado*, 821.

para servir a las necesidades prácticas del orden moral. Se busca consuelo más que verdad»⁸³³. A pesar de que Unamuno parece rechazar el argumento, pensamos, como demostraremos en el capítulo IX de esta tesis, que ésta será su propia posición.

El texto más importante que Unamuno cita de Balmes lo encontramos en *Del sentimiento trágico de vida*, a propósito de la inmortalidad del alma. Unamuno reproduce la argumentación de Balmes tomada de la *Filosofía Elemental*: «“El alma humana es simple”, dice. Y añade: “Es simple lo que carece de partes, y el alma no las tiene. Supóngase que hay entre ellas las partes, A, B, C; pregunto: ¿Dónde reside el pensamiento? Si sólo en A, están de más B y C; y, por consiguiente, el sujeto simple A será el alma. Si el pensamiento reside en A, B y C, resulta el pensamiento dividido en partes, lo que es absurdo. ¿Qué serán una percepción, una comparación, un juicio, un raciocinio, distribuidos en tres sujetos? (...) La unidad de conciencia se opone a la división del alma; cuando pensamos, hay un sujeto que sabe todo lo que piensa, y esto es imposible atribuyéndole partes. Del pensamiento que está en la A, nada sabrán B ni C, y recíprocamente; luego no habrá una conciencia de todo el pensamiento; cada parte tendrá su conciencia especial, y dentro de nosotros habrá tantos seres pensantes cuantas sean las partes”»⁸³⁴.

La crítica de Unamuno a la argumentación balmesiana es tacharla de petición de principio, al suponer como punto de partida que el todo como un todo no pueda juzgar. Creemos, sin embargo, que no se trata tanto de una petición de principio, cuanto de algo que Balmes considera evidente. Lo evidente para Balmes es que una colectividad (el ejemplo más a mano es una sociedad) no puede emitir juicios con conciencia de que es un solo sujeto el que emite tales juicios. Por lo tanto, la carga de la prueba residiría más bien en lo que está proponiendo Unamuno como plausible, a saber: que el todo como todo puede juzgar y tener autoconciencia). No se trata de una petición de

⁸³³ *Op. cit.*, 825-826.

⁸³⁴ Citado en STV, 212-213,

principio, sino de una evidencia que Unamuno no da por válida (sin explicar por qué). En el capítulo VIII examinaremos con más detención estas críticas.

8.2.- Balmes, el anhelo de inmortalidad y la existencia de Dios

Una de las cosas más sorprendentes cuando uno se acerca a los textos balmesianos es apreciar el profundo parecido que existe entre éstos y algunos pasajes de *Del sentimiento trágico de la vida*. Pensamos que las lecturas adolescentes de Unamuno quedaron impresas en su subconsciente y más adelante aparecieron como ideas tuyas pensamientos que muy probablemente procedían de Balmes. Véanse si no los ejemplos encontrados en *Cartas a un escéptico en materia de religión*, y que podrían haber sido escritos por el mismo Unamuno:

«Poco me importa que en la escuela de Schelling se me hable de cualidades íntimas que no perecerán cuando yo muera, sino que volverán a entrar en el vasto seno de la naturaleza; cuando al propio tiempo se me añade que el individuo, es decir, el ser particular, el alma, se anonada. Poco me importa que se me hable de espiritualismo y que se condene el materialismo, si al fin no se me consuela con el pensamiento de la inmortalidad, si en último resultado se me dice que la inmortalidad es una quimera, y que, si algo queda de mí después de la disolución del cuerpo, no seré yo mismo que pienso y quiero, sino ciertas cualidades que no sé lo que son, y que poco me han de importar cuando yo no exista»⁸³⁵.

Sin embargo, Balmes dista mucho de fiar todo al sentimiento, como hace Unamuno. Por ello dice: *«Enhorabuena que demos mucha importancia al sentimiento y a las inspiraciones de la conciencia, que conozcamos la debilidad de nuestro raciocinio y no exageremos sus alcances; pero conviene también guardarnos de destruirle, de matar la razón a fuerza de desconfiar de ella,*

⁸³⁵ J. BALMES, *Cartas a un escéptico en materia de religión*, Carta VII.

extinguendo esa antorcha que nos ha dado el Criador, y que es un hermoso destello de la Divinidad»⁸³⁶.

Balmes dedica numerosas páginas al problema de la inmortalidad y a la crítica de la solución que da Kant, que tantas veces se parece a la solución que da el propio Unamuno⁸³⁷. Y a propósito de los modos de inteligir que no dependen directamente de la materia dice: «*Breves son los momentos concedidos al débil hombre para morar sobre la tierra: todos nos acercamos con asombrosa rapidez al instante supremo, en que la frágil organización que envuelve nuestro espíritu inmortal, se disolverá, deshaciéndose en polvo; entonces, el ser que dentro de nosotros siente, piensa y quiere, se hallará en un estado nuevo, separado de la organización corpórea. ¿Cuáles serán entonces sus facultades? Esta cuestión no puede sernos indiferente; se trata de nosotros, y de lo que ha de suceder en breve plazo»⁸³⁸.*

El problema de la existencia de Dios es un tema que penetra las obras todas de Balmes. Por ejemplo, en las *Cartas a un escéptico en materias de religión*, deja de lado los argumentos más metafísicos y acude al que él considera más sencillo: el argumento del orden: «*Saco la muestra de mi faltriquera, y al contemplar su curioso mecanismo y su ordenado movimiento, nadie sería capaz de persuadirme de que todo aquello se ha hecho por casualidad, sin la inteligencia y el trabajo de un artífice: el universo vale, a no dudarlo, algo más que mi muestra; alguien, pues, debe de haber que lo haya fabricado»⁸³⁹.*

Sin embargo, siendo éste el argumento más acomodado para la mayoría del común entendimiento de los mortales, no es el más determinante según Balmes. Para el filósofo de Vich, el argumento más determinante es la comunidad de razón entre todos los hombres, que parece

⁸³⁶ *Ibidem*.

⁸³⁷ J. BALMES, *Filosofía fundamental*, Vol. IV., A. Brusi, Barcelona 1848, 144 y ss.

⁸³⁸ J. BALMES, *Filosofía fundamental*, Vol. II, 220.

⁸³⁹ J. BALMES, *Cartas a un escéptico en materia de religión*, Carta III.

reclamar una suma inteligencia que sea origen y garantía de todas ellas: «*Y aquí observaré de paso, que esa comunidad de razón entre todos los hombres, de todos los países, de todos los siglos; esa admirable unidad, que se halla en medio de tanta variedad; ese acuerdo fundamental que no destruyen la diversidad y contradicción de opiniones, es una prueba evidente de que las almas humanas tienen un origen común; que el pensamiento no es obra del acaso: que mas arriba de las inteligencias humanas hay otra inteligencia que les sirve de apoyo, que las ilumina, dotándolas desde el primer momento de su existencia, de las facultades que necesitan para percibir, y cerciorarse de lo que perciben*»⁸⁴⁰.

Balmes, a pesar de sus distancias con Descartes, se preocupa de reexponer el argumento ontológico: «*Pero es cierto que si el ser infinito no existiese, sería imposible. Imposible es lo que no puede existir: y no podría existir, si ya no existiese. Esta existencia no le podría venir de otro, pues lo infinito no puede ser producido; ni de sí mismo, pues que no existiría*»⁸⁴¹.

8.3.- Dios y el alma en Fray Zeferino González

Otro de los autores representantes de la neoescolástica española es el Cardenal Zeferino González. Con él damos por concluidos estos capítulos dedicados a examinar la relación de Unamuno con los diversos filósofos, a la vez que trazábamos la génesis histórica de la teodicea y la psicología racional. El autor no sólo se encuentra presente entre los libros personales de la Casa-museo del rector⁸⁴², sino que además era el libro de texto que usó Unamuno en sus clases de metafísica durante su carrera universitaria, y por el cual guardaba gran aversión⁸⁴³. A pesar de no aparecer citada en *Del sentimiento trágico de la vida*, pensamos que la *Filosofía elemental* de fray

⁸⁴⁰ J. BALMES, *Filosofía fundamental*, Vol. I, A. Brusi, Barcelona 1848, 128.

⁸⁴¹ J. BALMES, *Filosofía fundamental*, Vol. 3, A. Brusi, Barcelona 1848, 185.

⁸⁴² Z. GONZÁLEZ, *Filosofía Elemental*, Imprenta de Policarpo López, Madrid 1876.

⁸⁴³ «*Libro larga, ancha y profundamente ramplón, falto de toda originalidad, fidelísimo espejo de vulgaridad, de ñoñez, de tontería, a que ha venido ha caer entre nosotros eso que llaman el tomismo*». *OC-Afrodísio Aguado*, Vol. VIII, 886.

Zeferino González era el manual de referencia para Unamuno en cuanto de cuestiones escolásticas se trataba, por encima de la *Summa* de Santo Tomás⁸⁴⁴. Por ello merece que le dediquemos brevemente la atención.

En la *Filosofía elemental* del dominico encontramos argumentaciones claras respecto de los temas que nos interesan. Es un buen ejemplo de lo que suponen la culminación de la teodicea y la psicología racional como objetos de estudio, al punto que marcan su declive al comenzar a convertirse en manualística. Por ejemplo, en el capítulo dedicado a la naturaleza y atributos del alma, afirma fray Zeferino que el alma es una cosa sustancial y a la vez incompleta puesto que necesita del cuerpo. Es sustancia porque obra por sí y permanece en los cambios. Es simple porque no tiene partes (puesto que si tuviera partes, tendríamos experiencia de pensar varios, como recordaba antes la argumentación de Balmes). El alma, en definitiva, es inmaterial y espiritual, porque la esencia de una cosa se conoce por sus operaciones, y las operaciones del alma parecen ser inmateriales y espirituales.

El establecimiento del alma como sustancia, como bien vio Unamuno, es el paso fundamental desde el cual se asentará luego la inmortalidad. Negada la sustancialidad del alma no tiene sentido tampoco ponerse a demostrar la inmortalidad. Para el Cardenal Zeferino González, el alma no puede corromperse, puesto que es simple, y no necesita siempre de los sentidos para que pueda vivir vida intelectual, puesto que ésta se puede ejercer sin los sentidos: entendiendo y amando. Por otro lado, Dios no anihila lo que conserva, y el gran deseo de felicidad del hombre parece pedir que se le cumpla de alguna manera (y no se cumpliría si el alma se aniquilara). Eso último nos recuerda, de nuevo, a la posición que mantendrá el propio Unamuno y que ya había expuesto Santo Tomás en su momento.

⁸⁴⁴ Es conocido el pasaje del ensayo *Qué es verdad* donde Unamuno acude al citado manual, donde se establece la diferencia entre verdad lógica y verdad moral, y cómo la segunda depende de la primera. *Qué es verdad*, en *OC-Castro*, Vol. VIII, 886.

Respecto de la existencia de Dios fray Zeferino González es más amplio. Como presupuestos de cuanto se va a decir, podríamos decir que en el Ser necesario no se distinguen posibilidad y acto. Además, Dios no puede considerarse como causa de sí (trataremos con más profundidad este aserto en el siguiente capítulo, donde Unamuno se enfrenta directamente a él). Por último, si toda limitación supone causa interna o externa de la misma, el ser necesario no puede tener limitación alguna. Las demostraciones de la existencia de Dios las reduce Zeferino González a tres: demostración metafísica, demostración de orden físico y demostración o argumento moral.

La demostración metafísica parte de la contingencia de todos los seres. Los seres son contingentes, y exigen por tanto una razón fuera de ellos mismos, necesaria, y que los cause. Todo ser tiene una causa, y esa causa, o es causa necesaria (y entonces ya hemos llegado a Dios), o es causa de otra causa hasta el infinito. Esto segundo no puede darse porque no puede existir un infinito actualmente existente, y porque una infinidad de causas hace imposible que se produzca ningún efecto (*infinitus pertransiri non potest*).

Supuesta la demostración anterior, se puede demostrar a Dios partiendo del orden físico. El orden entre los seres, las leyes constantes, la proporción medios-fines, la relación causa-efecto y la existencia de la inteligencia en el hombre, piden la existencia de un ser inteligente. Añade fray Zeferino lo sorprendente que resulta la negación de este argumento en la época considerada como “el siglo de las luces” (seguramente se refería a Kant, que no concedía valor a este argumento, puesto que muchos de los ilustrados, como hemos visto en este trabajo, sí que lo aceptaban).

La tercera manera de demostrar la existencia de Dios es la prueba o argumento moral. Es necesario un supremo legislador que sancione la moral humana, para que ésta tenga validez.

Además, como dirá Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, este argumento incluye el argumento del consentimiento de todos los pueblos, puesto que el “sentido común” de todos los pueblos siempre lo ha afirmado así. En una fina observación, añade el cardenal Zeferino que reconocer que Dios existe es contrario a las pasiones del hombre (puesto que si Dios no existiera carecería la moral de fundamento); además, la creencia en Dios persiste a pesar de la prosperidad de los malos y desgracia de los buenos. Si ante semejantes adversidades la creencia se mantiene, significa que tal creencia se mantiene por algo más que la mera comodidad del hombre.

CAPÍTULO VI: DIOS Y EL ALMA EN LA CRÍTICA JUVENIL DE UNAMUNO

Empecé una crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Propendía a un absoluto fenomenismo

(...) Toda sustancia se desvanecía.

(Diario íntimo)

1.- LOS PROGRAMAS PARA CÁTEDRAS DE FILOSOFÍA

Miguel del Unamuno llegó a Madrid, como ya se ha dicho, en 1880, y perdió la fe de su niñez a los pocos meses. Durante los años de su carrera hubo dos fuerzas contrapuestas que contenderían en el ánimo de Unamuno. En primer lugar, las clases de Metafísica en la Universidad, dirigidas por el escolástico Manuel Ortí, y con el libro de texto del Cardenal Zeferino González, que ya hemos visto y comentado con alguna amplitud. Hay que hacer notar que la asignatura de Metafísica era la única materia de contenido filosófico que Unamuno cursó en sus tres años de Filosofía y Letras. El año de doctorado estudió, además, Historia de la filosofía⁸⁴⁵. Con ésta enseñanza “oficial” de la filosofía, Unamuno asentaría los argumentos clásicos de la teodicea y la psicología racional, que había comenzado a aprender leyendo a Balmes.

Pero de otro lado, su propia postura personal de agnosticismo y científicismo, le llevó a leer y a escuchar en el Ateneo de Madrid (el “blasfemadero de la calle montera”, como le motejó un eclesiástico de la época⁸⁴⁶) opiniones y razonamientos de crítica a la racionalidad de las creencias religiosas. Allí se imbuyó de las ideas de los autores positivistas más en boga en aquella época y que ya hemos tratado (Mach, Vogt, Haeckel, Büchner, etc.), sin adherirse nunca completamente a ellas, como se evidenciará en su posterior evolución espiritual. Otra de las fuentes corrientes de pensamiento que sin duda asimiló en el Ateneo era el krausismo⁸⁴⁷. Estas ideas fueron formando el magma desde el cual se lanzaría, pocos años después, a intentar una crítica más sólida a los problemas de la vida.

⁸⁴⁵ M. DOLORES GÓMEZ MOLLEDA, *Unamuno y la Universidad Española*, en *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, Cuatro Apéndices*, Ministerio de Educación y ciencia, Madrid 1982, 13.

⁸⁴⁶ C. Y J. C. RABATÉ, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Taurus, Madrid 2009, 57.

⁸⁴⁷ El krausismo influyó en Unamuno a la hora de forjar su idea de Dios como Conciencia integradora, tal como aparece en *En torno al casticismo* o en *Del sentimiento trágico de la vida*. También su ideal de cristianismo laico, tal y como ha sido expuesto por P. Cerezo, y cuyos trazos generales puede leerse en E. M. DE JONGH, *El krausismo y la generación de 1898*, Albatros Hispanofila, Valencia 1985, 68 y ss. Una de las variantes específicas del positivismo de la época fue mezclarse con el positivismo, dando lugar al krauso-positivismo. Véase el apartado que le dedica N. FIORASO, *Il giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*, Mimesis, Milano 2008, 53 y ss.

Una vez vuelto a su Bilbao natal, Unamuno se dedicó de lleno a preparar las oposiciones para diversas cátedras. Entre ellas, están la cátedra de Psicología, Lógica y Ética, y la cátedra de Metafísica. Creemos que es en el contexto de estos años, cuando Unamuno se dedicó de lleno a elaborar una crítica racional a las pruebas de la existencia de Dios, con la finalidad de prepararse para los exámenes de las distintas cátedras, que incluían estos temas, como enseguida veremos. La crítica a las pruebas de la inmortalidad del alma no aparece tan claramente reflejada en el programa. Nuestro parecer es que esta segunda crítica no la realizó con la misma profundidad que la primera, y que fue más bien con motivo de la publicación de los ensayos que conformaron *Del sentimiento trágico de la vida*, por lo que se dedicó a esbozar tal crítica.

El Programa de Metafísica que preparó para la cátedra de Metafísica de la Universidad de Valladolid comienza con un prólogo que es toda una declaración de principios y que va a marcar de un modo muy determinado el contenido de todo el programa: «*En la evolución de las ideas filosóficas la antigua metafísica casi ha desaparecido, yendo a perderse parte de sus problemas en el terreno de las hipótesis inverificables y reduciéndose otras a corolarios de leyes halladas por inducción*»⁸⁴⁸. La influencia de la modernidad filosófica que trajo Kant es bien patente. Más adelante: «*Hay problemas como el del libre albedrío, el origen y el fin de los seres, etc., empíricamente irresolubles y estos son problemas metafísicos*»⁸⁴⁹.

Según el mismo prólogo, en el proceso de las cosas o hay un fin predeterminado (teleología) o el fin es un puro resultado (determinismo). Tanto si se piensa que el problema tiene una solución, como si se piensa que el problema es irresoluble, siempre queda en pie un problema metafísico, que

⁸⁴⁸ Programa de Metafísica, Universidad de Valladolid, Madrid, Mayo 1888; en MIGUEL DE UNAMUNO, *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, Cuatro Apéndices*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1982, 34

⁸⁴⁹ *Idem.*, 39-40.

es de los límites del conocimiento⁸⁵⁰. La primera parte del programa, pues, la dedica a una teoría del conocimiento, que es a lo que Unamuno suele reducir los problemas clásicos de la metafísica (insertándose así plenamente en la reducción moderna de la ontología a epistemología). La segunda parte es una “metafísica de lo relativo”. Allí trata de la cosmología, la metafísica del espíritu y la ética. En la cosmología se limita a presentar generalizaciones «*de las últimas leyes empíricas halladas por inducción*»⁸⁵¹. La filosofía del espíritu es más bien una psicología empírica de su tiempo que una psicología racional. La tercera parte del programa lo dedica Unamuno a la “metafísica de lo absoluto”, que no es sino «*el examen crítico de la solución que se ha dado a tal problema*»⁸⁵². Por tanto, en esta época previa a su período salmantino, el pensador vasco no había llegado aún a la solución original que expondría luego en *Del sentimiento trágico de la vida*.

En la “metafísica de lo absoluto” se ocupa, pues, de criticar los argumentos clásicos como la prueba ontológica de la existencia de Dios (lección 56), la prueba cosmológica de la existencia de Dios (lección 57), la prueba teleológica de la existencia de Dios (lección 58) y la prueba moral de la existencia de Dios (lección 59)⁸⁵³. Veremos posteriormente cómo en los cuadernos de juventud y en su carta a Juan Solís mantiene este mismo esquema, aunque no lo llega a desarrollar en toda su amplitud.

El joven doctorado preparó dos años después un nuevo programa para otra cátedra de metafísica en Barcelona y Valencia⁸⁵⁴. Allí afirma que «*después de Kant todas las escuelas y direcciones del pensamiento han sufrido honda transformación y ensanchado sus moldes, al sentir que un espíritu crítico debe asentar los principios sobre datos incontrovertibles apartando la investigación de todo procedimiento dogmático que parta de tesis para ir acumulando supuestas*

⁸⁵⁰ *Ibidem*.

⁸⁵¹ *Idem*, 42.

⁸⁵² *Idem*, 46.

⁸⁵³ *Idem*, 70.

⁸⁵⁴ *Programa de metafísica (Universidades de Barcelona y Valencia)*, Bilbao, Abril 1890; en *Op. cit.*, 73 y ss.

pruebas traídas en vista de una solución dada»⁸⁵⁵. Hemos visto también cómo Unamuno llama a esto “abogacía”.

El pensador vasco no quiere ofrecer soluciones prefabricadas, sino que las soluciones se impongan por sí mismas; y en caso contrario, que el alumno sepa «*saber ignorar, esperar e investigar*». Con todo, el fin principal de la enseñanza de la metafísica es para Unamuno el poder alcanzar una «*fuerte gimnasia intelectual*»⁸⁵⁶. La metafísica no es sino «*sistematización de los hechos metafísicos, de los conceptos metaempíricos*»⁸⁵⁷. En este programa se nota una inclusión mucho mayor de elementos de psicología empírica que en el anterior. Se advierte también una mayor cercanía al positivismo y una presencia abundante de lo que hoy sería “filosofía de la ciencia”.

En general éste segundo programa es mucho más amplio que el primero. Sin embargo llama la atención que el problema de la crítica a las pruebas de la existencia de Dios desaparece y queda diluido en otros lugares, como por ejemplo, en el capítulo 44, donde habla de la causa total y la causa primera. Sin embargo, tiene un tema exclusivo dedicado la religión, donde habla de lo religioso en la vida humana, el elemento representativo de la religión, el dogma, el rito y la moral religiosa, y del sentimiento religioso (tema 74)⁸⁵⁸. Otra novedad es que en el último tema, el 77, habla explícitamente de la inmortalidad del espíritu, la vida temporal y la vida eterna. El problema es que al ser estos programas meros enunciados de temas a desarrollar, no conocemos el contenido específico de lo que Unamuno pensaba exponer ante el tribunal, en caso de que hubieran salido estos temas en el sorteo.

⁸⁵⁵ *Idem*, 78.

⁸⁵⁶ *Idem*, 86.

⁸⁵⁷ *Idem*, 106.

⁸⁵⁸ *Idem*, 176.

Aunque en el prólogo de este segundo programa dice Unamuno que «*cuestión que no esté indicada será por olvido o por mal método, no por rehuirla*» nos parece sin embargo que el tema de la crítica a las pruebas racionales de la existencia de Dios está “rehuido” explícitamente. No se entiende que un problema que tanto preocupaba a Unamuno y que está tan explícito en las oposiciones que preparó dos años antes, desaparezca del nuevo programa, a no ser que explícitamente decidiera suprimirlo por razones de conveniencia.

En el cuaderno titulado *Programa de Psicología, lógica y ética*⁸⁵⁹ encontramos los temas de oposición que presentó a la cátedra de Psicología, Lógica, y Ética para los institutos de Bilbao y Cabra. Allí encontramos los primeros esbozos sistemáticos del problema del alma y su inmortalidad. Así, en las oposiciones pensaba hablar del carácter científico de la psicología racional, de los límites de la ciencia psicológica y del alma y la conciencia (lección 31). Había preparado así mismo un repaso profundo a las distintas escuelas filosóficas y el tratamiento que hacían del problema, como el materialismo, el espiritualismo, el animismo, el idealismo, el monismo, la mondaología, el realismo de Herbart y el fenomenismo (lección 31).

En este programa, en la parte dedicada a la ética, trata también del problema de la existencia de Dios, en términos parecidos a cómo lo había tratado en el programa a oposiciones de cátedra de la Universidad de Valladolid. Así, en la lección 75 encontramos, entre otros, la cuestión de la existencia de Dios (tras su definición) y la pregunta significativa de “¿qué hay que probar?”. A continuación aparece el argumento ontológico y las pruebas de la existencia de Dios (Dios como razón de la existencia y Dios como razón de la esencia, como aparecerán en los cuadernillos de que trataremos a continuación). Por último, dedica un apartado al tema de Dios como fundamento de la moral.

⁸⁵⁹ Se encuentra en la casa museo con la signatura CMU, 68/13

2.- LA MUERTE Y DIOS EN LOS CUADERNOS DE JUVENTUD

2.1.- Muerte e inmortalidad

Unamuno tenía la costumbre de anotar sus pensamientos sueltos y esbozos de futuros proyectos en unos cuadernillos de hule negro. Hoy en día son conocidos como los “Cuadernos de juventud”, y su contenido ha sido editado muy parcialmente. Sin embargo se está preparando una labor completa de edición de los cuadernillos junto con un estudio profundo de los mismos, que está corriendo a cargo del investigador Miguel Ángel Rivero, de la Universidad de Sevilla.

En uno de los cuadernos encontramos un importante texto relativo a la muerte y la idea de inmortalidad⁸⁶⁰. La idea central de todo el texto (recordemos que es de los años de juventud, y por tanto antes de la crisis del ‘97) es que la idea de la inmortalidad es una idea consoladora y por tanto con una gran influencia práctica en la vida; y esto es lo más importante del tema, dejando de lado la cuestión de si efectivamente somos inmortales o no.

«Hemos creado un mundo de ultra-tumba, un mundo ideal que rige y gobierna nuestra vida ¿qué importa que después de muertos no hallemos ese mundo? Ese mundo se ha hecho para servir de aliento y luz a éste, cuando de éste salimos, ¿qué nos importa del otro? Aunque un desgraciado a quien el pensamiento de otra vida le haya consolado en esta al morir, vuelve a la nada de que salió ¿dejará de haber consolado la esperanza y el espejismo de la vida de ultratumba y dejará de consolar a los desgraciados que tras él vengan?»⁸⁶¹.

⁸⁶⁰ M. DE UNAMUNO, *Manuscrito de notas sueltas y apuntes variados*, Caja nº 3/26, inédito.

⁸⁶¹ *Idem*, 56.

El pasaje recuerda vagamente al famoso *pari* pascaliano, autor bien conocido de Unamuno. Sin que consideremos la apuesta de Pascal como un elemento central de su pensamiento, tomado al pie de la letra y sin tener en cuenta el resto de su pensamiento, podría llevar a una conclusión semejante a la de Unamuno en estas líneas: aquel que apuesta por creer que hay vida eterna no pierde nada, aun cuando no haya tal vida, porque el consuelo que le ha proporcionado en esta vida es suficiente como para haber vivido dichosamente.

Sin embargo, no podemos menos que notar cierta falacia en la pregunta retórica de Unamuno: «*¿Qué nos importa el otro (mundo)?*». La pregunta suena falaz porque precisamente Unamuno se está preocupando por pensar acerca del otro mundo; y no parece creíble que en un texto sobre la muerte y la inmortalidad diga que el hombre no se debería preocupar a nivel teórico en el otro mundo, sino únicamente debería preocuparse de vivir como si tal mundo fuera real.

«Escribimos estas líneas persuadidos de que no tendrán, de que no pueden ni deben tener bastante para destruir en espíritu algo verdaderamente creyente, la fe en la vida eterna. Escribáse lo que se escriba y razónese lo que se razone creerán en la vida futura todos los que necesiten creer en ella».

Aquí sí que vemos perfilada ya la posición típicamente unamuniana, que mantendrá a lo largo de toda su vida en las cuestiones relativas a Dios o el alma. De lo cual se deduce que la síntesis que logra en *Del sentimiento trágico de la vida* no es una síntesis que pasa necesariamente por la crisis del '97, sino que, como otros autores han apuntado ya, se gesta en los años de aparente agnosticismo del pensador vasco.

La síntesis en cuestión, volveremos sobre ella, podría enunciarse así: “Puesto que consuela, me basta”. Posteriormente en el tema de Dios hará exactamente lo mismo, separando radicalmente

la cuestión teórica de Dios, de su relevancia práctica en la vida (fe). De este modo cree resolver el problema: separando en esferas incomunicadas en campo de la razón (no habrá ninguna razón suficiente para hacer a un creyente dejar de creer) y el campo de la fe, que en este caso no es ni asentimiento a una verdad revelada ni relación de confianza con una persona, como apuntará años más tarde, sino necesidad de creer.

Nótese que la cuestión de la inmortalidad del alma es importante para Unamuno en cuanto idea consoladora, no en cuanto idea moral. Para Unamuno la idea del cielo o del infierno, anejas a la idea de inmortalidad, no son en absoluto necesarias para que un hombre sea bueno o malvado. Es más bien la bondad o maldad del hombre la que le llevan a creer que existe un cielo o no⁸⁶². Por tanto, la inmortalidad no va tanto ligada a la necesidad de un premio o castigo (coherentemente con la postura unamuniana de rechazo del infierno) cuanto con la necesidad de no perecer del todo. Quizá en este punto podríamos deslindar a Unamuno del pensamiento kantiano puesto que, mientras para el filósofo de Königsberg la inmortalidad del alma es un postulado de la razón práctica, necesario para la vida moral del hombre, para el rector de Salamanca la inmortalidad sería un postulado que arranca de la necesidad de consuelo del ser humano.

Sin embargo, como en otros pasajes de estos cuadernos, no destinados a la publicación y en los que Unamuno dejaba correr la pluma, éstas líneas acaban con unos puntos suspensivos y un apotegma conclusivo: «*De la especie venimos, en la especie nos perpetuamos*»⁸⁶³. Apunta así a una de las formas de inmortalidad (la inmortalidad en los hijos) que aparecen cuando se pierde la fe en la inmortalidad personal⁸⁶⁴.

⁸⁶² «El hombre bueno porque es bueno cree en un cielo, cree con fe viva, es decir, lo re-crea en su alma, inventaría el dogma de otra vida si no lo hubiera recibido, es decir, que cree en la gloria y el infierno porque es bueno no es bueno porque cree en ellos». *Idem*, 58.

⁸⁶³ *Idem*, 59.

⁸⁶⁴ J. M. DE AZAOLA, *Las cinco Batallas de Unamuno contra la muerte*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, II (1951) 33-109.

2.2.- Crítica a las pruebas de la existencia de Dios (argumento metafísico)⁸⁶⁵

Pero uno de los cuadernillos de juventud, editado recientemente por Laureano Robles⁸⁶⁶, lleva precisamente éste título. Se trata de un primer intento teórico de Unamuno de criticar las pruebas racionales de la existencia de Dios. Junto a la *Carta a Juan Solís*, éstos serán los textos más densos (aunque inacabados) sobre este tema. En *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno recogerá los “frutos” de estas reflexiones pero no vuelve sobre ellas⁸⁶⁷.

Unamuno reduce los argumentos principales de la existencia de Dios, dejando de lado el argumento ontológico que no analiza a fondo en ningún texto (aunque, a juzgar por algunas expresiones, tenía intención de hacerlo). Para él, los principales argumentos son el argumento metafísico, el argumento físico y el argumento moral⁸⁶⁸. El texto está claramente inacabado, porque Unamuno sólo se detiene en la crítica al primer argumento: el argumento metafísico. Nuestra hipótesis es que, una vez el pensador vasco se dio cuenta la facilidad con que le venían las críticas a los argumentos, se vio excusado de realizar una revisión profunda de los mismos.

El argumento metafísico intenta llegar a Dios como razón o causa de la existencia del mundo y responde a la pregunta: ¿Por qué existe el mundo? El argumento físico por su parte intenta concluir en un “Principio ordenador” que dé cuenta de la esencia de las cosas (no de su existencia, que a eso iba enderezado el primer argumento), y responde a la pregunta; ¿Por qué el mundo es

⁸⁶⁵ Escribimos entre paréntesis “argumento metafísico”, porque a pesar de hablar de tres tipos de argumentos: metafísico, físico y moral, y de llevar el cuadernillo el título *Crítica a las pruebas de la existencia de Dios*, únicamente se preocupa de examinar el argumento metafísico.

⁸⁶⁶ L. ROBLES, *Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito)*, en *Limbo* (Suplemento de la revista *Teorema*), 8 (1999) 1-13. El texto íntegro de Unamuno está publicado a continuación en las páginas 15-23. Hemos de hacer constar aquí que el editor, en su estudio introductorio, confunde éste texto con la *Carta a Juan Solís* (que analizaremos más adelante), editada por el mismo Laureano Robles. De hecho, las introducciones de L. Robles a estos dos textos son prácticamente idénticas, por lo que pensamos que la confusión provino del parecido de ambos textos introductorios.

⁸⁶⁷ En opinión de Moeller, Unamuno no hizo nunca crítica de la crítica. CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y Cristianismo, IV, La Esperanza en Dios nuestro Padre*, Gredos, Madrid 1964, 57-178.

⁸⁶⁸ *Idem.*, 15.

como es? El tercer argumento es el argumento moral, que establece a un “Legislador supremo”, y responde a la pregunta ¿Por qué todos los pueblos creen en un Ser supremo? Unamuno afirma, como lo hará luego en *Del sentimiento trágico* que el argumento moral y el argumento del consenso de todos los pueblos están íntimamente ligados.

2.2.1.- Exposición del argumento

Unamuno expone el argumento metafísico en los siguientes términos (es importante reproducirlo porque a continuación se irá examinando con detalle cada elemento de su presentación):

«Todos los seres que conocemos han empezado a existir en algún tiempo. Es absurdo que un ser sea producido de la nada sin causa distinta de él, pues que ningún ser puede crearse a sí mismo porque no puede obrar sin existir y crearse es obrar.

Todo ser supone una causa y ésta a su vez supone otra y siguiendo así de una causa en otra o hay que admitir un proceso indefinido de causas creadas, es decir causadas o hay que llegar a una primera causa, razón y causa suprema de todas las demás, que de ninguna otra recibe su existencia a la cual causa llamamos Dios.

Es absurda una serie indefinida de causas contingentes».

Unamuno se detiene también a exponer por qué es imposible una serie indefinida de causas contingentes. Según Zeferino González tal cosa es imposible porque un número actualmente infinito implica contradicción (1), porque es imposible llegar al efecto A, si antes se han tenido que dar infinitas causas (2) y además porque habría varios infinitos de diverso tamaño: la serie infinita que precede al punto A sería superior a la serie infinita que precede al punto B, cuando A fuera

posterior a B (3)⁸⁶⁹. El argumento (1) es un filosofema aristotélico que se ha vuelto ya clásico y que resolvía las paradojas de Zenón; mientras que el argumento (3) era usado por San Buenaventura para refutar a Santo Tomás, cuando éste pretendía afirmar que no era más racional afirmar un principio temporal absoluto del mundo, que afirmar que el mundo era eterno⁸⁷⁰.

A las consideraciones del Cardenal Zeferino González, añade Unamuno un argumento más de Prisco, para reforzar la idea de que es imposible una serie indefinida de causas contingentes. Para Prisco, “ser contingente” equivale a “efecto”; y por tanto, multiplicar la cadena de seres contingentes es multiplicar los efectos. Así las cosas, decir que hay una cadena infinita de seres contingentes (i.e., efectos) no hace sino acrecentar la necesidad de un ser causa primero.

Unamuno quiere dar al argumento toda la fuerza posible, por ello acude a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, a la cuestión de *An Deu sit*, y afirma que tres de los cinco argumentos que allí se exponen se relacionan directamente con el argumento metafísico de que tratamos aquí. Se trata de la prueba de la existencia de Dios a partir del movimiento, de la prueba de la existencia de Dios a partir de la causalidad, y de la prueba a partir de la contingencia de los seres⁸⁷¹. Unamuno se preocupa de traducir los textos del Aquinate y encuentra, que para éste es imposible una serie infinita de seres contingentes porque si es cierto que quitada la causa, quitamos el efecto, entonces quitada la causa primera, no habría efecto medio ni último. Reexpone asimismo la vía de los seres contingentes, que piden un ser necesario que dé razón de su existencia.

⁸⁶⁹ *Idem.*, 16.

⁸⁷⁰ Véase F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Vol. II, Ariel, Barcelona 1983, 357 yss.

⁸⁷¹ *Idem.*, 16-17.

2.2.2.- Crítica del argumento

Hasta aquí la exposición de Unamuno del argumento metafísico, según la mente de los “deístas escolásticos” que lo defienden. A partir de aquí comienza una crítica cerrada a cada uno de los elementos del argumento metafísico, según lo ha presentado en la primera versión ya reproducida. Hay que hacer constar, antes de entrar con la crítica unamuniana, dos observaciones. En primer lugar Unamuno presupone que todos estos argumentos no son sino juegos de palabras, con lo cual se cierra de antemano a cualquier comprensión profunda de los mismos que vaya más allá de los juegos de palabras. En segundo lugar, Unamuno en este escrito procede de un modo muy “abogadesco”, que es lo que él mismo acusaba en la filosofía escolástica: amontonar argumentos para probar una tesis. La tesis previa de la que parte Unamuno y que no cambiará en toda su vida es, precisamente, que Dios no se puede probar racionalmente.

a. Todos los seres que conocemos han empezado a existir

Lo primero que cuestiona el pensador vasco es que «*Todos los seres que conocemos han empezado a existir en algún tiempo*». Ante todo, dice, hay que aclarar qué se entiende por ser o ente⁸⁷². Y para Unamuno, ser es «*un conjunto de sensaciones producidas por una cosa que no somos nosotros, y esta cosa, causa de nuestras sensaciones es a la que propiamente llamamos ser*». Una cosa sería la naranja en sí, externa a nosotros, y otra las sensaciones que nosotros podemos tener de la naranja. El hombre, en cualquier caso, desconoce la causa de los fenómenos que le afectan; tan sólo la supone. A continuación, afirma que si una causa (naranja en sí) produce varios efectos (color, sabor, etc.), una única causa (i.e., la materia) podría producir todos los efectos del mundo que conocemos, y no sería contradictorio.

⁸⁷² Tendríamos que detenernos en esta asimilación de ser a ente que hace aquí Unamuno y que ni en la filosofía medieval ni en la filosofía contemporánea a partir de Heidegger cabe hacer legítimamente. Pero como en castellano coloquial “ser” y “ente” pueden en ocasiones funcionar de sinónimos, aceptaremos provisionalmente su sinonimia.

En el fondo, lo que plantea Unamuno es que las cosas (que ahora sabemos que son fenómenos) no empiezan a o dejan de existir, sino que más bien se transforman unas en otras sin que cambie la materia. La materia o lo que llamamos materia, sería, pues, la causa desconocida de todas nuestras sensaciones. Por tanto, si la expresión “todo empieza a existir” significa “todo se transforma”, entonces Unamuno está de acuerdo. Pero si “todo empieza a existir” significa que “la materia empieza a ser”, esto no es empírico porque a la materia no la ha visto nadie. Y con esto da Unamuno por concluida su crítica al enunciado “todo empieza a existir”.

Lo que se desprende de esta crítica, en primer lugar, es la dependencia estrechísima de Unamuno con la epistemología fenomenista de raíz humeana (no nos atreveríamos a decir siquiera que ha pasado por el tamiz de Kant, al menos aquí)⁸⁷³. Esto se desprende de la asimilación que hace Unamuno del “ente” o “ser” a “haz de sensaciones”. Cabría preguntar: ¿es que las sensaciones no “son”? ¿Acaso los fenómenos mismos no tienen ningún tipo de entidad? Si a la entidad a la que llamamos “naranja” no es sino un haz de sensaciones al que nosotros atribuimos una causa común, ¿cómo explicar que las sensaciones mismas sean entidades? Las palabras “color anaranjado” y “sensación” no parecen poder explicarse por el mismo procedimiento con el que Unamuno pretende explicar la palabra “naranja”.

Bien es cierto, sin embargo, que el clásico argumento de la contingencia de los seres habría que reformularlo atendiendo a la ley general de que nada se crea ni se destruye en el Universo, de donde surgió el primer principio de la termodinámica. Una piedra, por ejemplo, no parece que se cree ni se destruya, sino que se transforma en arena u otro tipo de material. Pero si hablamos de entidades que vayan más allá de lo material (los seres con consciencia y libertad) la cosa no parece tan clara. Además, aunque los seres no hubieran empezado a existir en algún tiempo (recordemos

⁸⁷³ Para un tratamiento más extenso del fenomenismo de Unamuno véase E. MALVIDO, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, San Pío X, Salamanca 1977, 75-96.

para Santo Tomás era posible una creación desde la eternidad), ello no quita que cada ser haya necesitado una causa o razón para llegar a ser lo que es.

Con la siguiente afirmación: «*Ningún ser puede crearse a sí mismo ni salir de la nada sin ser sacado por otro*» Unamuno está plenamente de acuerdo.

b. Todo ser supone una causa

Pero no es así con el principio: «*Todo ser supone una causa*». Para Unamuno, siguiendo la epistemología fenomenista arriba esbozada, si esta frase la aplicamos a los fenómenos, entonces es cierta (todo fenómeno que se transforma en otro necesita de una causa que dé cuenta de la transformación). En cambio, si la frase la aplicamos a la materia (la sustancia de todo, la causa última de todo, según Unamuno), entonces la afirmación necesita unas pruebas que no da. Y es que, en efecto, si hemos partido presuponiendo que la materia (y las cosas en sí en general) son incognoscibles, entonces hemos cerrado la puerta para poder saber nada de estas cosas (que tengan una causa inclusive).

Pero es que Unamuno va más allá en su epistemología fenomenista, porque, aunque afirme que causa es «*un hecho que precede a otro y le determina*», en el resto del texto dará la sensación de que para él “causa” es sólo un hecho que precede a otro. Véase si no el ejemplo que da de su definición de causa: «*Observamos que ningún hecho se produce sin que le precede otro, que al hecho **a** precede constantemente el hecho **b**, que si no preexiste **b** no se produce **a**, y que siempre que se produce **a** le precede **b**, y llamamos a **b** causa de **a***»⁸⁷⁴. En definitiva, que producir un hecho

⁸⁷⁴ L. ROBLES, *Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito)*, Op. cit., 19.

otro es precederle de modo que siempre que se da uno se da el segundo. La relación de causalidad queda así reducida a una «*relación puramente de fenómenos*»⁸⁷⁵.

Cualquier cosa que sucede en el mundo, según Unamuno, no es sino cambio de forma (puesto que la materia permanece invariable). Como a cualquier cosa que sucede en el Universo, han precedido temporalmente todos los otros sucesos del Universo, afirma Unamuno que por esto podría considerarse que el Universo entero es la «*causa universal y constante de todo*»⁸⁷⁶.

Aunque para el pensador vasco no puede pensarse un cambio sin que haya algo que cambie y una razón del cambio, sin embargo sí que puede pensarse una forma inmutable. Esta forma inmutable sería la materia. Notemos que, curiosamente, aunque Unamuno prohíba decir nada de la materia (puesto que es incognoscible), esto sin embargo no obsta para que él mismo afirme que la materia es el substrato inmutable de todo cuanto sucede.

Unamuno también quiere negar el principio de “todo lo que cambia, cambia por otro”, porque hay cosas que, según él, llevan en sí la razón de su cambio. No da ningún ejemplo de esto, aunque dice que hay miles de ellos. Sin embargo, aun las cosas que cambian en virtud de la evolución de su propio ser, no son ellas mismas la razón de su cambio, sino algo que no son ellas mismas (no necesariamente externo a ellas), que es la razón del cambio; y creemos que éste es el punto importante.

Finaliza Unamuno, como en el apartado anterior, afirmando que si la expresión “todo ser supone una causa” quiere decir que “a un fenómeno precede otro”, entonces está de acuerdo. Pero cualquier interpretación de la palabra “causa” que no sea esta, queda descartada.

⁸⁷⁵ *Ibidem.*

⁸⁷⁶ *Ibidem.*

A los razonamientos de Unamuno conviene hacer unas matizaciones. En primer lugar, hemos comprobado como la epistemología fuertemente fenomenista no sólo afecta a la noción de “ser” o “ente”, sino a una noción tan central como la de “causa”. Si Unamuno no entiende por “ente” lo que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios entienden, ni entiende por “causa” lo que las pruebas entienden, obviamente las pruebas carecerán de valor; pero no por debilidad de las pruebas mismas, sino por no compartir el vocabulario básico.

Cabe aún otra observación, y es que si bien Unamuno está criticando el principio “todo ser supone una causa”, está criticando un principio que no se acepta en las pruebas clásicas de la existencia de Dios. En efecto, si todo ser supone una causa, habría que deducir necesariamente que Dios necesita también una causa (si es que Dios es algún tipo de ser). Pero éste no era el razonamiento de Santo Tomás, que llegaba a la noción de Dios “Causa incausada”, pero en ningún caso a la noción de Dios como “*Causa Sui*”. La noción de Dios como “*Causa sui*”, bastante incomprensible (no así la de “Causa incausada”) no la hemos encontrado en Sto. Tomás, pero sí en Spinoza. Cabría hacer una investigación ulterior de este tema que es imposible en este lugar.

c. Existe una causa primera, que es Dios.

La siguiente afirmación que critica Unamuno es la siguiente: «*La causa a su vez supone otra causa, y esta otra, y así o hemos de admitir un proceso indefinido de causas causadas o hemos de llegar a una primera causa, razón y causa suprema de las demás, a la cual llamamos Dios*»⁸⁷⁷. La crítica de Unamuno descansa sobre cuanto se ha dicho antes: la causa primera bien podría no ser Dios «*tal como ellos lo entienden*». La causa primera, tal como la entiende Unamuno, podría ser también la materia o una forma inmutable que subyace a los cambios aparentes que se dan en el mundo. El “vicio” del argumento está, para Unamuno, en que la causa primera se asimile con Dios

⁸⁷⁷ *Idem.*, 20.

sin más, cuando aún no se ha probado ni la espiritualidad ni la unidad ni la simplicidad de este Dios que se está tratando de demostrar.

d. Es absurda una serie infinita de causas

A continuación Unamuno analiza la proposición «*Es absurda una serie infinita de causas*»⁸⁷⁸. Para ello comienza definiendo “infinito” como aquello que no tiene fin o límites, pero indicando que hay distintas clases de límites (por ejemplo, en el plano geométrico, cabe una infinitud en longitud, latitud, profundidad, etc.). Del mismo modo que podemos concebir varios infinitos en el espacio, prosigue el pensador vasco, podemos concebir varios infinitos en el tiempo.

- Una serie de hechos con un límite primero, pero sin límite último (es lo propio de la inmortalidad del alma, según un modo de concebirla).
- Una serie de hechos, sin límite primero, pero con límite al final.
- Una serie de hechos sin límite ni al inicio ni al final (sería lo propio de los seres eternos si por eterno se entiende un ser de duración ilimitada).

Para Unamuno, en una serie de tiempo sólo existe lo presente: como ni lo pasado ni lo futuro existen, la serie es sólo idealmente infinita, no actualmente infinita (recordemos que era uno de los argumentos precisamente de Zeferino González, que tomaba de Aristóteles: no es posible un infinito en acto). Sin embargo, a nuestro entender, éste argumento, tal como lo plantea Unamuno no es correcto. Si bien es cierto que los días que han pasado ya no existen, lo que ha sucedido en ellos bien puede existir (y sería infinito).

Un ejemplo para clarificar el problema. Es cierto que los días del pasado ya no existen, pero no así con lo que hemos hecho en ellos. Imaginemos que cada día que pasa señalamos con una X el

⁸⁷⁸ *Idem.*, 20.

día correspondiente del calendario. A día de hoy tendríamos un calendario de infinitos días marcados con una X; ¡y aún podríamos seguir marcando X! Pero esto es absurdo, luego es imposible una serie infinita en el tiempo hacia el pasado.

El problema está, para Unamuno, en que se confunde una serie indefinida con un número actualmente infinito. Uno de los argumentos del Cardenal Zeferino (3) era, precisamente, que si hay una serie infinita habría infinitos mayores que otros. La solución de Unamuno es distinguir entre números indefinidos y números infinitos. En estas series infinitas en el pasado o en el futuro, según Unamuno, hablamos de series indefinidas, no de series infinitas. En este sentido, tan indefinido es el número de días que han pasado hasta hoy, como el número de meses que han pasado hasta hoy. Pero va más adelante Unamuno: si nadie tiene problemas en concebir una infinidad *post mortem* (caso de la inmortalidad del alma) ¿por qué ha de haber dificultad al concebir una infinidad *ante*? Se puede replicar a esto, dice Unamuno, que en una infinidad *post mortem* no habrá último. Y concluye como dando por zanjada la cuestión: «*si nunca llegaremos al último, nunca llegamos al primero. No hay primero*»⁸⁷⁹.

En esta cuestión, que el mismo Unamuno considera central para todo el problema del argumento metafísico, el pensador vasco parece cortar *ex abrupto* su razonamiento. No parece haber concluido realmente su razonamiento. Ya hemos indicado, además, por qué a nuestro entender no es posible una infinidad en el tiempo previa. Y si no es posible una infinidad previa de tiempo al día de hoy, necesariamente llegamos a la necesidad de un ser eterno, fuera de la “línea” temporal, capaz de dar comienzo al mundo.

⁸⁷⁹ *Idem.*, 21.

e. Aun admitida esta serie infinita de causas...

Sigue Unamuno abundando en la crítica al mismo argumento anterior, que, como se ha dicho, parece el punto más importante a dilucidar: «*Aún admitida esta serie infinita de causas no podría explicarse por ella la existencia o producción del efecto A, puesto que para llegar hasta él fue necesario pasar por una serie indinita y por consiguiente interminable toda vez que lo que es infinito no puede pasarse nunca*»⁸⁸⁰.

Afirma el pensador vasco que la confusión en esta parte del razonamiento se da en la palabra “infinito” que se confunde con la palabra “interminable”. Infinito, para Unamuno es lo que no tiene límites; mientras que interminable lo que no tiene término o fin. Resultan curiosas estas definiciones, puesto que unas líneas más arriba había definido precisamente “infinito” como lo que no tiene límites o fin⁸⁸¹ (uniendo así en la misma palabra lo que luego se ocupa de deslindar). Etimológicamente in-finito es lo que no tiene límite, confín, fin (en latín *finis*). Sólo es posible confundir la palabra si se confunde fin como límite y fin como terminación.

Dice Unamuno que si no hay primero en la serie indefinida de causas, el hoy no tiene un número definido. Por ello podríamos decir que han pasado infinitos días hasta hoy (un número indefinido, indelimitable). Pero de ahí a decir que el hoy no puede existir, va un gran trecho. Más arriba ya hemos expuesto nuestro parecer sobre este punto y cómo no vemos posible conjugar una serie infinita (llámese indefinida o interminable) con un “calendario” en el que pudiéramos ir tachando los días que van pasando. Si el día de hoy más el de ayer son definidos, y el último mes es definido, y el último año transcurrido es un número definido de días, no vemos por qué ha de ser posible una serie indefinida hacia atrás en el tiempo.

⁸⁸⁰ *Ibidem.*

⁸⁸¹ *Ibidem.*,

f. Además habría dos series infinitas, una mayor que otra.

Unamuno, abundando en el mismo tema, retoma el argumento (3) dado por el Cardenal Zeferino González, en el que afirma que «*tendremos, pues, dos series infinitas, y sin embargo la una mayor que la otra, contradicción palpable para la razón más vulgar*»⁸⁸². Este argumento, como hemos dicho tratado ya por San Buenaventura⁸⁸³, puede ejemplificarse muy bien recurriendo a los ciclos lunares y a la duración del día. Todos sabemos que el ciclo lunar dura 28 días. Si se pregunta cuántos días han pasado desde el principio, y se piensa que no hubo principio, habrá que contestar que han pasado infinitos días. Igualmente con los ciclos lunares: si preguntamos cuántos ciclos lunares han pasado desde el principio habrá que decir que infinitos ciclos lunares. Ahora bien, sabemos que un ciclo lunar dura 28 días, con lo cual el número infinito de días que ha pasado hasta hoy es 28 veces superior al infinito de ciclos lunares transcurridos. Y como es contradictorio que el número infinito tenga dos magnitudes distintas, se concluye que es imposible que hayan transcurridos ni infinitos días ni infinitos ciclos lunares.

Pero para Unamuno no hay dos series distintas, sino únicamente una misma serie tomada en dos momentos distintos. Tratando de interpretar lo que dice Unamuno, parece que quiere decir que no se trata de dos infinitos distintos, sino del mismo número infinito, tomado en dos momentos diversos. La clave está en que Unamuno traduce “infinito” por “indefinido”, y no estamos seguros de que tal traducción de términos sea justa (sobre todo si por “infinito” entendemos no un número determinado, sino un concepto límite). Con el cambio de palabra de “infinito” por “indefinido”, Unamuno puede afirmar que a una serie indefinida de estados cabe añadir o quitar cuantos estados se quieran sin que deje ésta de ser indefinida. Mayor y menor sólo caben en número definidos.

⁸⁸² *Idem.*, 22.

⁸⁸³ F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Vol. II, Ariel, Barcelona 1983, 357 yss.

La fuerza de la crítica de Unamuno está, pues, en haber sustituido el término “infinito” por el de “indefinido”. A nosotros nos parece, sin embargo, que son dos cosas bien distintas el que un ente no se pueda definir y el que un ente no tenga límites o confines. Cabe pensar en un plano sin límites de latitud ni longitud, y se le llamará “plano infinito”, pero no “plano indefinido”. De hecho, tal plano estaría perfectamente definido, puesto que es un concepto reducible a términos matemáticos y manejable. Por otro lado, podemos pensar en un ente indefinido (nótese que Unamuno no dice indefinible, sino indefinido), y que a la vez tenga unos límites bien precisos. El valor real de la latitud de la tierra ha sido durante muchos siglos un número indefinido, hasta que las medidas pertinentes lo convirtieron en un número definido. Pero el que fuera un número indefinido no significaba que fuera un número indefinible (de lo contrario nunca se hubieran preocupado por establecerla con exactitud); y en ningún caso el que fuera un número indefinido significaba que fuera un número infinito.

Unamuno incluso cree encontrar un paralelismo en la infinidad hacia el futuro, que haría imposible igualmente la existencia de una serie indefinida. Tomando como verdadera la inmortalidad del alma, habría almas que vivirán una infinidad mayor que otra. Por ejemplo, dice el pensador vasco, si el alma de mi padre nació antes, vivirá una eternidad más larga que la mía. En este caso serían dos series infinitas (aparentemente como en la infinidad anterior al día de hoy) con magnitudes diversas. Creemos que la cuestión está en tratar el concepto de “infinito” como un concepto límite, hacia el cual se tiende, pero nunca se llega (y por tanto no es una magnitud determinada). Además, no se ve contradicción en que yo esté un número infinito de días tachando los días que pasan hacia el futuro, sin llegar nunca a término, mientras que sí se ve en una infinidad de días anteriores a éste, por las razones arriba expuestas.

g. *Una serie infinita de contingentes serían infinitos efectos sin causa.*

Las últimas líneas de este texto las dedica Unamuno a criticar la imposibilidad de una serie infinita, en los términos que lo había expuesto Prisco: «*Suponer una serie infinita de contingentes equivaldría a suponer una serie infinita de efectos in causa*»⁸⁸⁴. Pero para Unamuno no hay contradicción, puesto que en una serie infinita, cada uno sería causa del posterior y efecto del anterior, sin una primera causa que diera sentido a la totalidad. No es que acrecentando los efectos se acrecienten las causas, como quería Prisco, sino que tanto los efectos como las causas son indefinidos (de nuevo la transposición de “infinito” a “indefinido”), y por tanto en número indefinidos no cabe hablar de mayor o menor. Don Miguel no le ve contradicción a una serie infinita de efectos sin causa, como vería perfectamente normal un tren cuyos vagones fueran arrastrados por el inmediatamente anterior, sin una máquina que fuera a la cabeza.

⁸⁸⁴ *Idem.*, 22.

3.- CARTA A JUAN SOLÍS

El texto más importante, sin duda, en el que Unamuno ensaya su capacidad crítica aplicada a las pruebas de la existencia de Dios es la *Carta a Juan Solís*. El texto seguramente fue pensado para ser enviado como carta (difiere en esto del anterior), y por lo tanto la presentación está más cuidada. Sin embargo, parece que nunca se envió a su destinatario, puesto que se encontraba entre los papeles del rector en Salamanca. La época de composición del texto parece ser, al menos según opinión de L. Robles, la época en que el joven doctor preparaba oposiciones desde su Bilbao natal.

El texto no es sólo importante por la parte crítica, sino también por la parte propositiva de las últimas páginas, donde Unamuno expondrá con claridad la postura que mantendrá a lo largo de su vida. De hecho, si tomamos literalmente lo que dice el texto, en el que Unamuno confiesa su fe, habría que situarlo temporalmente bien antes de la crisis de fe en Madrid (cosa muy poco probable puesto que la bibliografía que maneja es la de un joven universitario) o bien tras la crisis de retorno al cristianismo tras la noche de marzo del 1897. Es un dato que no ha tenido en cuenta el editor del texto y que habría que revisar con más profundidad⁸⁸⁵.

Comienza Unamuno haciendo una declaración de intenciones. Éste escrito en cuestión no se propone indagar acerca de la verdad o solidez de las pruebas de la existencia de Dios, sino que pretende, más bien, demostrar que Dios es inconcebible, y que por tanto no puede ser objeto de la ciencia. Sin embargo, justo por esto, porque Dios no puede ser objeto de ciencia, puede y es de hecho objeto de fe. Los términos que se van a barajar aquí son los de Dios, ciencia, razón, conocer,

⁸⁸⁵ L. ROBLES, *Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios: «Carta a Juan Solís» (un texto inédito)*, en *Religiosidad Popular en España: Actas del Simposium 1-4/IX-1997*, El Escorial, R. C. U. Escorialenses, Tomo II, 1004-1034.

existir. Notemos, de entrada, el procedimiento “escolástico” que también sigue este texto: intentar probar una tesis previa de la que se ha partido⁸⁸⁶.

3.1.- Qué es conocer

Comienza Unamuno definiendo el conocimiento como distinción y clasificación: Conocer es distinguir y clasificar⁸⁸⁷. Si conocer es distinguir y clasificar, no cabe definición si no es en relación con otras cosas. Según esto, si en todo el Universo no existiera sino un único elemento sería incognoscible (o inconocible, como querría don Miguel), puesto que no sería distinguible de ningún otro ni clasificable entre otros. No es la única definición de “conocimiento” que da Unamuno (véase el capítulo II). Pero hay que reconocer que esta definición del conocimiento depende en alta medida de la ciencia positiva de su época. Comenzar una definición tan estrecha de “conocimiento” (puesto que conocer a una persona parece que va más allá de un mero distinguirla de las demás y clasificarla) va a condicionar el resto del escrito.

A continuación trae Unamuno tres textos (de Spencer, Hamilton y Mausel⁸⁸⁸) donde critican la posibilidad de un conocimiento absoluto. El primer texto es de Spencer⁸⁸⁹ (lo hemos comentado ya en el apartado dedicado a él): si para explicar una cosa necesitamos subsumirla en leyes más generales; y éstas a su vez para ser explicadas han de ser subsumidas en leyes más generales aún, parece evidente afirmar que la última ley que subsuma a todas las demás será ella misma inexplicable, puesto que no podrá haber ninguna ley por encima de ella que la subsuma. Notemos de entrada que el texto de Spencer habla de “explicar” y no tanto de “conocer”. Creemos que ambas palabras son dos cosas distintas. No parece plausible que para “conocer” a una persona haya que

⁸⁸⁶ Recordemos que no compartimos el rechazo de Unamuno a este método, partiendo de las indicaciones de Popper, ya citadas.

⁸⁸⁷ *Idem.*, 1019.

⁸⁸⁸ Aunque estos dos últimos los copia de Spencer, como ha puesto de relieve Laureano Robles.

⁸⁸⁹ Véase la traducción francesa (la que manejaba Unamuno) en *Idem.*, 1032.

subsumirla en una ley general. Esto es importante para cuanto se diga luego (aunque Unamuno dice no estar del todo de acuerdo con este razonamiento spenceriano, sin indicar los puntos de discrepancia).

El siguiente texto es de Hamilton⁸⁹⁰, y en él se afirma que lo absoluto no se concibe sino como negación de la concebibilidad. Lo absoluto para Hamilton es lo inconcebible. Pensar es condicionar; poner bajo condiciones. Pero lo absoluto es precisamente lo que no tiene condiciones, puesto que si las tuviera no sería absoluto. La misma palabra ab-soluto, indica algo que no está ligado, atado (condicionado) a nada. Por tanto no se puede pensar lo incondicionado en sí (lo absoluto). Nótese que en este texto Hamilton habla de “pensar”, y no de “conocer”. Cabe una distinción entre ambos términos⁸⁹¹ puesto que, mientras “conocer” indica el proceso por el cual adquirimos nuestras ideas y nuestra noción del mundo, “pensar” hace referencia más bien al proceso interno de combinación de ideas. Es imposible pensar si no se conoce nada. Aunque también es cierto que los problemas teóricos no se conocen si no se piensan a fondo.

El tercer texto que aduce Unamuno es de Mausel⁸⁹². Para éste autor, una cosa es concebible si es distinguible de las demás (distinguirlo de lo que no es), y por tanto si es limitada. Ahora bien, lo absoluto no expresa un objeto del pensamiento, sino la negación de la relación que constituye el pensamiento. Una cosa es concebible si es distinguible y relacionable; pero lo absoluto parece ser, de suyo, no relacionable con nada, puesto que si tuviera una relación dependería para esa relación de aquello con lo que se relaciona (dejando de ser así ab-soluto). Por tanto, lo absoluto es lo inconcebible, y lo inconcebible es lo absoluto. Nótese, de nuevo, que aquí Mausel no habla de “conocimiento” sino de “concebibilidad”.

⁸⁹⁰ Véase cómo Unamuno lo toma de Spencer en *Idem.*, 1032.

⁸⁹¹ En el mismo sentido, I. M. BOCHENSKI, *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, Madrid 1985, 19 y ss.

⁸⁹² *Carta a Juan Solís*, Op. cit., 1033.

Expuestos estos tres autores, añade Unamuno: «*Y ahora entro yo, que no soy Spencer, ni Hamilton, ni MauseI*»⁸⁹³. E intenta probar por qué Dios no explica nada como último por qué. En una serie de explicaciones se llega siempre a axiomas indemostrables: «... *se pregunta por una acción mecánica y en la serie de porqués se llega a un principio matemático, verbi gratia, la dirección de la resultante de dos fuerzas que se reduce(n) a determinar la diagonal de un paralelogramo*»⁸⁹⁴. Pero, continúa el pensador vasco, Dios no puede ser un axioma, ya que es una hipótesis, puesto que es lo que estamos intentando probar. Y aquí deja por concluido este apartado. Nosotros pensamos sin embargo, que por lo mismo, cabe hablar de los “axiomas de la ciencia” como “hipótesis” (de hecho lo hace K. Popper), y en tal caso la “hipótesis” de la existencia de un ser supremo es tan fuerte como los “axiomas” a que se refería Unamuno.

3.2.- Quién es Dios

Comienza Unamuno afirmando que Dios es un ser absoluto que «*de nada depende y que de nada necesita para ser lo que es*»⁸⁹⁵. Partiendo de esta definición, concluye que Dios no puede tener ni inteligencia ni voluntad. La inteligencia se tiene en relación a algo (lo inteligido), así como la voluntad se tiene en relación a algo (lo querido). Ahora bien, si hemos comenzado definiendo a Dios como el ser que “de nada depende”, no puede depender tampoco de algo “inteligido” o de algo “querido”, y por tanto no puede tener ni inteligencia ni voluntad. El razonamiento de Unamuno sería cierto, salvo que no cuenta con la posibilidad de que Dios se entienda a sí mismo⁸⁹⁶.

Continúa Unamuno reflexionando en la idea de Dios, antes de la creación, y ve que Dios había de tener idea de su creación aun antes de crear. Esta idea (que no era él mismo) era una idea

⁸⁹³ *Idem.*, 1021.

⁸⁹⁴ *Idem.*, 1022.

⁸⁹⁵ *Ibidem.*

⁸⁹⁶ Es lo que hace Santo Tomás magistralmente en su teología del Verbo. Véase S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Contra Gentiles*, Vol. III, Libro IV, Cap. XI, Marietti, Roma 1961, 264-270.

de la cual dependía el inteligir de Dios; así como la voluntad de Dios dependió de tal idea al crear. De este modo, concluye Unamuno, si Dios dependía en su inteligir y en su querer de la idea del mundo que iba a crear, no podía ser Dios, puesto que dependía. Sin embargo, nos parece que no se puede hablar de un “antes” de la creación, puesto que la creación no fue algo en el tiempo, sino con el tiempo, como ya recordaba San Agustín en sus *Confesiones*.

Dios tampoco puede ser consciente para Unamuno, puesto que consciencia es conocerse como distinto de los demás: hace falta algo o alguien que no sea yo mismo para tomar conciencia de mí mismo. Y así Dios, o depende de algo que no es Él mismo para ser consciente (y por tanto ya no es Dios, porque depende), o no puede ser consciente. De nuevo remitimos a la teología intratrinitaria en la escolástica, que había tratado estos problemas. El concepto de Trinidad permitiría resolver la duda que está planteando aquí Unamuno.

Y concluye diciendo que el absoluto no puede ser «*ni bueno ni malo, ni sabio ni ignorante, ni perfecto ni imperfecto, porque todo esto son relaciones*»⁸⁹⁷. El absoluto, visto así, colma la tesis que Unamuno se había propuesto demostrar: que el absoluto es incognoscible y sólo asequible a la fe.

3.3.- ¿De dónde procede la idea de Dios?

A continuación hace Unamuno un ensayo para tratar de explicar el origen de la idea de Dios⁸⁹⁸. Aquí se sitúa en un nivel más filosófico. En *Del sentimiento trágico de la vida* sin embargo, repetirá el intento (siguiendo de cerca a Sabatier) y se situará en un plano más psicológico e histórico.

⁸⁹⁷ *Carta a Juan Solís, Op. cit.*, 1023.

⁸⁹⁸ *Idem.*, 1023-1024.

Comienza Unamuno distinguiendo dos conceptos aparentemente bien distintos: resultado y fin. Por ejemplo, si nos pinchamos durmiendo el *resultado* será retirar la mano. En cambio, si nos pinchamos despiertos el *fin* será retirar la mano. Se trata del mismo movimiento, pero lo calificamos de modo diferente si lo hacemos dormidos o despiertos. La conciencia es en este caso lo que decide si algo es resultado (inconsciente) o fin (consciente).

Por esto mismo, el hombre supone a los resultados, fines; y como el fin precisa de una conciencia que lo convierta en tal, supone que todo tiene conciencia, convirtiendo a esta conciencia de todo en Dios. Posteriormente, lo que hace el hombre es atribuir todas las perfecciones (que infiere de la relatividad y menesterosidad de cuanto le rodea) y las atribuye a Dios. Pero el concepto de Dios, se mire por donde se mire para Unamuno, siempre es contradictorio. Por ejemplo, Dios no puede ser libre, porque conociendo lo mejor, lo haría indefectiblemente. Sin embargo, apunta ya aquí Unamuno y será su tesis, que lo destruido por la razón, para Unamuno, es posible reconstruirlo por la fe.

3.4.- ¿Prueban algo las pruebas de Dios?

Si las consideraciones anteriores nos han abocado a la conclusión de que Dios no se puede conocer, que el concepto de Dios es contradictorio, producto de la fantasía humana, no podemos esperar que las pruebas de la existencia de este Dios incognoscible, contradictorio e ilusorio nos digan nada con sentido acerca de Él. Para Unamuno, la idea de Dios deriva de dos supuestos⁸⁹⁹: que todo tenga un principio o que todo tenga un fin. El hombre necesita por tanto llegar a un primer creador (un principio de la existencia de las cosas que explique por qué las cosas son) o a un ordenador supremo (un principio de la esencia que explique por qué las cosas son como son y no de otra manera). Pero ambos tipos de pruebas, ambas argumentaciones, según Unamuno, esconden

⁸⁹⁹ *Idem.*, 1024.

peticiones de principio y círculos viciosos. A descubrir esto va a dedicar los siguientes párrafos, que no distinguirán entre Dios creador y Dios ordenador.

3.5.- Primera prueba: Dios como primer motor.

Comienza Unamuno exponiendo lo que para él es esta prueba, y parte de que las cosas cambian de forma, permaneciendo la materia. Por eso decide presentar la primera vía de Santo Tomás y no la tercera, que quizá sería más pertinente. Unamuno traduce de la Suma de Santo Tomás la primera prueba (la vía del movimiento)⁹⁰⁰: consta que algo se mueve en el mundo, pero nada se mueve si no lo mueve algo (pasándolo de la potencia al acto); pero no puede haber una cadena infinita de motores, y por tanto hemos de llegar a un primer motor, que es a lo que llamamos Dios. De aquí extrae Unamuno cuatro peticiones de principio.

La primera petición de principio es afirmar que “algo se mueve en el mundo”. Para hacer que esto sea una petición de principio, Unamuno debe negar que algo se mueva en el mundo, afirmando que el mundo en sí es movimiento, porque «*existir es obrar y obrar es moverse*»⁹⁰¹. Existir es, pues moverse. Así, no que algo se mueve en el mundo, sino que la existencia misma de las cosas es movimiento. Aparte de la dificultad de aceptar el planteamiento de Unamuno, la necesidad de explicar el movimiento (sea de uno, sea de todo, sea identificando el movimiento con la existencia misma) permanece intacta.

La segunda petición de principio es, según Unamuno, afirmar que todo lo que se mueve es movido por otro. Para negar esta evidencia el pensador vasco ha de recurrir a algo que ya le habíamos visto hacer en el cuadernillo de la crítica a las pruebas de la existencia de Dios: negar el principio de causalidad. Así, desde unos postulados fenomenistas, puede afirmar Unamuno que no

⁹⁰⁰ *Idem.*, 1025.

⁹⁰¹ *Idem.*, 1026.

es cierto que todo lo que se mueve es movido por otro, sino que a lo sumo, lo que sucede, es que a un movimiento precede otro movimiento; y es el hombre el que supone que ambos movimientos están conectados causalmente.

La tercera petición de principio la encuentra Unamuno en la aserción de que una cosa no puede moverse a sí misma. Pero el rector no ve contradicción en que algo se mueva a sí mismo, puesto que, según él, todo lo que existe no es sino movimiento: el hecho es movimiento. Y como no ve contradicción en que las cosas existan por sí mismas, tampoco ve contradicción en que las cosas se muevan a sí mismas. Así las cosas, esta aserción es una petición de principio que está dando por demostrado lo que trata de probar (que algo mueve el mundo). No está de más recordar que cuando aquí se habla de movimiento no se habla sólo de mecanismos de empuje, sino de motivos de atracción.

La cuarta y última petición de principio que Unamuno encuentra en el razonamiento escolástico es que si no hubiera causa primera no habría segunda, y así no habría ninguna. Para el pensador vasco, el pretender tomar un punto de partida, pretender establecer un principio, es precisamente lo que se trata de probar. Además, lo mismo que pensamos una infinidad *ex post* (en la inmortalidad del alma), también puede pensarse una infinidad *ante*. De estas cuestiones ya hemos tratado más arriba.

3.6.- Segunda prueba: Dios como causa.

Unamuno habla aquí de la segunda prueba de Santo Tomás, cuando en realidad es la tercera vía. La expone tomando la palabra a Fray Zeferino González: La experiencia nos revela seres que empiezan a existir y que desaparecen (esta sería la primera petición de principio. Aquí Unamuno no se detiene a desglosar lo que él considera círculos viciosos). Hay seres que, atendida su naturaleza,

pueden existir o no (segunda petición de principio). Pero si existen, es porque reciben el ser de alguna cosa (tercera petición de principio).

«Lo cual vale tanto como decir que a la luz de la razón y la experiencia es indudable que existan seres contingentes y producidos (esto es lo que se trata de probar), luego es necesario que exista algún ser necesario y no producido, etc.»⁹⁰².

Esta argumentación, para Unamuno, es falaz, porque lo único que se dan en el mundo son cambios de forma, permaneciendo la materia inalterable (habíamos discutido ya esto más arriba, aunque aquí no parece guiarse tanto por los postulados fenomenistas, como lo había hecho antes). Para Unamuno, tan gratuito es afirmar que los seres son contingentes, como afirmar que son necesarios. El argumento no ha demostrado que hay seres contingentes (sino que lo ha dado por supuesto), mientras que Unamuno puede afirmar (también sin probarlo) que para él todos los seres son necesarios.

Santo Tomás afirma que hay que llegar a una primera causa eficiente, pero Unamuno replica que una cosa puede ser causa eficiente de sí misma (recordemos que Dios no es *causa sui*, sino más bien *causa incausata*). Y va más allá al negar que haya causas eficientes o que haya causas en general. La razón de esto es, de nuevo, la convicción de que no hay causas, sino meras sucesiones de fenómenos. Reconoce que esto es dejar las cosas sin explicar, pero su postura puede ser tan buena como la de Sto. Tomás, que para Unamuno no explica nada.

⁹⁰² *Idem.*, 1027.

3.7.- Tercera prueba: Lo posible y lo necesario (Dios como Ordenador).

Ahora sí que se detiene Unamuno a considerar la tercera vía de Santo Tomás de Aquino⁹⁰³. Tal prueba se funda en la distinción entre ser posible y ser necesario. Pero el pensador vasco no acepta tal distinción, fundándose en que si conociéramos las causas de todo, todo nos parecería necesario, y el que algunas cosas nos parezcan posibles actualmente no es sino debido al desconocimiento profundo que tenemos de todas las causas que concurren a un hecho⁹⁰⁴. Necesario es, por tanto, lo comprendido perfectamente, mientras que posible es aquello cuya necesidad no conocemos.

Fundándose en semejante premisa, Unamuno rechaza la tercera vía tomista, puesto que es imposible que funcione sin la distinción entre ser necesario y ser posible. Tal negación parece implicar una negación de la libertad. La libertad para Unamuno no era sino conciencia de la ley (cambiando un poco la concepción estoica y spinozista de la libertad, para la que la libertad era conciencia de la necesidad). Esta es la prueba con la que, según Unamuno, se llega a la idea de un sumo ordenador.

3.8.- Resumen

Unamuno resume lo dicho hasta aquí concretando que los dos modos de llegar a Dios son: o como creador o como ordenador. Para llegar a Dios como creador se supone que los seres no tienen en sí razón de su existencia, y que además han tenido un principio en el que han empezado a existir. Para llegar a Dios como ordenador se supone que los seres son contingentes y tienen una finalidad.

⁹⁰³ *Idem.*, 1028.

⁹⁰⁴ En el Cuadernillo que lleva el número XXIII, guardado en el archivo de la Casa-museo, con la signatura CMU 3/27, afirma Unamuno que no hay hechos contingentes y necesarios, sino ideas contingentes o necesarias de los hechos.

Pero, según Unamuno, estas pruebas suponen a Dios antes de probarlo, y por ello las tacha de círculos viciosos⁹⁰⁵.

Hay que hacer notar que cualquier deducción o cualquier argumentación en general supone un deducir o sacar a la luz elementos que estaban implícitos en las premisas. Desconocer este punto fundamental de cualquier teoría de la argumentación lleva a tachar de “círculo vicioso” o “petición de principio”, no sólo los argumentos que intentan dar por válida la existencia de Dios, sino cualquier tipo de argumento, sea científico, sea de la vida cotidiana. Hasta qué punto es cierto que la verdad de la conclusión está incluida en la verdad de las premisas (al menos desde un punto de vista exclusivamente lógico-deductivo) es algo que se puede apreciar gráficamente con los diagramas de Venn. Y nadie piensa que por esto los silogismos sean círculos viciosos.

Unamuno reconoce que su misma postura deja algunas cosas sin explicar. Pero afirma igualmente que si eliminando a Dios nada se explica, tampoco se explica nada mejor apelando a Dios como creador y ordenador. El mundo es igual de incomprensible si no tiene razón de ser, como si tiene razón de ser en sí mismo, o como si la tiene en Dios. Estas tres posturas (mundo sin razón; mundo con razón en sí; mundo con razón en Dios) las califica Unamuno de igualmente absurdas, sin decir por qué.

3.9.- Toma de posición personal de Unamuno

En la última parte de esta *Carta a Juan Solís* encontramos quizá lo más interesante de todo el escrito. Se trata de una toma de postura, en la que Unamuno va a avanzar posiciones que mantendrá a lo largo de toda su vida. La existencia de estas líneas es lo que nos hace sospechar que la datación de este escrito deba hacerse antes de la crisis de 1897. Caben dos respuestas: o

⁹⁰⁵ *Idem.*, 1028.

efectivamente este escrito es posterior a la crisis (pero el estilo y la preocupación parece ser más bien juvenil), o habría que afirmar que la postura que supuestamente Unamuno acrisola tras la crisis la había pensado ya de antemano.

Afirma Unamuno que con todo esto no pretende negar a Dios. Simplemente pretende separar los campos de la fe y la razón, convirtiéndolos en vasos comunicados. En una frase nos recuerda el propósito de este escrito, que no era otro sino demostrar que *«el dogma no puede probarse y la teología mata la fe»*⁹⁰⁶.

Pero ahora viene la parte constructiva: *«La fe es un hecho que arranca el sentimiento para llenar el vacío de la razón, la fe no se prueba ni se discute, el que cree cree»*⁹⁰⁷. Unamuno toma la fe como un hecho y afirma que el ser humano cree necesariamente: sea en Dios, en la materia o en cualquier otra cosa.

«Se cree por lo mismo que se ama, porque hay necesidad de creer y amar dada la naturaleza humana». Nos parece muy acertada la asimilación de la creencia al amor. Sin embargo, notemos que el sentido de la palabra “creencia” que está usando aquí Unamuno no es el sentido en que ha estado usando la palabra “creencia” en la crítica antes expuesta. A nuestro entender la palabra “creencia” es profundamente ambigua, como manifiestan las expresiones “Yo creo que *p*” y “Yo creo en ti”. La crítica a las pruebas de la existencia de Dios parecen enderezarse al sentido de creencia de la frase “Yo creo que *p*”. En cambio, la necesidad de la fe que postula aquí Unamuno parece basarse en el sentido de creencia de la frase “Yo creo en ti”. Y por esto hemos indicado la pertinencia de asimilar la creencia (en el segundo sentido) al amor, porque sólo cabe entre personas.

⁹⁰⁶ *Idem.*, 1029.

⁹⁰⁷ *Idem.*, 1029.

Para Unamuno, lo que son ruinas en el campo teórico (la razón que no alcanza a Dios), son necesidades en el práctico (necesidad de Dios). En este sentido, la postura está muy cerca de las dos críticas kantianas, como ya indicamos en su lugar. Por eso dice, un poco más abajo, que lo esencial es esta distinción entre teórico y práctico. Al pensador vasco no parece importarle la verdad como adecuación de la creencia, sino tan sólo la verdad en el sentido práctico (en el sentido de las consecuencias que reporta sobre mi acción). Por ello dice que si el rezo le consuela, no pide más. La esencia de la oración es el consuelo que proporciona al orante, y en ese sentido se puede despreocupar de la existencia o inexistencia del ser al que se dirige uno en la oración.

Unamuno reúne en el mismo campo semántico las palabras deseo, sentimiento, instinto y creencia. El hombre, en definitiva, no es sólo razón, sino también instinto, y la creencia está precisamente de parte del instinto. El sentimiento es tan positivo como la razón, y el deseo tan positivo como el hecho. La creencia, el sentimiento, el instinto o el deseo son hechos tan ciertos como los tres lados de un triángulo, aunque pertenezcan a ámbitos distintos de realidad.

Y proclama aceptable, como hará luego en *Del sentimiento trágico de la vida* el *dictum* de Tertuliano, “*Credo quia absurdum*”. Parece haber un sentido aceptable de esta frase, que es el que está usando aquí Unamuno: No es que la creencia nazca de la absurdidad de lo que se cree; no es que el absurdo sea el motivo que lleva a uno a creer. Más bien es que ante lo absurdo que parece a la razón una determinada posición, no le queda a uno otro remedio que creer, si quiere seguir manteniéndolo en su sistema de creencias. Cuando “creencia” se entiende como un grado inferior a “saber” cabe decir “creo porque es absurdo”; es decir: “creo porque no sé”.

La carta acaba con las figuras de Quijote y Sancho, que posteriormente ocuparán un lugar singular en la filosofía de Unamuno, como símbolos de la fe y la razón, en abrazo. Sin embargo, a

medida que avance el tiempo, parece que prevalecerá sobre Unamuno la figura de don Quijote, más que la de Sancho.

CAPÍTULO VII:

EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE UNAMUNO

ANTE LA CRÍTICA

A cada paso, algún majadero de marca mayor

se os viene mostrándoos un libro o un papel con una estúpida ocurrencia:

“¿Qué se habrá propuesto demostrar el autor aquí?...”.

U os espeta la imbécil salida de:

“¡No estoy conforme con eso!”.

(¡Ramplonería!)

1.- LA NOVELA COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO (JULIÁN MARÍAS)

Uno de los intentos pioneros de abarcar la figura y obra del rector de Salamanca fue el de Julián Marías⁹⁰⁸. El joven representante de la Escuela de Madrid trata a Unamuno desde una perspectiva orteguiana, desde la razón vital, e intenta sistematizar de modo original sus ideas. Para Marías, Unamuno no es propiamente hablando un filósofo, pues le falta la voluntad de serlo, aunque en sus escritos aparezcan a menudo temas filosóficos. Por esto mismo, lo mejor del pensador vasco no estaría en su ensayística, sino en su novela, desde la cual cabe trazar toda una epistemología.

Unamuno sería, para Marías, pensador de una sola idea: la preocupación por el porvenir de nuestra conciencia, como aparece reflejado en *Del sentimiento trágico de la vida*⁹⁰⁹. Sin embargo, el problema cabe tratarlo desde un concepto integral de vida (aquí es donde apuntan las ideas de Ortega). Y la vida es ante todo y sobre todo, narración, biografía; de ahí el interés de la novela como método de conocimiento. La idea de la vida como opuesta a la razón, la tomaría Unamuno del ambiente intelectual de su época, representado por W. James, H. Bergson, y sobre todo en el precedente de Kierkegaard. Aunque los autores que cita el rector de Salamanca no son tanto fuentes de autoridad, cuanto fuentes de personalidad.

Califica la postura unamuniana de agnosticismo, tanto para el problema de Dios como para el problema de la inmortalidad personal. Marías tiene palabras de dura crítica para la afirmación de Unamuno de que pelea sin cuidarse de la victoria, pues, el que lucha por necesidad, afirma el pensador madrileño, no por exhibición o deporte, se cuida, y mucho, de la victoria. Unamuno no

⁹⁰⁸ J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid 1980. La primera edición es de 1943. Hemos tratado el tema por extenso en J. VILARROIG Y J. M. MONFORT, *El Unamuno de Marías y el tema de Dios*, EN J. L. CAÑAS Y J. M. BURGOS (Coord.), *El Vuelo del Alción, El pensamiento de Julián Marías*, Páginas de Espuma, Madrid 2009, 253-262. Allí puede encontrarse una bibliografía extensa sobre el problema.

⁹⁰⁹ *Idem.*, 43.

crea en las potencialidades de la razón, y por ello rechaza las pruebas clásicas sin un serio examen⁹¹⁰. Es heterodoxo *a priori*, y por eso puede llamársele frívolo. «A Unamuno le faltó, en su labor intelectual y escrita al menos, la fe»⁹¹¹.

La creencia en Dios la identifica Unamuno con la necesidad de Dios. El problema es que no hace ningún esfuerzo para conocer a Dios porque permanece anclado en el idealismo. El pensador vasco no sólo no puede: es que no quiere alcanzar el conocimiento de Dios, porque sólo entiende el conocimiento como relacionado con las ideas: sólo se conocen ideas. ¿Por qué se mantiene Unamuno en la duda, sin salir de ella? A juicio de Marías, esto se da, en primer lugar, por el carácter de penúltimidad de la duda unamuniana (la resolución de la duda no es tan urgente como parecería) y en segundo lugar, porque por debajo de la duda de Unamuno hay una creencia más profunda (su fe de la niñez).

En el problema de la inmortalidad, Unamuno no se preocupa tanto de pensarlo, cuanto de vivirlo. En las novelas, por ejemplo, encontramos anticipaciones imaginativas de la muerte que Unamuno ensaya. Esto quizá no haga ganar en claridad conceptual, pero gana sin embargo en concienciación con el que lee. Tomando prestadas categorías actuales de filosofía del lenguaje, que no están en Julián Marías pero apunta a ello, lo verdaderamente importante en los textos de Unamuno es más la fuerza elocutiva que los actos locutivos.

Existen dos modalidades de pervivencia del ser: inmortalidad y resurrección, que transformadas por la pérdida de la fe dan lugar a dos actitudes vitales complementarias. Quien pierde la fe en la inmortalidad del alma personal busca labrarse un nombre que no sucumba al paso de los siglos. En cambio, quien pierde la fe en la resurrección de la carne, busca a toda costa

⁹¹⁰ J. Marías no podía conocer aún los cuadernillos que ya hemos comentado. Aun así, la revisión de las pruebas clásicas que se desprende de los mismos, como hemos visto, no parece muy sistemática.

⁹¹¹ *Idem.*, 177. Nótese que Marías no entra a juzgar la actitud interna.

perpetuarse en los hijos que lleven su misma sangre. En Unamuno, como en el cristianismo en general, existe cierto conflicto irresoluto entre las ideas de inmortalidad y resurrección.

A pesar de las limitaciones Marías encuentra elementos muy positivos en la obra de Unamuno, aunque excesivamente tamizados por la influencia de Ortega. Por ejemplo, hace un admirable análisis de la metafísica de Unamuno: sus ideas de sustancia, de ser como actividad, de la realidad y la ficción, etc. Incluso encuentra que, aunque a Dios no se pueda llegar a través de la naturaleza (*ea quae facta sunt*), es posible llegar por la historia (*ea quae fiunt*). Cabe destacar también la importante limitación de Marías al no conocerse, en la época en que se escribió el libro, textos de Unamuno tan importantes como el del *Diario íntimo*.

2.- LA HETERODOXIA DE UNAMUNO (J. B. MANYÀ)

Uno de los escritos que más llama la atención al iniciado en los estudios unamunianos, es un pequeño escrito de J. B. Manyà, titulado *La teología de Unamuno*⁹¹². El fin de este escrito no es hacer ninguna obra de síntesis o pensamiento sobre el rector vasco, sino indicar los puntos de discrepancia de éste con la ortodoxia de la Iglesia. El tema de la heterodoxia de Unamuno no es ninguna novedad, puesto que el mismo rector de Salamanca afirmó en varias ocasiones que él era “heterodoxo *a priori*”, tanto del catolicismo como del protestantismo, como de cualquier ortodoxia.

El problema de la inmortalidad en Unamuno lo divide Manyà en dos partes: la primera es la aspiración humana a la inmortalidad mientras que la segunda es la imposibilidad de conseguirla. Mientras que para Manyà Unamuno expone la primera parte en una bella forma literaria, la segunda, la imposibilidad racional de alcanzar tal inmortalidad, no la demuestra sino que la supone, negando *a priori* la posibilidad de alcanzarla. Por tanto, Unamuno falla en el aspecto filosófico, en el aspecto estético (puesto que estéticamente sería más sublime la tragedia de un santo que la de un escéptico) y en el aspecto ético (puesto que se pone en duda la sinceridad de la postura unamuniana)⁹¹³.

En cuanto a la existencia de un ser supremo, Manyà se muestra admirado de la cantidad de veces que Unamuno nombra a Dios en sus escritos. Analiza someramente el ataque del rector de Salamanca al argumento metafísico, deteniéndose en la imposibilidad de una serie infinita de contingentes, que «*Unamuno, que sepamos, no ataca expresamente*»⁹¹⁴. Analiza igualmente el argumento teleológico, deteniéndose en el ejemplo de la imposibilidad de sacar un Quijote echando

⁹¹² J. B. MANYÀ, *La teología de Unamuno*, Vergara, Barcelona 1960.

⁹¹³ *Idem.*, 68-69.

⁹¹⁴ *Idem.*, 73. Ya hemos visto que Unamuno sí la ataca expresamente, pero en escritos que no publicó.

letras al aire⁹¹⁵. Aunque Kant no fuera ateo (puesto que la razón práctica desde la que se accede a Dios es, al fin y al cabo, razón), Manyà no tiene claro que Unamuno no lo sea, puesto que el sentimiento no parece que establezca la realidad objetiva de Dios. Por ello sentencia que «*la teología de Unamuno es atea*»⁹¹⁶, paradoja que sin duda habría sido muy del gusto del pensador vasco⁹¹⁷.

⁹¹⁵ *Idem.*, 76.

⁹¹⁶ *Idem.*, 78.

⁹¹⁷ Un tratamiento más benévolo, desde los mismos parámetros que Manyà, lo encontramos en J. ROIG GIRONELLA, *Unamuno y la inmortalidad del alma*, en *Filosofía y vida, Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barna, Barcelona, 140 y ss.

3.- EL PROBLEMA DEL ATEÍSMO EN UNAMUNO (N. GONZÁLEZ CAMINERO)

En una obra colectiva sobre el ateísmo contemporáneo, N. González Caminero, profundo conocedor de la problemática en Unamuno, dedica un capítulo a plantear el problema en el pensador vasco⁹¹⁸. Y comienza haciendo recuento de las diversas calificaciones que han intentado agotar el problema de la religiosidad de Unamuno. Así, cabe hablar de un Unamuno ateo (Sánchez Barbudo), de un Unamununo místico (Esclasans, Romero Flores), de un Unamuno protestante (Aranguren) o modernista (De Cirarda), incluso católico (Hernán Benítez), y por fin la postura que más se ha impuesto que es la de un Unamuno acatólico pero hondamente religioso (Zubizarreta, Möeller, Calvetti, Sánchez Granjel o Collado)⁹¹⁹.

A continuación trata de esbozar el itinerario religioso de Unamuno, desde la niñez católico (1864-1880). A continuación la pérdida de la fe (1881) responsabilizando de ello a Kant y Vogt. Habla también de una crisis de retroceso (1884-1886) que tendría lugar cuando, ya doctor, vuelve a Bilbao con su madre y su novia, retornando a algunas prácticas de su niñez. Pero posteriormente habla de diez años de verdadero “ateísmo histórico” (1886-1896). Por fin recuerda la crisis de 1897 y su resultado, en un cristianismo que no llegó a cuajar, aunque sí dio lugar a una filosofía de la religión.

Uno de los temas más interesantes de esta filosofía de la religión es, según González Caminero, el de la eternidad. La eternidad no sería tanto la existencia continuada en la historia, sino más bien sería lo que es antes de la historia, lo no contaminado por la historia, el poso de la historia,

⁹¹⁸ N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno*, en AAVV., *El ateísmo contemporáneo*, Vol. II., *El ateísmo en la filosofía contemporánea: corrientes y pensadores*, Cristiandad, Madrid 1972, 276-291.

⁹¹⁹ R. Segarra nos ofrece un recuento mucho más exhaustivo de las opiniones que se han vertido sobre el rector de Salamanca. Véase R. SEGARRA, *Eso Anthropolos. Claves para la comprensión de la fe en Miguel de Unamuno*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 30 (1995) 125-134.

lo que está más allá del tiempo, lo que está más allá de la multiplicidad de los seres, lo que está más allá del ajetreo y ruido, el misterio de Dios o Dios mismo⁹²⁰.

Opina González Caminero que esta filosofía de la religión fue lo que más satisfacía su razón, aunque el catolicismo llenaba sin duda su corazón. Por esto, como conclusión, Unamuno, «*si no logró, si no pudo creer, mantuvo al menos católico el corazón, el deseo, la aspiración al misterio. Un catolicismo in voto no le faltó nunca a Unamuno*»⁹²¹.

⁹²⁰ *Idem.*, 289.

⁹²¹ *Idem.*, 290.

4.- UNAMUNO, BUSCADOR DE INMORTALIDAD (E. MALVIDO)

Uno de los estudios más serios emprendidos sobre *Del sentimiento trágico de la vida* es sin duda el emprendido por E. Malvido en la década de los '70⁹²². Comienza con un capítulo introductorio en el que indaga y expone el problema con amplitud: la inmortalidad en algunos filósofos y en la religión (en las religiones primitivas, en los griegos, en el cristianismo primitivo, en el catolicismo, en el protestantismo e incluso en el catolicismo popular español). El segundo y tercer capítulos son los que más nos interesan, puesto que se trata del problema racional de la inmortalidad del alma y el problema de las pruebas de la existencia de Dios, respectivamente. Finalmente, en un último capítulo, intenta reconstruir la parte propositiva de Unamuno, a saber, el acceso a la inmortalidad personal por la existencia del Dios del Amor.

Malvido expone cómo para Unamuno no es posible probar racionalmente la inmortalidad del alma, porque de la inmortalidad no hay intuición empírica⁹²³. Luego analiza, con Unamuno, la falsedad de los supuestos que mantienen la creencia en la inmortalidad: la sustancialidad y la simplicidad del alma. No está probado que el alma sea una sustancia, pues lo único que me permite reconocerse como idéntico a través del tiempo es la memoria⁹²⁴. Por otro lado, no se puede deducir la simplicidad del alma del hecho de que tengamos que unificar nuestros pensamientos⁹²⁵. En definitiva, si no hay intuición ni de la sustancialidad del alma ni de su simplicidad, éstas no son cognoscibles por el hombre y caen fuera de la razón.

⁹²² E. MALVIDO, *Unamuno a la busca de la inmortalidad. (Estudio Del sentimiento trágico de la vida)*, San Pío X, Salamanca 1977.

⁹²³ *Idem.*, 96.

⁹²⁴ *Idem.*, 102.

⁹²⁵ *Idem.*, 104.

Además, Unamuno rechaza también los intentos dualistas de resolver el problema, diciendo, sin probarlo, que la razón es monista. Igualmente vanos son los intentos de la parapsicología, que intentan dar como pruebas empíricas de la inmortalidad, supuestas apariciones y fenómenos paranormales. En todo lo anterior, se desprende una dependencia fortísima de Kant, que para Malvido será la influencia más determinante de Unamuno⁹²⁶.

Pero para el pensador vasco no sólo no es posible mostrar que el alma es inmortal (que sería la postura kantiana), sino que además se puede probar racionalmente que el alma es mortal. Así, lo racional es pensar que el alma se deshará con la muerte, porque el alma no es sino un fenómeno⁹²⁷. Relevantes filósofos, como P. Pomponazzi o A. de Afrodisia, así lo pensaban⁹²⁸. Para resolver esto (que por un lado diga que no sabemos si el alma es inmortal o no y por otro afirme que racionalmente el alma es mortal), quizá cabría decir que para Unamuno fenoménicamente el alma es mortal, mientras que nouménicamente no lo sabemos⁹²⁹.

Este planteamiento, Malvido lo enjuicia críticamente, echando en falta, de un lado, una revisión crítica en la aceptación del kantismo, y por otro lado, descubriendo una inadecuación de la crítica antitomista por parte de Unamuno. En síntesis, el tomismo que critica Unamuno no es el tomismo realista de Sto. Tomás, sino el tomismo idealista de la neoescolástica, fuertemente influido por Descartes y toda la modernidad⁹³⁰.

Respecto al problema de Dios, el tratamiento que hace Malvido es similar al anterior. En primer lugar analiza el concepto unamuniano de Dios, que no es sino el de garante de nuestra

⁹²⁶ *Idem.*, 106-108.

⁹²⁷ *Idem.*, 108.

⁹²⁸ Remitimos a los autores tratados en otra parte de esta tesis. Recordemos igualmente lo curioso que resulta que Unamuno junto a Pomponazzi no recuerde a M. Ficino.

⁹²⁹ *Idem.*, 112.

⁹³⁰ *Idem.*, 119-121.

inmortalidad⁹³¹. A continuación don Miguel enjuicia negativamente las pruebas, puesto que las considera inanes, cerrándose de antemano a cualquier tipo de resolución del problema que venga vía la razón.

Las pruebas que aparecen en *Del sentimiento trágico de la vida*, según Malvido, son la físico-teleológica, la cosmológica, la ontológica (aunque no la nombre) y la del consenso universal. En la prueba físico-teleológica o del orden, Malvido muestra la dependencia estrecha de Kant, apoyando su postura con textos kantianos en los que el rector de Salamanca se habría inspirado. El argumento ontológico, aunque no lo nombre, lo tiene presente en la versión de Kant (es el argumento clave que da sentido a los demás), puesto que dice que todas las pruebas entrañan un paso ilegítimo del orden ideal al orden real⁹³².

Malvido intenta responder al porqué de este juicio tan negativo de Unamuno acerca de las pruebas clásicas. La primera razón de peso es que el pensador vasco ve estas pruebas como conducentes a un Dios impersonal, y esto es lo que le hace rechazar las pruebas. La segunda razón es que las pruebas trasgreden ciertas normas científicas, tales como la inutilidad de la hipótesis de Dios en orden a explicarnos el Universo, la imposibilidad de deducir una necesidad de un hecho, la incompatibilidad entre la idea científica de Dios y un Dios personal, y la ya mentada ilegitimidad del paso de lo ideal a lo real⁹³³.

La valoración que E. Malvido hace de todo esto consta de dos partes: de un lado la orientación antropológica que está buscando en (o al menos que le lleva a rechazar) las pruebas clásicas de la existencia de Dios. Por otro lado, Unamuno parece proceder con rigor lógico, al

⁹³¹ Pensamos que centrarse exclusivamente en *Del sentimiento trágico de la vida* ha llevado a que se olviden aspectos importantes del concepto de Dios en Unamuno. Piénsese, por ejemplo, que la subordinación de Dios a la inmortalidad personal aparece en *Del sentimiento trágico de la vida* pero no así en el trabajo previo del *Tratado del amor de Dios*, donde el problema central es precisamente Dios y no la inmortalidad.

⁹³² *Idem.*, 133.

⁹³³ *Idem.*, 134-137.

menos según los dictados de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Sin embargo, la valoración negativa viene por, justamente, haberse ligado a una epistemología tan estrecha como la kantiana, imposibilitando así cualquier intento posterior de acceso racional al ser supremo⁹³⁴.

⁹³⁴ Nos hubiera gustado incluir en este apartado el libro de J. SARASA SAN MARTÍN, *El problema religioso de Dios en Unamuno*, Diputación foral de Vizcaya, Vizcaya 1989. Pero nos hemos percatado de que la parte que nos interesa, las páginas 129-196 siguen demasiado al pie de la letra las ideas expuestas por E. Malvido. No se trata sólo de que adopta una estructura similar en la disposición del material, sino que hay textos muy parecidos. Por ejemplo, en la pg. 144 leemos: «Sin embargo, respecto a la prueba ontológica, no sólo no la nombra, sino que tampoco hace una exposición de ella»; pero años antes ya había escrito E. Malvido en la pg. 132: «En cuanto a la prueba ontológica, no sólo no la encontramos nombrada, sino que ni siquiera hay asomo de exposición de ella». O en la pg. 145 del libro de Sarasa San Martín leemos, «De todas formas, llama la atención el que Unamuno incluya en esta prueba el argumento moral de la existencia de Dios que Kant expone en su *Crítica de la Razón Práctica*»; mientras que E. Malvido había escrito en la pg. 134: «Lo que resulta sumamente curioso es el hecho de incluir en esta prueba el argumento moral de la existencia de Dios que Kant expone en su *Crítica de la Razón Práctica*». Cuando J. Sarasa expone las razones del rechazo de Unamuno a las pruebas, afirma como Malvido que una de tales razones es la falta de carácter científico en las pruebas, y añade en la pg. 151: «Se nos ocurre agrupar esas diversas manifestaciones en los siguientes puntos», y se limita a repetir variando el orden los cinco puntos que aparecen en el libro de E. Malvido, limitándose a añadir uno más. Sin embargo, en los dos primeros capítulos del libro J. Sarasa se ocupa acertadamente de situar el problema religioso de Unamuno desde su contexto biográfico, mientras que los últimos capítulos los dedica a reconstruir el vía de acceso a Dios, según las propuestas de Unamuno, de un modo creativo.

5.- LAS MÁSCARAS UNAMUNIANAS DE LO TRÁGICO (P. CEREZO)

Las máscaras de lo trágico es una monografía escrita por el profesor Pedro Cerezo. Sin duda uno de los estudios más extensos y completos hecho sobre el rector de Salamanca es éste volumen de más de 800 páginas dedicado a esclarecer la obra unamuniana⁹³⁵. El libro forma trilogía, junto con *Palabra en el tiempo*⁹³⁶ y *La voluntad de Aventura*⁹³⁷, en los que analiza el pensamiento de otros tres pilares de la tradición filosófica española. Ortega y Machado. Además, con la publicación de *El mal del siglo*⁹³⁸ (expresión de uso corriente a finales del XIX, y cuyo título usó el mismo Unamuno en un ensayo no publicado en vida⁹³⁹) da cuenta de la crisis finisecular en la que éstos tres autores se mueven.

Para P. Cerezo la lucha entre lo trágico y la filosofía vertebró la historia del pensamiento occidental. La filosofía pretende obviar el dolor y el mal en el mundo; mientras que la tragedia se empeña en mostrarlos. Ésta misma polarización, entre filosofía y tragedia, es la que padece Unamuno, puesto que no puede renunciar a las exigencias de la razón en favor de las necesidades cordiales, pero mucho menos está dispuesto a disolver lo trágico en el hombre en aras de una fría racionalidad. Y esto se inserta en la crisis conocida como “El mal del siglo”, que fue la quiebra del intelectualismo.

Cerezo se propone mostrar los polos de tensión que atraviesan la obra de Unamuno, que, lejos de ser paradojas, son el fundamento mismo de la vida del existente concreto. Así, la oposición

⁹³⁵ P. CEREZO, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid 1996.

⁹³⁶ P. CEREZO, *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid 1975.

⁹³⁷ P. CEREZO, *La voluntad de aventura. Aproximaciones críticas a la filosofía de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona 1984.

⁹³⁸ P. CEREZO, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Universidad de Granada, Granada 2004.

⁹³⁹ *El mal del siglo*, en M. DE UNAMUNO, *Meditaciones Evangélicas* (Edición de Paolo Tanganelli), Diputación de Salamanca, Salamanca 2006, 97-105.

entre la palabra lógica y la palabra poética, la verdad y la ilusión, la finitud y la infinitud, el instinto erótico y el instinto tanático o el utopismo y el nadismo.

En el capítulo octavo del libro dedica un análisis extenso a *Del sentimiento trágico de la vida*. Y comienza exponiendo la cuestión central, que no es otra sino la cuestión que revela la muerte: qué será de mí⁹⁴⁰. P. Cerezo considera que esta cuestión va unida, si no es la misma, que la cuestión del sentido, puesto que si nos morimos del todo, nada tiene sentido. La muerte es la gran objeción a la cuestión del sentido⁹⁴¹. Unamuno filosofa, a pesar de que la tragedia ronde constantemente al ser humano; por ello no vale decir que Unamuno no es filósofo en el sentido pleno del término (Marías), o decir que Unamuno es irracionalista (si lo fuera, no habría tragedia)⁹⁴². El pensador-sentidor vasco desarrolla una filosofía más cercana a la poesía (la poesía es creadora de sentido), cuyo método es un diálogo en el que todos tienen la palabra. Sin embargo, es un diálogo in-concluso, porque la conclusión, la resolución, sería la muerte⁹⁴³.

Una de las virtualidades del trabajo del profesor Cerezo es tratar con la profundidad debida el pensamiento de Unamuno, poniéndolo en relación con las corrientes más importantes de la filosofía. Así, por ejemplo, desarrolla magistralmente la “subjetividad carnal” en Unamuno, es decir: el punto de partida del existente concreto, el hombre de carne y hueso, cuyo cuerpo no es mero agregado del yo sino el yo mismo y la condición de posibilidad de su apertura al mundo, criticando así el planteamiento dualista cartesiano y el planteamiento absolutista-idealista de Hegel. Pero ni siquiera Kierkegaard da respuesta cumplida al problema de Unamuno, puesto que Kierkegaard, como Hegel, no es verdaderamente trágico: el primero por la superación de las contradicciones en la negación de la negación, y el segundo por el salto de la fe⁹⁴⁴.

⁹⁴⁰ P. CEREZO, *Las máscaras de lo trágico*, Op. cit., 389.

⁹⁴¹ *Idem.*, 378.

⁹⁴² *Idem.*, 382.

⁹⁴³ *Idem.*, 388.

⁹⁴⁴ *Idem.*, 399.

P. Cerezo se detiene brevemente a analizar la crítica unamuniana a la inmortalidad del alma, aunque puntualizando que la renuncia a las pruebas metafísicas no viene tanto por supuestos fenomenistas (Malvido) cuanto por el carácter práctico-poético de la cuestión⁹⁴⁵. La aportación propia de Unamuno sería «*desenmascarar el carácter ideológico de las pruebas como un intento de racionalizar una creencia, haciéndola pasar por verdad objetiva*»⁹⁴⁶. De Hume viene las bases fenomenista de la crítica unamuniana, mientras que de Kant proviene la denuncia del paralogismo de la sustancia.

Para Unamuno, dicen las pruebas que «*el alma es incorruptible porque es sustancia simple, y su simplicidad está corroborada por la unidad intrínseca del acto de reflexión, por el que el alma “vuelve sobre sí toda entera”*»⁹⁴⁷. Basándose en Hume, Unamuno dirá que no hace falta suponer tal cosa como el “yo”, sino que únicamente tenemos estados de conciencia. La autorreflexión misma no sería volver el pensamiento sobre un yo, sino volver con el pensamiento sobre estados de conciencia pasados (pues pensar sobre el pensamiento mismo es una expresión carente de sentido)⁹⁴⁸.

Por otro lado, Unamuno recupera de Kant la crítica a la idea del alma, aludiendo al paralogismo de la sustancia. El concepto de sustancia es una categoría no fenoménica (concepto puro), y por tanto no se puede usar como si lo fuera. Mientras Malvido decía que no había intuición empírica de la inmortalidad, nos parece más adecuado decir, con P. Cerezo, que para Unamuno, como para Kant, de lo que no hay intuición empírica es del alma, no de la inmortalidad. La inmortalidad no es un objeto, sino la propiedad de un objeto.

⁹⁴⁵ *Idem.*, 405 y ss. Notamos, sin embargo, que a pesar de esta afirmación, en la misma página denuncia en Unamuno los supuestos fenomenistas de su crítica, como bien indicaba Malvido y como hemos puesto de relieve, incluso en los cuadernillos de juventud.

⁹⁴⁶ *Idem.*, 405.

⁹⁴⁷ *Ibidem.*

⁹⁴⁸ *Idem.*, 406.

Sin embargo, P. Cerezo recuerda acertadamente que Unamuno habla de la sustancia en otros lugares, y parece pensarla como algo real. No se trata de una paradoja más (esto sería lo más fácil, tratándose de Unamuno, para liberarse del problema y no pensarlo), sino lo que pasa es que Unamuno, en tales textos, le da a la palabra “sustancia” otro sentido: un sentido práctico-moral⁹⁴⁹. En este sentido, sustancia no sería lo que es en sí y por sí, sino lo que se afirma en el ser y rehuye el no-ser. En este sentido, el hombre no sería sustancia en sentido metafísico, sino en sentido ético⁹⁵⁰.

Sin embargo, Unamuno no se resigna a reganar la inmortalidad a costa de perder el cuerpo espiritualizándolo; ni tampoco le sirve la inmortalidad-eternidad de la razón a lo Schopenhauer, ni mucho menos la “vuelta eterna” de Nietzsche. Tampoco le satisface la inmortalidad por la fama. Sin embargo, parece detenerse con cierto interés en la inmortalidad facultativa, tal y como la expone Senancour: en definitiva sería inmortal quien merece serlo, quien decide serlo luchando contra la nada⁹⁵¹.

Abunda P. Cerezo en la lucha entre la razón y el corazón, la lógica (creer lo que se ve) y la cardíaca (creer lo que se necesita); y se detiene a analizar con profundidad la “incertidumbre creadora” o la “salvadora incertidumbre”, como diría Unamuno. En una expresión muy acertada, ante la pregunta ¿qué cabe hacer? responde: Nietzsche diría que jugar; para Pascal habría que apostar, mientras que la respuesta de Unamuno-Quijote es luchar⁹⁵².

Sin embargo, debemos deplorar aquí la falta de un análisis detallado del tema de Dios. Para hacer un análisis completo de *Del sentimiento trágico de la vida* no se puede soslayar el capítulo VIII de dicho libro. Parece que la preocupación unamuniana se reduzca al problema de la

⁹⁴⁹ *Ibidem.*

⁹⁵⁰ *Idem.*, 407-408.

⁹⁵¹ *Idem.*, 411.

⁹⁵² *Idem.*, 424.

inmortalidad (y así es, en parte), cuando el problema de la existencia de Dios no es menos fundamental (recordemos que en la obra que precedió a *Del sentimiento trágico*, el *Tratado del amor de Dios*, era la preocupación dominante). Si bien es cierto que en otras partes de la obra analiza el tema de Dios (sobre todo en relación con sus años juveniles), nos parece que en este capítulo no podía menos de faltar un apartado dedicado al problema.

6.- LA RELIGIÓN COMO SOTERIOLOGÍA EXISTENCIAL (C. PARÍS)

Carlos París, además de haber dedicado un libro tempranamente a la obra de Unamuno⁹⁵³, resume sus ideas con una madura reflexión en un capítulo del manual de *Filosofía de la Religión* editado por M. Fraijó⁹⁵⁴. Aunque nos vamos a centrar en el segundo trabajo, más breve y más condensado, una de las principales diferencias que encontramos es la reducción de la importancia que daba al tema de la evolución en el primer trabajo.

Para C. París, los dos polos de la religión unamuniana podrían ser la experiencia del ser como fragilidad (en el libro de 1968 ya había hablado de la metáfora unamuniana del hombre como ser expósito) y el desencanto por la razón científica⁹⁵⁵. Unamuno es un hombre arrojado a la duda, desde la cual piensa y vive: no le convence el “baciylmismo” de pseudo-ciencia escolástica, ni se resigna a vivir en la cosmovisión materialista que todo lo aboca a la nada⁹⁵⁶.

C. París dedica un espacio a presentar la “construcción” conceptual de la duda, que no es otra que la eterna lucha entre la fe y la razón, la ciencia y la religión. Unamuno no quiere renunciar a ninguna de las dos. Se acoge a la razón negadora de Dios y el alma con la misma fuerza que se acoge al sentimiento afirmador de ambas realidades. Si el sentimiento “invalidara”, por decirlo de alguna manera, la obra de la razón, en tal caso no habría tragedia ni agonía, lucha.

La peculiaridad de la fe de Unamuno es que integra, como un elemento necesario de la misma, la duda. La fe, así entendida, no es ni gracia ni don, sino acto creativo de la voluntad: se

⁹⁵³ C. PARÍS, *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, Península, Barcelona 1968.

⁹⁵⁴ C. PARÍS, *Unamuno, la religión como soteriología existencial*, en M. FRAIJÓ (Ed.), *Filosofía de la religión, Estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994, 427-456.

⁹⁵⁵ *Idem.*, 428.

⁹⁵⁶ *Idem.*, 430.

cree porque se quiere creer⁹⁵⁷. Así como Dios creó al hombre del barro, el hombre crea a Dios del barro de su desolación. La influencia de Feuerbach sobre Unamuno en algunos momentos es muy evidente, aunque el rector de Salamanca nunca negará la creación del hombre por parte de Dios, como Feuerbach.

La filosofía de la religión unamuniana se corresponde con una ontología: a la fe dubitante se corresponde el ser vacilante; a la fe rotunda el ser completo. La nada nos circunda, como la duda; por eso al querer creer se corresponde el querer ser. Que no haya razones últimas para creer significa que no hay razón última sobre la que se asiente nuestro ser. Por ello, la necesidad de Dios no nace de la experiencia del pecado, sino de la experiencia de la nada y del sinsentido. Ésta inseguridad ontológica se plasma en imágenes como las de la niebla, el sueño, etc.

C. Paris propone llamar a la filosofía de Unamuno ontoestética, donde estética significa sensación, porque el hombre quiere sentirse vivo, sentir que quiere, sentir que duda. El sufrimiento conduce a la sensación de estar vivo. De igual modo son sensaciones fundamentales el amor, el odio, el hambre de pan y el de inmortalidad.

Al negar a un Dios accesible por la razón, Unamuno pretende así eliminar de Dios los conceptos abstractos y atribuirle propiedades personales. Por ello decía a Ortega que «*lo grande del cristianismo es ser el culto a una persona, a la persona, no a una idea*»⁹⁵⁸. En este sentido, muy superior a cualquier especulación teológica es la contemplación de Cristo (*El Cristo de Velázquez*). Y como ya se ha dicho, la salvación de Cristo no es tanto del pecado cuanto de la muerte.

⁹⁵⁷ *Idem.*, 434.

⁹⁵⁸ *Idem.*, 441. La cita puede encontrarse en L. ROBLES (ed.), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, El Arquero, Madrid 1987, 101.

C. París presenta otras facetas de Unamuno, además de la agónica hasta aquí presentada. Por ejemplo, hay un Unamuno que especula con la teoría de la evolución y llega a posturas que años más tarde se harían moneda corriente con Teilhard de Chardin. También hay un Unamuno contemplativo, con ganas de descansar del combate, de perderse en el océano de Dios o de la nada. Este sería el sentido de San Manuel Bueno (la fe) y Lázaro (la razón), que cansados de luchar se reconcilian: la fe cede ante la evidencia de la nada y la razón admite el poderoso consuelo de la ilusión. Al final, siempre queda el bien que hayamos hecho.

CAPÍTULO VIII:

PARS DESTRUENS.

CRÍTICA DE EXISTENCIA DE DIOS

Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA

*Del polvo a que con el análisis reduje todo durante mi paso por el desierto del intelectualismo,
ha hecho el Señor barro y me lo ha puesto ante los ojos,
para que desee ver y vaya y me lave y vea.*

(Diario íntimo)

1.- GÉNESIS DE LAS CREENCIAS

Una parte importante de ésta *pars destruens* unamuniana, en torno al tema de Dios y la inmortalidad del alma y sus pruebas, no se basa tanto en los argumentos racionales que conducen a ellos cuanto de los motivos psicológicos o históricos que llevan a la gente a creer. En este sentido, la labor crítica de Unamuno se asemeja mucho, aunque por diferentes razones, a la de Nietzsche, cuyo fin principal no era tanto demostrar con argumentos racionales la no-existencia de Dios o la mortalidad del alma cuanto descubrir las motivaciones profundas que han llevado a tales creencias, como hemos visto en el apartado a él dedicado. La labor de Unamuno es muy diferente, puesto que mientras Zaratustra anuncia un futuro sin dioses, el Quijote no cesa en su empeño de creer.

Dividiremos este apartado en cuatro subapartados. En primer lugar hablaremos de los motivos psicológicos que nos llevan a los hombres a pensar que somos inmortales. En segundo lugar trataremos los motivos históricos que han constituido esta creencia en la inmortalidad, desde la historia misma. En tercer lugar hablaremos de los motivos psicológicos de la creencia en Dios y en cuarto lugar la “historia” del concepto de Dios. Aunque en *Del sentimiento trágico de la vida* el material no aparece organizado de esta manera, nos ha parecido muy oportuno hacerlo, para hacer ver cómo Unamuno intenta mostrar la irracionalidad de la creencia.

1.1.- Motivos psicológicos de la creencia en la inmortalidad

Unamuno se interesó durante muchos años por la filosofía de la religión (incluso Ortega y Gasset le propuso ocupar una cátedra en Madrid). Y de sus estudios, deduce que la ciencia de la religión, al considerar a la religión como fenómeno psíquico o social, explica el origen de la fe en el

alma. Al hacer esto, “destruye” la racionalidad de su creencia⁹⁵⁹. Desde este punto de vista, la ciencia de la religión no se ocupa de la verdad objetiva de los contenidos de la creencia, sino de los motivos que llevan a la gente a creer. Con un ejemplo análogo que muestra lo equivocado de este planteamiento, es como si al explicar los motivos psicológicos que llevan a un niño a amar a sus padres, hubiéramos descubierto la “irracionalidad” de este cariño, y por tanto el niño sintiera que ya no debe querer a sus padres.

Unamuno se pregunta por qué el hombre “guarda a sus muertos”, por qué se dan enterramientos rituales (luego veremos, en la *Pars construens* cómo esto mismo es motivo de esperanza en la otra vida, pero de momento a Unamuno le interesa desvelar los motivos psicológicos de tal conducta). Y la razón es porque el espíritu al “desplacentarse” del mundo y tomar conciencia de sí, rehuye la muerte y no quiere volver a la “placenta” de que salió. El hombre, la conciencia, rehuye la muerte, porque significa su aniquilamiento, y en este su huir de la muerte intenta tener otra vida más allá⁹⁶⁰.

De hecho hay una conexión profunda entre los motivos de la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma. Del mismo modo que el hombre no se resigna a morir, y para ello supone que es inmortal, así tampoco se resigna a que el Universo sea algo vacío y muerto, y le supone una conciencia viva. Del temor por la muerte surge el concepto de alma, sobre el que reposa la inmortalidad; del temor al sinsentido del Universo, surge el concepto de Dios, sobre el que reposa el sentido de todo⁹⁶¹.

⁹⁵⁹ «La ciencia de la religión, por otra parte, de la religión como fenómeno psíquico individual y social sin entrar en la validez objetiva trascendente de las afirmaciones religiosas, es una ciencia que, al explicar el origen de la fe en que el alma es algo que puede vivir separado del cuerpo, ha destruido la racionalidad de esta creencia». STV, 219.

⁹⁶⁰ «El hombre (...) es un animal guardamuertos. ¿Y de qué los guarda así? ¿De qué los ampara el pobre? La pobre conciencia huye de su propia aniquilación, y así que un espíritu animal desplacentándose del mundo, se ve frente a este y como distinto de él se conoce, ha de querer tener otra vida que no la del mundo mismo». STV, 147.

⁹⁶¹ «El hombre no se resigna a estar, como conciencia, solo en el Universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al Universo todo. Y por eso y para eso han descubierto a Dios y la sustancia, Dios y sustancia que vuelven siempre en su pensamiento de uno o de otro modo disfrazados». STV, 291.

Para Unamuno parecería que, explicado esto, queda demostrada la irracionalidad de la creencia, puesto que las razones que se den a favor de la inmortalidad no serán sino justificaciones *a posteriori* de una tesis asumida previamente. Esto enlaza con la teoría del conocimiento que expusimos en la primera parte de esta tesis.

1.2.- Motivos históricos de la creencia en la inmortalidad

Pero a Unamuno no le interesan sólo los motivos psicológicos, sino también los motivos históricos que han llevado al hombre a creer en la inmortalidad. Al poner al descubierto la historia de la creencia, según él, se haría patente la “irracionalidad” de la misma. Con un ejemplo de la moderna sociobiología, se trata de pensar que, porque hemos descubierto las razones históricas que nos han llevado a pensar que robar es malo, pensáramos que estamos dispensados de cumplir tal norma moral, y como si toda la fuerza que tiene determinada norma se da porque la historia ha determinado que así sea. Por lo mismo, deberían concluir estos autores, si la historia hubiera favorecido la norma de que robar es bueno, hoy lo consideraríamos como bueno.

Y en la historia, Unamuno encuentra el primer ejemplo en los griegos, para quienes la creencia en la inmortalidad no habría venido por argumentos racionales, sino por los cultos órficos⁹⁶². El catedrático de griego se hace eco aquí de las ideas de E. Rohde, ya expuestas, y que publicó un estudio sobre las creencias en la inmortalidad entre los griegos⁹⁶³, cuya tesis, que se ha mantenido más o menos desde entonces, pretende establecer que la creencia en la inmortalidad procede de Tracia, a través de los cultos de salvación, especialmente el orfismo.

⁹⁶² Véase el apartado dedicado a la influencia del pensamiento helénico en Unamuno.

⁹⁶³ E. ROHDE, *Psyche. El culto a las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Ágora, Málaga 1995

Desde la cultura griega, el concepto de inmortalidad, según Unamuno, pasaría al cristianismo, mezclado con elementos judíos (la creencia en la inmortalidad del cuerpo, cuya creencia también tiene una historia, como han puesto de relieve otros autores⁹⁶⁴). La síntesis de todos estos elementos, según el pensador vasco, correría a cargo de Pablo de Tarso⁹⁶⁵, haciéndose eco aquí Unamuno de unas tesis propias del protestantismo liberal alemán, a saber: que al cristianismo judaico de Pedro se opuso el cristianismo helénico de Pablo, y de la síntesis de ambos surgió el cristianismo de los primeros padres de la Iglesia.

En algunos de estos primeros escritores del cristianismo, afirma Unamuno, la resurrección no era un don natural⁹⁶⁶. Sin embargo, notemos que la resurrección de los cuerpos es un tema distinto al tema de la inmortalidad del alma, y si en la Iglesia se defendió que la creencia en la inmortalidad del alma era una verdad accesible a la razón por tratarse de un hecho “natural”, no sucedía así con la resurrección de los cuerpos. Con el tiempo, vendría la labor de los escritores cristianos para asegurar de un modo racional la fe en la inmortalidad del alma⁹⁶⁷.

Ésta inmortalidad del alma se quiso asegurar, por ejemplo, recurriendo al consentimiento unánime de todos los pueblos en tal creencia: puesto que siempre y en todo lugar todas las culturas han tenido creencias relativas a cierta pervivencia del cuerpo tras la muerte, parece que hay algo de verdad en tal creencia. Para ello, Unamuno recoge los argumentos de Tertuliano (lo que entre muchos se encontró tal, no está equivocado, sino entregado) y Lammenais (La certeza es... un producto

⁹⁶⁴ Por ejemplo, C. POZO, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1968, 81 y ss.

⁹⁶⁵ «Tal descubrimiento, el de la inmortalidad, preparado por los procesos religiosos, judaico y helénico, fue lo específicamente cristiano. Y lo llevó a cabo sobre todo Pablo de Tarso, aquel judío fariseo helenizado». STV, 178.

⁹⁶⁶ «...pues los primeros padres de la Iglesia no creyeron que la inmortalidad del alma fuera un don natural -es decir, algo racional-, sino un don divino de gracia». STV, 460.

⁹⁶⁷ «Después de Pablo rodaron los años y las generaciones cristianas, trabajando en torno de aquel dogma central y sus consecuencias para asegurar la fe en la inmortalidad del alma individual...». STV, 180.

social)⁹⁶⁸. Veremos más adelante como el mismo argumento se vuelve a repetir para apoyar la creencia en Dios, y en este caso Unamuno asocia este argumento al postulado moral kantiano.

Otro de los intentos que se realizó para racionalizar la creencia en la inmortalidad, fue el de apelar a las consecuencias. Según Unamuno, lo propio del catolicismo es hacer derivar la verdad o falsedad de un asunto apelando a la bondad o maldad de sus consecuencias. De éste modo, para asegurar la verdad de la inmortalidad, en muchas ocasiones se ha pretendido derivar su verdad de las buenas consecuencias que tiene sobre la vida de las personas⁹⁶⁹ (recuérdense los postulados kantianos). Sin embargo, nótese que no es cierto que se trate de derivar la verdad de un argumento en base a su utilidad, sino que lo que se pretende es aducir, como una razón más (no la definitiva) que las consecuencias positivas de una doctrina son una razón a favor de ellas, pero no lo que demuestra que son verdaderas. Por lo demás, Unamuno mismo sí que parece apelar a este criterio en la intención última de su pensamiento, puesto que al final parece hacer depender la verdad de la inmortalidad o la existencia de Dios de su potencial para consolarnos (véase San Manuel Bueno).

Hasta en dos ocasiones distintas esclarece Unamuno la falacia que subyace a pensar que las funestas consecuencias de una doctrina llevan a deducir la falsedad de tal doctrina. Y no era infrecuente, en efecto, encontrar en los libros de texto de su época intentos de refutación de una doctrina apelando a los nefastos efectos de su aplicación⁹⁷⁰. Pero nótese, sin embargo, lo que en el plano epistemológico resulta una falacia, no lo es en el plano de la razón práctica: no porque la

⁹⁶⁸ «Y buscóse como primera piedra de cimiento la autoridad de la tradición y la revelación de la palabra de Dios, y se llegó hasta aquello del consentimiento unánime. “Quod apud multos unum invenitur non est erratum, sed traditum”, dijo Tertuliano, y Lamennais añadió, siglos más tarde, que “la certeza, principio de la vida y de la inteligencia... es, si se me permite la expresión, un producto social”». STV, 198.

⁹⁶⁹ «Esta es la fija católica; deducir la verdad de un principio de su bondad o utilidad suprema. ¿Y qué más útil, más soberanamente útil, que no morírseos nunca el alma?». STV, 198.

⁹⁷⁰ «Coged cualquier libro apologético, es decir, de teología abogadesca, y veréis con qué frecuencia os encontrareis con epígrafes que dicen: «Funestas consecuencias de esta doctrina». Y las consecuencias funestas de una doctrina, probarán, a lo sumo, que esta doctrina es funesta, pero no que es falsa, porque falta probar que lo verdadero sea lo que más conviene. La identificación de la verdad y el bien no es más que un piadoso deseo». STV, 224. «Y aparte de que las malas consecuencias de una doctrina, es decir, lo que llamamos malas, sólo prueban, repito, que la doctrina es para nuestros deseos mala, pero no que sea falsa, las consecuencias dependen, más aún que la doctrina, de quien las saca». STV, 266.

bondad de una regla se demuestre de las buenas consecuencias que se siguen de su aplicación, sino porque las malas consecuencias que deparan su puesta en práctica son señal inequívoca de su inadecuación.

La labor de racionalizar la fe se muestra, como ha aparecido ya varias veces en este trabajo, en la filosofía escolástica, «*magnífica catedral con todos los problemas de mecánica arquitectónica resueltos por los siglos, pero catedral de adobe (...) cristianismo despotenciado*»⁹⁷¹, porque su único fin está en racionalizar las creencias “irracionales” que de antemano se han adquirido. Incluso cabría descubrirse una falacia, según Unamuno, tras todos los razonamientos de la escolástica, que podría expresarse así: «*Yo no comprendo este hecho sino dándole esta explicación; es así que tengo que comprenderlo, luego esta tiene que ser su explicación. O me quedo sin comprenderlo*»⁹⁷². Sin embargo, adviértase que esta supuesta falacia no es sólo la forma propia de trabajar de la escolástica, sino de cualquier método filosófico o científico: las hipótesis que se construyen en torno a un problema tienen como fin el hacerlo más comprensible, de lo contrario no se harían teorías científicas.

Y puesto que racionalmente la inmortalidad no se puede sostener, según dice Unamuno, como veremos, y además es una creencia que se puede explicar por razones psicológicas o históricas, como hemos visto, hay que declarar que la verdad es que el hombre es mortal, y de ésta verdad no se puede hacer consuelo, pero por lo mismo tampoco se puede hacer del consuelo verdad, puesto que hemos visto que las consecuencias de una doctrina no son prueba de su verdad⁹⁷³. Y ésta es la tragedia.

⁹⁷¹ STV, 199.

⁹⁷² STV, 224.

⁹⁷³ «*Tuvimos que abandonar, desengañados, la posición de los que quieren hacer verdad racional y lógica del consuelo, pretendiendo probar su racionalidad, o por lo menos su no irracionalidad, y tuvimos también que abandonar la posición de los que querían hacer de la verdad racional consuelo y motivo de vida*». STV, 242. Nótese que Unamuno habla aquí de “verdad racional” y no de “verdad a secas”. Para Unamuno la verdad iba mucho más allá de una adecuación del intelecto a la cosa, como hemos visto en el capítulo II. De hecho, puede situarse el entero sentido de la filosofía unamuniana como una “búsqueda azarosa de la verdad”. Véase el interesante estudio introductorio de M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003, 11-48.

1.3.- Motivos sociológicos y psicológicos de la creencia en la divinidad

Del mismo modo que sucedía con la inmortalidad del alma, podemos encontrar motivos que desde la psicología y la sociología nos llevan a “desenmascarar” los mecanismos de la creencia en la divinidad. Pero, recordamos aquí que descubrir la genealogía de una creencia no haber demostrado su falsedad, como el haber demostrado la genealogía de una norma moral no equivale a haber demostrado su invalidez.

En diversas ocasiones de *Del sentimiento trágico de la vida* afirma Unamuno que Dios es un producto social, o que la creencia en Dios surge de un pueblo, de la sociedad, no de un individuo. Esto va ligado al hecho de que el instinto de perpetuación es el que nos crea el mundo ideal, así como el instinto de conservación nos crea el mundo “objetivo”. Y el instinto de perpetuación es colectivo (puesto que es el fundamento de la sociedad, ya que el instinto de perpetuación es lo que permite al hombre multiplicarse sobre la tierra), así como el instinto de conservación es individual.

El concepto de divinidad nace, pues, de los pueblos, e históricamente es como se ha dado tal proceso⁹⁷⁴. Más adelante veremos cómo esto se concreta en el pueblo de Israel. Por esto mismo Unamuno se siente legitimado para afirmar que Dios es «*un producto social*»⁹⁷⁵. Sin embargo, en la mente de Unamuno esto no obsta para restarle realidad a Dios, como veremos en la segunda parte. Por un lado, aunque el concepto de Dios haya nacido en el seno de una sociedad, ello no quiere decir que tal concepto sea falso. Por otro lado, en la ontología unamuniana el ser ficticio puede ser más real que el ser “físico” u objetivo: don Quijote es mucho más real que el mismo Cervantes, puesto que su influencia en la historia ha sido mucho mayor. Y como existir es obrar, existe más quien obra más⁹⁷⁶.

⁹⁷⁴ «Ni es cosa de trazar una vez más el proceso histórico por que los pueblos han llegado al sentimiento y al concepto de un Dios personal como el del cristianismo. Y digo los pueblos y no los individuos aislados, porque si hay sentimiento y concepto colectivo, social, es el de Dios, aunque el individuo lo individualice luego». STV, 304.

⁹⁷⁵ STV, 131.

⁹⁷⁶ *Vida de don Quijote y Sancho*, en *OC-Afrodisio Aguado*, Vol. IV, 191.

El pensador vasco encuentra que la explicación psicológica más acertada de la religión es la que da Schleiermacher⁹⁷⁷, al poner la esencia de la religión en el sentimiento religioso. La religión arranca del sentimiento de dependencia que experimenta todo ser humano. El hombre primitivo, por ejemplo, siente que depende de la comunidad en la que vive, pues de lo contrario no sobreviviría. Por otro lado, el ser humano depende también de las fuerzas ciegas de la naturaleza, puesto que escapan a su control. De este modo, personalizando las fuerzas de las que depende, llega al concepto de lo divino⁹⁷⁸. Y del sentimiento de lo divino en el mundo, se pasa al concepto de Dios, por ello dice Unamuno que *«el hombre ha ido a Dios por lo divino más bien que ha deducido lo divino de Dios»*⁹⁷⁹. Basta escribir con mayúscula, sustantivizar un sentimiento vago, para atribuirle personalidad.

Apuntemos una razón de la creencia en Dios, esta vez de tipo lingüístico, que explica el paso de la divinidad o lo divino a Dios, arriba apuntado. Explica Unamuno cómo de lo “divino”, en sentido adjetivo, se pasó a “el divino” (el Dios), substantivando de este modo y dando entidad ontológica a algo que era una mera cualidad de las cosas⁹⁸⁰. Es como si del adjetivo lo “azul”, pasáramos al sustantivo “el azul”, y pensáramos que la azulez, en lugar de ser una cualidad de las cosas fuera una entidad como lo pueden ser un árbol o una mesa. Sin embargo, no parece tener en cuenta el rector de Salamanca que la explicación de la formación de una palabra no hace inmediatamente falsa la realidad designada por la palabra.

⁹⁷⁷ «...la esencia, por tanto, igual a sí misma de la piedad, es ésta, que seamos conscientes de nosotros mismos como absolutamente dependientes, o bien, lo que quiere decir lo mismo, como estando en relación con Dios». Citado en A. GINZO, *Schleiermacher: la autonomía e inmediatez de la religión*, en M. FRAJÓ, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994, 263.

⁹⁷⁸ «La doctrina de Schleiermacher que pone el origen, o más bien la esencia del sentimiento religioso, en el inmediato y sencillo sentimiento de dependencia, parece ser la explicación más profunda y exacta. El hombre primitivo, viviendo en sociedad, se siente depender de misteriosas potencias que invisiblemente le rodean, se siente en comunión social, no sólo con sus semejantes, los demás hombres, sino con la Naturaleza toda animada e inanimada, lo que no quiere decir otra cosa sino que lo personaliza todo». STV, 304-305.

⁹⁷⁹ STV, 304.

⁹⁸⁰ «Y cuando los razonadores sustantivaron el término dios, Θεός, que es propiamente un adjetivo, una cualidad predicada de cada uno de los dioses, y le añadieron un artículo, forjaron el dios, ó Θεός, abstracto o muerto del racionalismo filosófico, una cualidad sustantivada y falta de personalidad por lo tanto. Porque el dios no es más que lo divino». 328.

Dios no es, pues, algo “objetivo”, real o fuera de nuestras conciencias. Dios no existe, sino que más bien “insiste” en nosotros o nos “sobreeexiste” (quizá esta segunda expresión más acertada que la primera). Dios surge al proyectar hacia fuera nuestra subjetividad interna⁹⁸¹. Si antes se acogía a Schleiermacher, ahora parece acogerse a Feuerbach⁹⁸², pero usando su argumento en un sentido muy distinto. Si para Feuerbach el hecho de que Dios fuera una proyección al infinito de las perfecciones del hombre, convertía a Dios en una ilusión que debía ser borrada de la mente del ser humano, para Unamuno sin embargo, el hecho de que sea una “ilusión” no es un hecho negativo, sino algo positivo, puesto que lo más real, como se ha dicho, es quizá lo más “ideal”: lo que más mueve a actuar al ser humano.

1.4.- Motivos históricos de la creencia en la divinidad

Pasemos ahora examinar la historia del concepto de Dios a través de la historia, para comprobar cómo, según Unamuno, se ha pasado del sentimiento de Dios (y sentimiento siempre es de algo personal e íntimo) al concepto de Dios (siendo el concepto algo impersonal y frío). Se unen aquí los conceptos de religión y deidad, puesto que, según el rector de Salamanca, ambos conceptos han ido siempre unidos⁹⁸³.

⁹⁸¹ «No fue, pues, lo divino, algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera, la personalización del mundo». STV, 305.

⁹⁸² «El corazón objetiviza y substantiviza en forma de libertad absoluta y divina, de omnipotencia, su deseo y su ansia de liberarse de todos los límites y contornos propios. En la omnipotencia divina se desahoga el deseo oprimido; aquí es donde exhala sus suspiros el corazón angustiado; aquí es donde se libera de sus propios límites; aquí se desquita de aquello de lo que está privado en el mundo; aquí se da a sí mismo el hombre lo que quisiera tener, lo que le duele no tener; aquí convierte sus deseos en las leyes, en los poderes victoriosos del mundo. Dios es en él la visión o el sentimiento de la liberación de los límites de la realidad: Dios lo puede todo; nada es imposible para él, su voluntad es la única ley». M. CABADA, *La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach*, en M. FRAJÓ, *Filosofía de la religión*, Op. cit., 310.

⁹⁸³ «No creo que sea violentar la verdad decir que el sentimiento religioso es sentimiento de divinidad y que sólo con violencia del corriente lenguaje humano puede hablarse de religión atea». STV, 301. Unamuno está pensando sin duda en religiones de tipo oriental como el budismo donde el concepto de divinidad no parece ser esencial. Pero es éste un problema de historia de las religiones que no entramos a dilucidar aquí.

En Grecia, por ejemplo, el concepto de divinidad iba íntimamente ligado al concepto de inmortalidad, puesto que dioses no eran sino unos seres humanos inmortales. El ser mortal adquiría el *status* de divinidad si lograba la inmortalidad (caso de Hércules). Por otro lado, el politeísmo griego, afirma Unamuno, no significaba una pluralidad de dioses entendiendo la divinidad según nuestro concepto. El concepto cristiano de Dios (concepto enriquecido por las reflexiones de la metafísica) apunta a un ser incompatible con seres iguales a él. Por eso los dioses de los griegos no podían ser omnipotentes, omniscientes, independientes, como el *ipsum esse subsistens* de la tradición metafísica. En este sentido el politeísmo griego significa más bien que todo es divino (hasta los ríos y bosques, que tienen sus ninfas) y no que haya una pluralidad de dioses.

Unamuno se vuelve también hacia el concepto de divinidad tal como se formó en Israel. En síntesis, Yahvé empezó siendo un dios entre los otros dioses, un dios más que se reveló de un modo especial al pueblo elegido. Éste dios era el dios de las batallas de Israel, el que les protegía ante los dioses enemigos. A la vez, eran un dios celoso de los otros dioses y exigía un culto exclusivo hacia él, no como en los pueblos aledaños en los que se permitía un culto sincrético. Del culto a un único Dios (monocultismo), según Unamuno, se pasó a la creencia en un único Dios, puesto que los demás eran incapaces de desplegar una potencia como la del Dios de Israel⁹⁸⁴.

El continuo guerrear del pueblo con sus convecinos, exigían una estructura social unitaria, que favorecía la aparición de la monarquía. La monarquía como institución social, favoreció así la aparición del monoteísmo como institución religiosa. Que la organización social determina el tipo de organización religiosa no es una tesis novedosa en el campo de la sociología, a pesar de los

⁹⁸⁴ «Yahvé, el dios judaico, empezó siendo un dios entre otros muchos, el dios del pueblo de Israel, revelado entre el fragor de la tormenta en el monte Sinaí. Pero era tan celoso, que exigía se le rindiese culto a él solo, y fue por el monocultismo como los judíos llegaron al monoteísmo. Era adorado como fuerza viva, no como entidad metafísica, y era el dios de las batallas. Pero este dios, de origen social y guerrero, sobre cuya génesis hemos de volver, se hizo más íntimo y personal en los profetas, y al hacerse más íntimo y personal, más individual y más universal, por lo tanto». STV, 174.

innumerables casos que la desmienten, al menos en el sentido que le está dando aquí Unamuno: piénsese en el politeísmo egipcio o en el monoteísmo que coexiste con las modernas democracias.

El problema comenzó cuando el sentimiento del Dios vivo fue dejando paso a la idea de Dios. Del Dios vivido y sentido como persona se fue pasando al Dios pensado como concepto⁹⁸⁵. Dicho tomando palabras de la filosofía contemporánea de la ciencia, del contexto del descubrimiento se pasó al contexto de justificación. De la mística se pasó a la teología. Y fue cuando se empezaron a elaborar pruebas para intentar demostrar la existencia de Dios: porque ya no se sentía como persona, sino que se pensaba como idea. Se llegó a los tres caminos de negación, eminencia y causalidad, que llegan a un Dios lógico, como tratará de demostrar Unamuno y luego veremos con más detenimiento⁹⁸⁶.

Dicho con palabras que intentan expresar el pensamiento verdadero de Unamuno: *«El viejo Padre de luengas barbas y melenas blancas, que aparece entre nubes llevando la bola del mundo en la mano, es más vivo y más verdadero que el ens realissimum de la teodicea»*. No debería sorprendernos esta conclusión del rector de Salamanca, cuando entendemos que si existir es obrar (obrar sobre las vidas de las personas), según Unamuno, tiene más influencia práctica sobre las vidas de las personas sencillas las imágenes populares que nos formamos sobre Dios, que las especulaciones metafísicas que difícilmente llegan al público en general.

Con lo cual concluimos este apartado, reiterando la idea antes expuesta. Aparentemente Unamuno muestra la genealogía de las creencias, como podría hacer un Nietzsche, para demostrar la irracionalidad de las mismas. Sin embargo, el descubrir que hay motivos psicológicos y razones históricas que nos llevan a creer en la inmortalidad del alma o en la

⁹⁸⁵ «Y el Dios sentido, la divinidad sentida como persona y conciencia única fuera de nosotros, aunque envolviéndonos y sosteniéndonos, se convirtió en la idea de Dios». STV, 308.

⁹⁸⁶ «El Dios lógico, racional, el ens summum, el primum movens, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, viae negationis, eminentiae, causalitatis no es más que una idea de Dios, algo muerto». STV, 308.

existencia de Dios no significa que la inmortalidad del alma o la existencia de Dios sean imposibles (como quizá sí que aparece de modo manifiesto en Nietzsche). No es tal el pensamiento de Unamuno, sino parte del entramado que diseña para, denigrando al Dios de la razón, pueda surgir, según él, más nítido el Dios personal.

2.- CRÍTICA A LA RACIONALIDAD DE LA INMORTALIDAD PERSONAL

En el capítulo VI, sobre todo la primera parte, de *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno se dedica a mostrar que el problema de la inmortalidad del alma es anti-racional. Dividiremos esta sección en tres apartados bien definidos. En primer lugar esbozaremos algunas soluciones al problema de la pervivencia del alma que propone Unamuno, al hilo, sobre todo, de algunos autores ya vistos. En este caso se trata de sistematizar lo recogido hasta aquí. En segundo lugar analizaremos las críticas que el pensador vasco dirige contra algunos de los argumentos clásicos que se han sostenido para defender la inmortalidad del alma (sería la postura propia de alguien que niega que la razón pueda demostrar que el alma es inmortal, aunque sin afirmar que necesariamente sea mortal). En tercer lugar, añadiremos algunas dificultades, que sin ser críticas a argumentos específicos, hacen de la cuestión de la inmortalidad personal una cuestión problemática (sería la postura propia de quienes afirman que la razón más bien demuestra que el alma es mortal, más que inmortal).

2.1.- Soluciones y disoluciones

Las soluciones que según Unamuno se han planteado a nivel teórico al problema de la pervivencia personal son, según nuestra sistematización, de cinco tipos. En primer lugar la postura que defiende la racionalidad de la inmortalidad humana; en segundo lugar el grupo de los que afirman la imposibilidad de demostrar tal creencia; en tercer lugar los que ignoran el problema. En el cuarto lugar, y casi como posición del mismo Unamuno, estarían aquellos que afirman que racionalmente el alma es mortal; y en último lugar, como la aportación personal de Unamuno, está la de los que negando con la razón la inmortalidad, la afirman con el corazón o el deseo. Urge una

clasificación de las posturas, puesto que el discurso del rector de Salamanca no es consistente, ya que ora afirma la indiferencia de la razón respecto del problema, ora afirma que la razón concluye en la mortalidad absoluta del ser humano.

2.1.1.- La racionalidad de la inmortalidad

A lo largo de la historia de la filosofía han existido numerosos autores que han afirmado la racionalidad de la creencia en la inmortalidad. Estos pueden a su vez dividirse en dos subgrupos: aquellos para quienes el conocimiento de la inmortalidad es lógicamente deductivo, y aquellos para quienes, simplemente, hay buenas razones para pensar que el alma es inmortal. En la parte histórica dedicada al problema hemos visto autores de los dos tipos, y hemos descubierto asimismo el silenciamiento casi total que hace Unamuno de todos los autores que han mantenido esta postura. Unamuno apenas cita a dos autores como supuestos defensores de la inmortalidad personal.

Así, cita el índice de la cuestión 75 de la primera parte de la *Summa* de Santo Tomás, sin hacer una exposición de la misma y menos una crítica⁹⁸⁷ (aunque es cierto que esparcidos por el capítulo aparecen varias críticas a algunas de las proposiciones de Santo Tomás, que sistematizaremos luego), como hemos tratado en el apartado dedicado al doctor angélico. En segundo lugar, el otro defensor de la inmortalidad es, según Unamuno, Berkeley, para quien la inmortalidad del alma deriva de su actividad, pues al no ser el alma algo pasivo como los cuerpos, no puede perecer⁹⁸⁸. Sin embargo, también hemos visto ya en su lugar correspondiente cómo esta postura de Berkeley depende excesivamente de su epistemología.

⁹⁸⁷ STV, 210-211.

⁹⁸⁸ «Y es después de haber establecido casi como per saltum la inmortalidad del alma porque esta no es pasiva, como los cuerpos...». STV, 216.

2.1.2.- Agnosticismo respecto de la inmortalidad

La segunda postura que cabe mantener respecto al problema de la pervivencia personal es el del “agnosticismo”: la razón sabe ni sabrá jamás si el alma es inmortal o no. Hume, por ejemplo, parecería ser el paladín de esta postura, al afirmar en su *Ensayo sobre la inmortalidad del alma* que «Parece difícil probar con la mera luz de la razón la inmortalidad del alma (...) Pero es en realidad el Evangelio, y sólo en Evangelio, el que ha traído a la luz la vida y la inmortalidad»⁹⁸⁹. Hemos ya analizado los tres tipos de argumento que analiza Hume respecto de la inmortalidad del alma (metafísicos, físicos y morales) y la crítica que hace de ellos. Veremos como Unamuno sigue en determinadas ocasiones el planteamiento de Hume.

El otro autor que cabría llamar “agnóstico” respecto al problema de la inmortalidad es Kant. No tanto porque intentara excluir del ámbito de la razón el problema (pues es de sobra conocido que al menos desde la razón práctica el problema se puede postular), sino porque, según Unamuno, Kant no logró, a pesar del intento, establecer la racionalidad del anhelo. El filósofo de Königsberg «*trató de establecer la racionalidad de ese anhelo y de la creencia que este importa (...) Más a pesar de todo ello, queda en pie la afirmación escéptica de Hume*»⁹⁹⁰. Kant, pues, estaría en este grupo contra su propia voluntad.

2.1.3.- La indiferencia respecto al problema fundamental.

Para Unamuno también cabe, respecto de la razón, no sólo la afirmación, la negación o la imposibilidad de saber, sino que cabe también la postura de aquel a quien no le interesa lo más mínimo el problema. No sólo porque haya personas que no se preocupan de ello, sino porque la

⁹⁸⁹ STV, 205.

⁹⁹⁰ STV, 206.

razón misma estaría “despreocupada” al respecto: desconoce el problema⁹⁹¹. Si lo comparamos con el problema de la existencia de Dios, sería algo así como un ateísmo práctico, que no es ni ateísmo positivo, ni agnosticismo, ni teísmo.

Digamos que ésta es, en numerosas ocasiones, la postura propia de gran parte de la filosofía analítica, puesto que más que resolver, apuesta por disolver los problemas. También la genealogía de la creencia en la inmortalidad que arriba hemos expuesto, tanto a nivel psicológico como a nivel histórico, sería un intento de disolver el problema más que resolverlo. La cuestión es si tales intentos satisfacen verdaderamente a la razón (y en vistas de la postura personal de Unamuno, parecería que no)⁹⁹².

2.1.4.- La razón como negadora de la inmortalidad

Pero igual que cabe pensar que la inmortalidad es algo racional, han pensado otros que su contrario, la mortalidad, es igualmente racional. En este caso se trata de afirmar que hay pruebas concluyentes que llevan a afirmar que la muerte es la última palabra sobre la vida del hombre y por tanto no cabe esperanza ni racional ni razonable en el más allá⁹⁹³.

El representante propio de esta postura sería, para Unamuno, Pomponazzi, pues «...la doctrina de la inmortalidad del alma se estableció con Alejandro Afrodisiense, Pedro Pomponazzi

⁹⁹¹ «Aún hay más, y es que en el problema concreto vital que nos interesa, la razón no toma posición alguna. En rigor, hace algo peor aún que negar la inmortalidad del alma, lo cual sería una solución, y es que desconoce el problema como el deseo vital nos lo presenta. En el sentido racional y lógico del término problema, no hay tal problema». STV, 245.

⁹⁹² Por citar un testimonio de la misma tradición analítica, que le da la razón en parte a Unamuno, puede consultarse *The Makropoulos case; reflections on the tedium of immortality*, en B. WILLIAMS, *Problems of the self*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 98 y ss.

⁹⁹³ «Debe quedar, pues, sentado que la razón, la razón humana, dentro de sus límites no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende». STV, 238.

y otros. *Y en rigor, poco o nada puede agregarse a cuanto Pomponazzi dejó escrito...*»⁹⁹⁴. Sin embargo, hemos visto también en su lugar correspondiente cómo esta no es toda la verdad acerca de Pomponazzi, puesto que éste continúa afirmando la inmortalidad del alma, aunque encontrara que los argumentos aristotélicos que se daban para ello no fueran suficientes.

2.1.5.- La postura de Unamuno⁹⁹⁵

La originalidad de Unamuno parece estar en que no se centra en plantear el problema a nivel racional, como veremos en la *Pars construens*, sino que, a la vez que afirma la inutilidad de la razón, reivindica los derechos del deseo. Ésta es, en parte, la postura del catolicismo, puesto que su posición satisface al corazón (afirmando la inmortalidad del alma) pero no a la razón (puesto que los intentos que se han realizado por racionalizar la creencia han sido vanos)⁹⁹⁶.

Digámoslo con sus propias palabras, en uno de los textos que mejor dejan entrever la posición personal de Unamuno respecto a este problema: «*Frente a este riesgo, y para suprimirlo, me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia*»⁹⁹⁷.

⁹⁹⁴ STV, 217.

⁹⁹⁵ En otra parte nos hemos referido a Unamuno como un *agnóstico pístico*, aun a sabiendas de lo difícil que es encasillar a don Miguel. Él mismo recomienda, por boca de don Fulgencio a Apolodoro en *Amor y pedagogía*: «*Que no te clasifiquen; haz como el zorro, que con el jopo borra sus huellas; despístales. Sé ilógico a sus ojos hasta que renunciando a clasificarte se digan: es él, Apolodoro Carrascal, especie única*». OC-Castro, Vol. VIII. 374.

⁹⁹⁶ «*La solución católica de nuestro problema, de nuestro único problema vital, del problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual, satisface a la voluntad, y, por lo tanto, a la vida; pero al querer racionalizarla con la teología dogmática, no satisface a la razón*». STV, 204.

⁹⁹⁷ STV, 153-154.

2.2.- Críticas a los argumentos sobre la inmortalidad del alma

Estas críticas a algunos argumentos clásicos, que sistematizamos aquí, no nos llevan tanto a afirmar que el alma es mortal, cuanto a negar los derechos de la razón para demostrar que es inmortal. Sería la postura propia del agnosticismo, que afirma que la razón no se decanta ni por una solución ni por otra. Aunque, por otra parte, al centrarnos exclusivamente en los argumentos que parecen apoyar la inmortalidad, se crea una falsa ilusión de pensar que la balanza se inclina hacia el lado de la mortalidad. Para ser justos con esta postura, habría que dedicar un apartado a la crítica de los argumentos contrarios, pero en ningún caso Unamuno se dedica a esta tarea.

2.2.1.- Crítica a la sustancialidad del alma

Aunque Unamuno dedica poco espacio a la crítica a la sustancialidad del alma, pensamos que éste es uno de los puntos cruciales sobre los que pivota el problema de la inmortalidad, puesto que si el alma ni siquiera es sustancia, mucho menos podrá perdurar a lo largo del tiempo. El argumento clásico decía que el alma era una sustancia, puesto que cada uno de nosotros tenemos conciencia de que nuestra identidad persiste a través de los cambios de nuestro cuerpo. Únicamente puede haber conciencia de continuidad, se piensa, si hay algo que permanece en el cambio. Del mismo modo que sólo puedo seguir llamando al “Moisés de Miguel Ángel” el Moisés de Miguel Ángel, si hay algo en él que perdura a través de los cambios que se puedan dar en diversas épocas (pues está claro que una copia no es “el Moisés de Miguel Ángel”), así también lo que sustenta la identidad personal es algo que permanece invariable a través de nuestros cambios, y ésta sería el alma, y sería algo sustancial.

Usamos la expresión “algo sustancial” y no “sustancia” a propósito, puesto que la tradición escolástica nunca ha llegado a afirmar que el alma sea una sustancia independiente del cuerpo,

puesto que sería recaer en el dualismo. Sin embargo, cierta sustancialidad ha de tener si se quiere afirmar que puede pervivir independientemente del cuerpo, aunque requiera de éste para formar una sustancia completa.

Unamuno no admite semejante argumento, porque dice: «*¿Qué razón desprevenida puede concluir el que nuestra alma sea una sustancia del hecho de que la conciencia de nuestra identidad -y esto dentro de muy estrechos y variables límites- persista a través de los cambios de nuestro cuerpo?*»⁹⁹⁸. Y la refutación pretende sacarla de un ejemplo: hablar de la sustancialidad del alma por la permanencia de algo a través de los cambios sería tan vano como pretender hablar de la sustancialidad de un barco que en una travesía ha de cambiar todas sus piezas y elementos, y cuando llega a puerto todos lo reconocen por el mismo⁹⁹⁹.

Pues bien, el ejemplo que en este caso aduce Unamuno creemos que se vuelve contra él, puesto que parece un ejemplo muy bien traído para ejemplificar lo que se quiere decir cuando se habla de “sustancialidad del alma”. En el barco no encontramos dos sustancias separadas: una que sería su cuerpo o armazón de madera, y otra que sería su alma o espíritu, sino que encontramos una unidad sustancial entre dos elementos: uno corporal y el otro formal (a falta de mejor palabra). El ejemplo pone de manifiesto que un barco al que en una travesía se le cambian todas las piezas, sigue siendo el mismo barco (contra lo que piensa Unamuno), y por tanto, es evidente que el barco tiene “algo” sustancial, que es más que las meras maderas que lo componen, puesto que aun cambiando estas todo el mundo reconoce al barco como el mismo que salió del puerto, ya que la finalidad (el viaje) y su forma (no los accidentes) continúan siendo los mismos. Podríamos decir pues, que mientras no cambie la forma ni la finalidad del barco, éste sigue siendo el mismo (distinto sería si el barco se destruye en los astilleros y se construye uno nuevo, sin las piezas del viejo:

⁹⁹⁸ STV, 211.

⁹⁹⁹ «Tanto valdría hablar del alma sustancial de un barco que sale de un puerto, pierde hoy una tabla que es sustituida por otra de igual forma y tamaño, luego pierde otra pieza y así una a una todas, y vuelve el mismo barco, con igual forma, iguales condiciones marinerías, y todos lo reconocen por el mismo». *Ibidem*.

entonces sí que nadie podría decir que es el mismo barco). Podríamos, pues, concluir, afirmando que el alma es algo sustancial en el sentido que, si cambiáramos todos los elementos corporales que componen a un individuo, aún podríamos seguir llamándolo con el mismo nombre, puesto que su identidad no habría sido alterada.

2.2.2.- Crítica a la simplicidad del alma

Una vez demostrada la sustancialidad del alma, es fácil admitir la inmortalidad si se admite la simplicidad del alma. El argumento, simplificado, diría que, puesto que tenemos conciencia de que nuestros juicios y pensamiento provienen de un único centro y no varios, el sujeto en el que reside el pensamiento (el alma) ha de ser simple y no múltiple. Contra este supuesto se dirige, pues, la crítica de Unamuno: «¿*Qué razón desprevenida puede concluir la simplicidad del alma del hecho de que tengamos que juzgar y unificar pensamientos? Ni el pensamiento es uno, sino varios, ni el alma es para la razón nada más que la sucesión de estados de conciencia coordinados entre sí*»¹⁰⁰⁰.

El rector de Salamanca afirma, sin demostrar, que el pensamiento no es uno, sino varios. Pero es que además, el argumento no afirma que únicamente haya un pensamiento, sino que hay un solo sujeto de pensamientos. En ningún caso se niega la pluralidad de contenidos en la mente del que piensa. En segundo lugar, el alma tiene que ser algo más que la «*mera sucesión de estados de conciencia*», puesto si esto sólo fuera, no tendría conciencia de unidad entre los varios estados de conciencia. Es decir: si el alma fuera estados de conciencia sucesivos, ¿cómo sería posible transitar de un estado de conciencia al otro y decir que el sujeto que tiene el estado de conciencia A es el mismo que tiene el estado de conciencia B, cuando es algo de sentido común y que todo el mundo está dispuesto a afirmar?

¹⁰⁰⁰ STV, 211.

Unamuno se demora más de lo habitual en el argumento de la simplicidad, tal como lo expone J. Balmes, y que en su lugar, hemos desarrollado mostrando los límites de la argumentación unamuniana. Pero presenta otro argumento a favor de la simplicidad del alma para criticarlo a continuación: el alma es simple, según alguno, porque se vuelve sobre sí toda entera; porque tiene capacidad de auto-reflexión, diríamos nosotros, o auto-consciencia. Pero Unamuno arguye: «*No, el estado de conciencia A, en que pienso en mi anterior estado de conciencia B, no es este mismo. O si pienso en mi alma, pienso en una idea distinta del acto en que pienso en ella*»¹⁰⁰¹. Ahora bien, nadie ha dicho que el estado de conciencia A en que pienso en mi anterior estado de conciencia B sea este mismo estado de conciencia B. El hecho de usar dos letras distintas para los dos estados de conciencia indica que se tiene presente que se trata de dos estados de conciencia distintos. Lo que se afirma, y Unamuno no refuta, es que el sujeto consciente del estado de conciencia A, y el sujeto consciente del estado de conciencia B, es el mismo. De hecho, únicamente puedo pensar un estado de conciencia anterior si éste ha sido mío, si el mismo sujeto que ha pensado antes B es el que ahora piensa A¹⁰⁰².

Un último ataque de Unamuno a la simplicidad del alma lo intenta desarrollar desde la psicología científica (entendiendo por tal la psicología empírica, opuesta a la psicología racional o especulativa). «*La unidad de la conciencia no es para la psicología científica -la única racional- sino una unidad fenoménica. Nadie puede decir que sea una unidad sustancial. Es más aún, nadie puede decir que sea una sustancia. Porque la noción de sustancia es una categoría no fenoménica*»¹⁰⁰³. Pero esta crítica depende en exceso de la epistemología kantiana, como ya hemos puesto de relieve en otros lugares. Por otro lado, también la psicología científica, en su noción de mente, análoga a la de “alma”, es consciente de no tratar con meras “unidades fenoménicas de conciencia”, sino con algo que de algún modo unifica los distintos estados de conciencia. Lo que queremos decir es que la

¹⁰⁰¹ STV, 213.

¹⁰⁰² Dejamos de lado la crítica a la expresión “estados de conciencia”, como si la conciencia fuera algo que se pudiera dividir en estados bien definidos, como los fotogramas de una película, porque nos sacaría fuera de los propósitos de esta tesis.

¹⁰⁰³ STV, 214-215.

noción de “mente”, tan usual en los campos de la psicología empírica contemporánea, es tan incognoscible, según los postulados de Unamuno-Kant que el alma de la psicología racional. Y nadie parece que haga mayor problema de ello.

2.2.3.- Crítica al supuesto del alma como sujeto

Un elemento que ha aparecido ya, y que no es tanto una prueba a favor de la inmortalidad cuanto un supuesto necesario de la inmortalidad, es la consideración de que a la base de todas nuestras operaciones hay un sujeto¹⁰⁰⁴. Según Unamuno, se empieza por suponer que «*hay en mí un principio que piensa, quiere y siente*»; pero esto es una petición de principio, porque «*la verdad inmediata es que pienso, quiero y siento yo*» (y no parece percatarse Unamuno que en esto que él llama “verdad inmediata” va incluido el “yo”, que si no es un mero “estado de conciencia”, está afirmando lo que pretende negar: que hay un sujeto de las operaciones). «*Y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta*»¹⁰⁰⁵. Sin embargo, si únicamente somos un cuerpo con estados de conciencia (y en esto no nos diferenciaríamos grandemente de un animal), ¿cómo explicar que yo tengo conciencia de cada uno de los estados de conciencia?

No se trata sólo de hipostasiar los estados de conciencia, como dice Unamuno¹⁰⁰⁶, sino que, a lo que se está llegando como causa, es a un sujeto consciente de los distintos estados de conciencia, puesto que se supone absurdo que los estados de conciencia, independientes entre sí, sean conscientes de sí mismos y de los concomitantes, creando la ilusión de un “sujeto”. El

¹⁰⁰⁴ Sin embargo esto puede objetarse. Recordemos cómo en el apartado dedicado al protestantismo liberal en Unamuno, habíamos traído un pasaje de Wobbermin en el que, citando a Brentano, afirmaba que no es del todo exacto que se necesite un sujeto sustancial para sostener la inmortalidad del hombre: del mismo modo que alguien puede pensar que al sujeto actualmente existente no le hace falta ninguna ser una sustancia, y sin embargo existe, lo mismo podría suceder en un estado futuro. Véase la cita en N. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales*, Gredos, Madrid 1985, 87.

¹⁰⁰⁵ STV, 212.

¹⁰⁰⁶ «*Y pasan luego a querer fijar la sustancialidad del alma, hipostasiando los estados de conciencia...*». *Ibidem*.

problema, para Unamuno, está en que los espiritualistas (*sit venia verbo*) «*empiezan por suponer algo fuera y distinto de los estados de conciencia que no es el cuerpo vivo que los soporta, algo que no soy yo, sino que está en mí*». Notemos que Unamuno está falseando el argumento cuando dice que empiezan por suponer “algo que no soy yo” (cuando el argumento a lo que está apuntando, precisamente, es a lo que soy yo, a quién soy yo, a mi identidad).

Además, la crítica de Unamuno podría aplicarse perfectamente a otros campos mucho más científicos y empíricos. Todo el mundo habla de la fuerza de la gravedad, y supone que es algo más que los momentos concretos en los que actúa haciendo caer a las cosas o manteniendo a los planetas en órbita. Todo el mundo supone que la fuerza de la gravedad es algo más (aunque no se sepa exactamente qué) que los planetas en órbita o las manzanas cayendo. Y no parece que con ello se haya supuesto una fuerza inexistente, puesto que es invisible.

2.2.4.- Crítica al alma como principio de vida

Unamuno se encara con uno de los argumentos a favor de la inmortalidad que recorren como un hilo la historia de la filosofía, y que arranca desde Platón. El argumento, dicho con simpleza, sería el siguiente: puesto que el alma es principio de vida, ésta no puede morir, ya que sería admitir algo contradictorio. Sería como admitir que las ondas luminosas pueden dejar de emitir luz (sin dejar de ser ondas luminosas; no sólo que desaparezcan).

Unamuno se pregunta si el principio de la vida vive, como puede preguntarse si el principio del movimiento se mueve (la fuerza). Su crítica consiste en afirmar que el alma como principio de vida no es sino un concepto, y nada más que un concepto, por lo que no tiene realidad externa y

fenoménica¹⁰⁰⁷. Pero así entendida el alma (como concepto) la inmortalidad de la misma pierde todo valor y sentido, puesto que lo común no es entender la inmortalidad del alma como la inmortalidad de una mera idea. Lo aquí expuesto por Unamuno recuerda la concepción de Spinoza del alma o mente¹⁰⁰⁸.

2.2.5.- Crítica al alma como acto del cuerpo

Otro de los argumentos clásicos, de raíz aristotélico-tomista, para afirmar la inmortalidad del alma, es el de afirmar que el alma es acto del cuerpo. El alma es al cuerpo lo que el acto a la potencia¹⁰⁰⁹. El alma es lo que hace vivir al cuerpo; es lo que piensa, siente y quiere, y además mueve al cuerpo y origina sus funciones vitales (vegetativa, animal y racional).

La crítica de Unamuno es sencilla pero confusa: *«El alma no sólo piensa, siente y quiere, sino mueve al cuerpo y origina sus funciones vitales; en el alma humana se unen las funciones vegetativas, animal y racional. Tal es la doctrina. Pero el alma separada del cuerpo no puede tener ya funciones vegetativas y animales»*¹⁰¹⁰. Decimos confusa porque no acertamos a adivinar qué pretende Unamuno con esta afirmación. ¿Qué significa el “pero”? Por el contexto, tras un “pero” esperamos que venga una refutación o algo que pueda servir de argumento para negar la inmortalidad del alma. Sin embargo, lo único que viene es una afirmación que no es en absoluto

¹⁰⁰⁷ «La idea de algo individual, de este tintero que tengo delante, de ese caballo que está a la puerta de casa, de ellos dos y no de otros cualesquiera individuos de su clase, es el hecho, el fenómeno mismo. La idea de mí mismo soy yo». STV, 214.

¹⁰⁰⁸ «Primum quod actuale mentis humanæ esse constituit, nihil aliud est quam idea rei alicujus singularis actu existentes». B. SPINOZA, *Ética more geometrico demonstrata*, Pars. II; Propositio XI.

¹⁰⁰⁹ Otra forma de decirlo es afirmar que el alma es forma del cuerpo, que actúa como materia del compuesto humano. «Para Aristóteles era la forma sustancial del cuerpo, la entelequia, pero no una sustancia». STV, 206. Unamuno afirma esto acertadamente del Estagirita, pero silencia las profundas discusiones que giran en torno al problema de la inmortalidad del intelecto agente, a las que hemos aludido cuando hemos tratado de Pomponazzi en el apartado a él dedicado. Igualmente habría que hacer matizaciones sobre lo que Aristóteles dice ser una sustancia, puesto que el término *substantia* latino que traduce la ουσία griega no parece ser el más adecuado: V. García Yebra lo traduce como *sustancia*, aunque preferiría traducirlo como *esencia* o simplemente “*sencia*” (véase la página XXXII y ss. de su introducción a la edición trilingüe de la *Aristotelis Metaphysica* en Gredos, Madrid 1970); por otro lado, T. Calvo Martínez, en su traducción, también para Gredos, propone y traduce *sustancia* como *entidad* (véase la página 24 y ss. de su introducción a la edición de la *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994).

¹⁰¹⁰ STV, 216. El subrayado es nuestro.

incompatible con la perduración de la persona: desde Platón se afirma que lo propio del hombre es su actividad racional, y por tanto no son necesarias sus funciones ni como vegetal ni como animal. Lo que pretendemos decir con esto es que, si con estas líneas Unamuno pretende refutar la doctrina de la inmortalidad (es lo que sugiere la partícula “pero”) no parece que la refutación sea muy atinada. Si lo que pretende es afirmar que es confuso (puesto que continuación dice: «*Para la razón, en fin, un conjunto de verdaderas confusiones*»¹⁰¹¹), no afirma por qué es confuso, ni parece que sea confuso afirmar que el alma pervive con sus capacidades racionales, pero no con sus capacidades vegetativas o animales, que parecen depender más directamente del cuerpo¹⁰¹².

2.2.6.- Crítica al argumento de la parapsicología

Un argumento muy poco filosófico, pero que siempre ha estado presente a la hora de hablar de la inmortalidad, son las supuestas historias de aparecidos y muertos, que en los últimos tiempos se han intentado hacer entrar en el campo de la ciencia empírica con la disciplina de la parapsicología. Unamuno también acudió a esta fuente a intentar descubrir confirmación de sus anhelos más íntimos, y lo hizo a través de una obra, *Human personality and its survival of bodily death*¹⁰¹³, de W. H. Myers, fundador de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas, y que ya hemos comentado en este trabajo.

El rector de Salamanca rechaza todas estas “confirmaciones empíricas” por considerar que al final, «*a pesar del aparato de crítica, todo eso en nada se diferencia de las milagrerías medievales. Hay en el fondo un error de método, de lógica*»¹⁰¹⁴. Sin sentirnos en

¹⁰¹¹ STV, 217.

¹⁰¹² Quizá lo que más nos ha sorprendido del texto es la conjunción “pero”, que de suyo denota algo que en Unamuno no está presente. Hacemos la observación partiendo de las ideas de la argumentación en la lengua que se exponen en J. C. ANSCOMBRE Y O. DUCROT, *La argumentación en la lengua*, Gredos, Madrid 1994.

¹⁰¹³ F., MYERS, *Human personality and its survival of bodily death*, Longmans, Greens and Co. London and Bombay 1903.

¹⁰¹⁴ STV, 217.

absoluto inclinados a aprobar semejantes pruebas de la perduración de la persona, queremos hacer notar que Unamuno se limita a rechazarlas asimilándolas a las milagrerías medievales y afirmando que hay en el fondo un error de método, sin decir cuál es, y sin establecer las condiciones de experimentación que, según él, serían confirmación de lo que se pretende probar.

2.3.- Dificultades racionales para aceptar la inmortalidad el alma

Entramos en el tercer apartado de esta sección, indicando no ya críticas de argumentos clásicos, sino dificultades racionales para aceptar la inmortalidad, y que apuntan, por tanto, a la racionalidad de la mortalidad del alma. Si en el apartado anterior la conclusión sería: “no se puede probar racionalmente la inmortalidad del ser humano”; la conclusión de este apartado sería: “parece que racionalmente se prueba la mortalidad del ser humano”. Analogando el problema con la existencia de Dios, mientras lo anterior correspondería al agnosticismo, esta postura correspondería al ateísmo.

2.3.1.- El alma no sirve como hipótesis explicativa

Una de las señales por las que encuentra Unamuno que el alma es mortal (e incluso, que posiblemente no exista tal cosa como el alma) es que ésta no es necesaria como hipótesis explicativa¹⁰¹⁵. Veremos que el mismo razonamiento lo aplicará a Dios: puesto que no sirve como hipótesis explicativa, es posible prescindir de él. Parece que se trata de seguir aquí el principio de Ockham según el cual *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Puesto que el alma (y más aún el alma inmortal) es prescindible para dar una explicación cabal del Universo, lo más racional es prescindir de ella.

¹⁰¹⁵ «Porque es obra de la razón comprender y explicar el universo, y para comprenderlo y explicarlo, para nada hace falta el alma como sustancia imperecedera. Para explicarnos y comprender la vida anímica, para la psicología, no es menester la hipótesis del alma». STV, 207-208.

Esta forma de razonar, siendo en ocasiones atinada, parte del supuesto de que la inmortalidad del alma se está utilizando como un principio explicativo de algo. Habría que ver en qué sentido dice Unamuno que la inmortalidad del alma no ayuda a comprender o explicar mejor la vida de la consciencia. Aunque pudiera ser cierto que la mera hipótesis del alma sirviera en algo para explicar mejor el enlace de los “estados de consciencia”, no vemos en qué ni qué exactamente puede explicar mejor o peor el hecho de que el alma sea eterna.

2.3.2.- Los argumentos de tipo físico a favor de la mortalidad del alma

En su ya varias veces citado ensayo sobre la inmortalidad del alma, afirma Hume que hay un tipo de argumentos, los argumentos físicos, que más que apoyar la inmortalidad del alma defienden su mortalidad: si dos objetos están tan íntimamente unidos de tal modo que los efectos del uno repercuten en los efectos del otro, así también con el cuerpo y el alma. Según las palabras de Unamuno: si el alma parece nacer con el cuerpo, desarrollarse con él, enfermar con él, nada obsta para pensar que la disolución del cuerpo suponga la pérdida de la consciencia¹⁰¹⁶. No se trata, pues, de la crítica a un argumento a favor de la inmortalidad, sino de un argumento en pro de la mortalidad.

Para Unamuno, lo que llamamos alma «no es nada más que un término para designar la consciencia individual en su integridad y su persistencia; y que ella cambia, y que lo mismo que se integra se desintegra, es cosa evidente»¹⁰¹⁷. Sin embargo, para aceptar este argumento habría que

¹⁰¹⁶ «Sería, no ya excusado, sino hasta ridículo, el que nos extendiésemos aquí en exponer hasta qué punto la consciencia individual humana depende de la organización del cuerpo, cómo va naciendo, poco a poco, según el cerebro recibe las impresiones de fuera, cómo se interrumpe temporalmente, durante el sueño, los desmayos y otros accidentes, y cómo todo nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la consciencia. Y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos. Esto es lo racional». STV, 206.

¹⁰¹⁷ *Ibidem*.

suponer algo que el mismo Unamuno no está dispuesto a suponer: que el alma es algo distinto del cuerpo, tan íntimamente ligado a él que lo que le sucede al uno le sucede al otro. Lo que nunca aceptará Unamuno es el primer miembro de esta frase.

2.3.3.- Problemas de concebibilidad de la vida perdurable

Según Unamuno, el problema único problema no es el de la inmortalidad del alma. Una vez resuelto este problema, vendría otro, no menos insoluble, que sería el de ponerse a pensar qué tipo de vida puede llevar un alma inmortal. *«Y la más fuerte base de la incertidumbre, lo que más hace vacilar nuestro deseo vital, lo que más eficacia da a la obra disolvente de la razón, es el ponernos a considerar lo que podría ser una vida del alma después de la muerte»*¹⁰¹⁸.

Según don Miguel, pues, la inconcebibilidad del modo en que se vive la inmortalidad es un poderoso argumento para aceptar la mortalidad. En efecto, son dos problemas diversos, si existe tal cosa como un alma inmortal, y qué pueda ser ello. En este segundo problema se incluye el del modo en que tal vida se desarrollaría.

Sin embargo, el mismo Unamuno reconoce que una vez solventada la dificultad principal, habiendo establecido que el alma es inmortal, el imaginar el modo cómo se lleva a cabo tal inmortalidad es secundario: *«Sí, podemos imaginárnosla como un eterno rejuvenecimiento, como un eterno acrecentarnos e ir hacia Dios, hacia la Conciencia Universal, sin alcanzarle nunca, podemos imaginárnosla... ¿Quién pone trabas a la imaginación, una vez ha roto la cadena de lo racional?»*¹⁰¹⁹.

¹⁰¹⁸ STV, 260.

¹⁰¹⁹ STV, 261.

Nótese que la solución del problema de parte de Unamuno es: una vez rechazada la razón, nada obsta para que el modo de vida inmortal sea tal cual lo imaginamos. Pero las tradiciones filosóficas que han tratado de establecer racionalmente la inmortalidad del alma, tampoco han tenido mayor problema en establecer racionalmente (o al menos, hacer concebible) el modo de vida que llevaría un alma inmortal. Lessing, por ejemplo y como hemos visto, hablando de un eterno acercarse al ideal (y Lessing lo dice desde la razón, no desde la imaginación); Sócrates y Platón como un estado de actividad racional; la tradición de la Escuela de San Víctor como un ejercicio del amor, etc.

2.3.4.- Materialismo, monismo y racionalismo

Según el entender del pensador vasco, materialismo, y monismo forman una ecuación indisoluble. De tal manera que el materialismo es necesariamente monista; y el monismo tiene que ser necesariamente materialista: «*Todo sistema monístico se nos aparece siempre materialista*»¹⁰²⁰. Sin embargo, según Unamuno, para salvar el anhelo de inmortalidad se requiere un sistema dualista: que acepte también el alma como independiente de la materia y que la sobreviva. «*Sólo salvan la inmortalidad del alma los sistemas dualistas, los que enseñan que la conciencia humana es algo sustancialmente distinto y diferente de las demás manifestaciones fenoménicas*»¹⁰²¹.

Pero es el caso que la razón lleva necesariamente al materialismo, según opinión de Unamuno. Por ello, la razón lleva necesariamente al monismo, y a negar, en consecuencia, la posibilidad de la inmortalidad del alma. Por ello, materialismo no es sino otro nombre con que designar a la doctrina que niega la inmortalidad tras la muerte¹⁰²². Aquel que se guíe únicamente por la razón, acabará en el materialismo, que es monista, negando en consecuencia la inmortalidad.

¹⁰²⁰ STV, 207.

¹⁰²¹ *Ibidem*.

¹⁰²² «*Es menester ponerlo todo en claro, y la verdad es que eso que llamamos materialismo no quiere decir para nosotros otra cosa que la doctrina que niega la inmortalidad del alma individual, la persistencia de la conciencia personal después de la muerte*». *Ibidem*.

Sin embargo, nos parece que el planteamiento de Unamuno simplifica excesivamente la cuestión, puesto que en el tratamiento de estos problemas no se ha aludido nunca a monismo tipo parmenídeo, pero tampoco a un dualismo tipo cartesiano. Algunas posturas más conciliadoras prefieren hablar de “unidad dual” (a propósito de la relación alma-cuerpo en el ser humano) o de “polaridad constitutiva del ser humano”¹⁰²³. No es, pues, justo, afirmar que sólo salvan la inmortalidad los sistemas dualistas, sin matizar las posturas implicadas.

2.3.5.- La idea pragmática de sustancia

Vamos a ver una vez más actuar a Unamuno como psicólogo, en sentido nietzscheano. Pero esta vez no tanto para descubrir tanto los motivos ocultos que llevan al hombre a creer en la inmortalidad, cuanto para indagar los motivos que llevan a creer en uno de los postulados sobre los que se asientan los razonamientos en torno a la inmortalidad, y no es otro que la idea de sustancia. Si mostramos que la idea de sustancia es una ilusión, habremos mostrado también la ilusión que es la inmortalidad, dando así un argumento en pro de la aniquilación del alma.

Como a menudo afirma Unamuno, la razón filosófica trabaja para corroborar un sentimiento o impulso irracional¹⁰²⁴. En este caso, se trata del impulso a rehuir la muerte: del miedo a la muerte quiere el hombre perdurar, y por el miedo a perdurar quiere ser el hombre tener un ser sustancial, que resista el paso del tiempo. Pero lo inesperado es que de creerse el hombre un ser sustancial, pasó a atribuir sustancialidad a cuanto le rodeaba.

¹⁰²³ Véase la reflexión sobre el espíritu y el cuerpo en U. H. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Vol, 2, Encuentro, Madrid 1992, 330 y ss. La idea de “polaridad constitutiva” está tomada de R. Guardini. En la filosofía contemporánea de la mente, por otra parte, encontramos un amplio abanico de posiciones que no reducen el problema a dos posturas.

¹⁰²⁴ «Es más aún, el concepto mismo de sustancia, tal como lo dejó asentado y definido la escolástica, ese concepto que no resiste la crítica, es un concepto teológico enderezado a apoyar la fe en la inmortalidad del alma». STV, 208.

Según William James, como hemos visto, la idea de sustancia no tiene otra aplicación práctica que la de servir de sustento al misterio de la transustanciación eucarística. Fuera de este uso tan concreto, la noción de sustancia carece de significado por carecer de aplicación práctica. Pero Unamuno encuentra una aplicación pragmática del concepto de sustancia mucho más interesante y mucho más amplia, puesto que no interesa únicamente a católicos, sino a todo ser humano. Sustancia, pues, primeramente, fue un concepto “inventado” por el ser humano para corroborar racionalmente su deseo de inmortalidad; posteriormente aplicó a otras cosas que no eran él mismo el concepto de sustancia¹⁰²⁵.

A pesar de la escasa plausibilidad de esta teoría, habría que examinar su valor heurístico, porque su valor veritativo está por demostrar, puesto que de momento Unamuno parece ser el único que la ha propuesto, y no se ha preocupado de apoyar sus afirmaciones con ejemplos. Aquí don Miguel parece ser víctima de su propia acusación contra la escolástica: ser justificación *a posteriori* de un anhelo o plan previo no justificado. Da la impresión de que en el diseño de la exposición que Unamuno hace del problema fundamental, todo está pensado y buscado para que encaje.

2.3.6.- Conclusión provisional.

Unamuno parte de una postura previa: cualquier tipo de teorización sobre la posibilidad de demostrar o hacer concebible la inmortalidad del alma es un sofisma, una argucia, o cuestión de pura abogacía¹⁰²⁶. Unamuno está, pues, cerrado de antemano a cualquier tipo de solución que pueda provenir del campo de la razón. Con semejante punto de partida (y nunca se recalcará suficientemente que en Unamuno la lucha entre la razón y la fe es un punto de partida y no un

¹⁰²⁵ «Por sentirme sustancia, es decir, permanente en medio de mis cambios, es por lo que atribuyo sustancialmente a la gente que fuera de mí, en medio de sus cambios, permanece». STV, 210.

¹⁰²⁶ «Todos los esfuerzos para sustantivar la conciencia, haciéndola independiente de la extensión (...), no son sino sofisticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal». STV, 214. «Y todas las elucubraciones pretendidas racionales o lógicas en apoyo de nuestra hambre de inmortalidad, no son sino abogacía y sofistería». STV, 223.

resultado) don Miguel se cierra las puertas a cualquier avance o solución conciliatoria entre los opuestos. No sorprende, por tanto, la conclusión que de antemano todo el mundo esperaba; esperamos haberlo puesto suficientemente de manifiesto con la crítica que hemos desarrollado hasta aquí. En el siguiente problema, el de la existencia de Dios, no encontraremos novedades en el planteamiento general.

3.- CRÍTICA A LA RACIONALIDAD DE LA EXISTENCIA DE DIOS

3.1.- Preliminares

3.1.1.- La diversidad de posturas

En el problema de la existencia de Dios, como en el de la inmortalidad del alma, podemos encontrar varias posturas. Sin embargo, en el pensador vasco parece que la única postura que mantiene es la del agnosticismo¹⁰²⁷: acerca de la existencia de Dios no se puede decidir racionalmente con éxito. Contrasta el hecho de que en el anterior problema, como hemos visto, la postura del propio Unamuno parece vacilante, puesto que en ocasiones afirma que la razón es incapaz de saber de la propia inmortalidad, y en ocasiones afirma que la razón más bien niega el deseo de inmortalidad. En el problema de la existencia de Dios en cambio, parece que la postura sea más bien la de la *Crítica de la razón pura* kantiana, puesto que la razón no es competente para hacer afirmaciones en ese campo¹⁰²⁸.

3.1.2.- Qué es existir

Antes de entrar más profundamente a analizar las diversas pruebas que va presentando Unamuno, hay que tener claro qué significa en Unamuno la palabra “existencia”, puesto que en torno a ella va a girar el problema. Ya Kierkegaard había afirmado, por ejemplo, que Dios no existe, sino que es eterno, y con ello no pretendía negar la existencia de Dios sino situar el debate en un plano distinto.

¹⁰²⁷ «He aquí algo insoluble, y vale más que así lo sea. Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia». STV, 340. «La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir». STV, 297.

¹⁰²⁸ Un estudio extenso del problema, desde una perspectiva netamente tomista, puede consultarse en E. FORMENT, *Unamuno y el problema de Dios*, en *Espíritu*, 36 (1987) 125-162. Matiza acertadamente el autor cómo, mientras en Kant Dios aparece como un postulado de la razón práctica, en Unamuno aparece como un postulado por salvarse de la muerte. *Op. cit.*, 131

«Existir en la fuerza etimológica de su significado es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente: ex-sistere. ¿Pero es que hay algo fuera de nuestra mente, fuera de nuestra conciencia que abarca a lo conocido todo? Sin duda que lo hay. La materia del conocimiento nos viene de fuera. ¿Y cómo es esa materia? Imposible saberlo...»¹⁰²⁹. Existencia es, pues, para Unamuno, la posición en la realidad extramental de una determinada realidad. Pero debido a su epistemología kantiana (conocer es “informar” la materia que nos viene de “fuera”), es imposible conocer las cosas en sí, fuera de la mente.

Incluso parece Unamuno jugar con los términos ex-sistencia e in-sistencia¹⁰³⁰. Ello daría pie para buscar nuevas formas de expresión a problemas clásicos (por ejemplo, que Dios in-siste en nosotros, más que ex-siste fuera de nosotros). Pero el rector de Salamanca únicamente deja apuntada la posibilidad, sin realizar ulteriores aplicaciones del hallazgo¹⁰³¹.

3.2.- El Dios-hipótesis

Al igual que sucedió con el problema de la inmortalidad, Unamuno se pregunta por el valor de la idea de Dios como hipótesis explicativa. Y la conclusión a la que llega es que Dios como hipótesis no tiene ningún valor explicativo, porque lo que no se explica sin él, tampoco con él se explica. Hay, pues, dos ideas fundamentales: Dios es una hipótesis explicativa (1) y Dios como hipótesis explicativa no explica nada ni mejor ni peor (2).

¹⁰²⁹ STV, 337-338.

¹⁰³⁰ STV, 338.

¹⁰³¹ Véase por ejemplo la comunicación presentada por R. F. Sebastián en el Congreso de filosofía personalista, 12-13/III/2010, titulada, *La realidad per-sonante de Dios en la filosofía in-sistencial de Ismael Quiles*.

Respecto de la idea (1), con un ejemplo científico de la época, compara Unamuno la hipótesis de Dios con la hipótesis del éter¹⁰³². Con ésta hipótesis se pretendía explicar la velocidad de la propagación de la luz y otros fenómenos que preocupaban a la física. Sin embargo, la idea del éter, aunque aceptada por todos, no pasaba de ser una hipótesis científica, sin prueba experimental. Así pues, *«la idea de Dios de la pretendida teodicea racional, no es más que una hipótesis, como, por ejemplo, la idea del éter. Este, el éter, en efecto, no es sino una entidad supuesta, y que no tiene valor sino en cuanto explica lo que por ella tratamos de explicarnos; la luz, o la electricidad o la gravitación universal, y sólo en cuanto no se pueda explicar estos hechos de otro modo. Y así, la idea de Dios es una hipótesis también, que sólo tiene valor en cuanto con ella nos explicamos lo que tratamos con ella de explicarnos: la existencia y esencia del Universo, y mientras no se expliquen mejor de otro modo»*¹⁰³³.

Respecto de la idea (2), Unamuno está convencido de que la hipótesis de Dios nada se explica ni mejor ni peor, y por tanto es prescindible. El pensador vasco recuerda la lectura de un libro de Vogt, de finales del XIX: *«Hace ya años, cuando, por culpa de esa condenada filosofía, chapoteaba yo en el ateísmo teórico, cayó en mis manos cierto libro de Carlos Vogt, en que leí un pasaje que decía, sobre poco más o menos: “Dios es una equis sobre una gran barrera situada en los últimos límites del conocimiento humano; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira”. Y recuerdo que escribí al margen estas palabras: “De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera allá, ni con Él ni sin Él; Dios, por lo tanto, sobra”»*¹⁰³⁴. Recuerda también la anécdota de Laplace y Napoleón, según la cual, habiendo el científico expuesto sus ideas matemáticas, y habiendo explicado cómo partiendo de un punto cualquiera del tiempo, con los medios adecuados, era posible reconstruir

¹⁰³² En la época en que Unamuno publica *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) había sobradas pruebas para rechazar la hipótesis del éter, como preludiaba el experimento de Michelson y Morley (1887) y había interpretado correctamente Einstein. Sin embargo, la formación científica de Unamuno era la de sus años universitarios, y a lo largo de su vida no pareció ser consciente de los grandes cambios que se producían a su alrededor, con las aportaciones de Planck o el mismo Einstesin. Sin embargo, para el caso que nos ocupa, estos detalles no afectan a la sustancia de la exposición.

¹⁰³³ STV, 320.

¹⁰³⁴ *Sobre la filosofía española*, en *OC-Castro*, 646. Lo encontramos citado también, como hemos recordado ya, en STV, 310.

todo el pasado y predecir exactamente el futuro, preguntó el general que dónde cabía Dios en su explicación; a lo cual respondió Laplace: “*No necesito de tal hipótesis*”. Y es que en definitiva, para Unamuno, «*la idea de Dios en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del Universo*». Pero nótese que habla de “la idea de Dios”, no de “Dios” a secas; y con esto comenzamos a vislumbrar cuál será la solución del pensador vasco.

¿Por qué no es necesario Dios como hipótesis? Porque, según Unamuno, «*no es más concebible el que haya un Ser Supremo infinito, absoluto y eterno, cuya esencia desconocemos, que haya creado el Universo, que el que la base material del Universo mismo, su materia, sea eterna e infinita y absoluta. En nada comprendemos mejor la existencia del mundo con decirnos que lo creó Dios*»¹⁰³⁵. Entre dos hipótesis rivales: la eternidad de la materia o la eternidad de Dios, Unamuno reconoce que ninguna de las dos explica más.

Para Unamuno el hecho de que el Universo tenga o no finalidad no ayuda a explicar mejor cómo las cosas han llegado a ser lo que son. No es contradictorio pensar que el Universo rueda sin finalidad alguna; y si no es contradictorio, hay que admitir que es una posibilidad¹⁰³⁶. En el orden racional la finalidad y el sentido del Universo no nos dicen nada científicamente relevante. Sin embargo, matiza Unamuno, si esto puede ser así para el científico “objetivo”, no lo es para el hombre de carne y hueso, puesto que para éste es una cuestión vital saber si el mundo tiene o no finalidad.

¹⁰³⁵ STV, 311.

¹⁰³⁶ «¿Qué más da, en efecto, que no haya finalidad alguna? ¿Qué contradicción lógica hay en que el Universo no esté destinado a finalidad alguna, ni humana ni sobrehumana? ¿En qué se opone a la razón que todo esto no tenga más objeto que existir, pasando como existe y pasa? Esto, para el que se coloca fuera de sí, pero para el que vive y sufre y anhela dentro de sí... para este es ello cuestión de vida o muerte». STV, 395.

Nos parecen justas las apreciaciones de Unamuno, siempre que se mantenga la distinción entre explicar y comprender, como quería Dilthey¹⁰³⁷. Mientras la explicación sería lo propio de las ciencias exactas, la comprensión sería más propia de las ciencias humanas. Y, mientras que, efectivamente, parece que la hipótesis de la existencia de Dios no añade ni quita nada a los procedimientos de las ciencias exactas, no parece suceder lo mismo cuando hablamos de comprensión. De hecho, a ello parece apuntar el mismo Unamuno cuando dice que al científico no le interesa la existencia de Dios (en cuando busca hacer explicar cómo el mundo ha llegado a ser lo que es), pero no así con el hombre de carne y hueso (para quien, podríamos añadir nosotros, lo que le interesa es comprender el para qué de todo).

3.3.- Lo que prueban las pruebas

Unamuno afirma varias veces que lo que prueban las pruebas de la existencia de Dios, no es tanto la existencia de Dios cuanto otras cosas, como la esencia de Dios (1) o la idea de Dios (2). Es decir, uno de los modos por los que Unamuno deslegitima las pruebas racionales de la existencia de Dios es mostrando cómo no prueban aquello que pretenden probar, sino una cosa distinta.

Por ejemplo, las pruebas de la existencia de Dios no probarían la existencia, sino la esencia de Dios (1). «*Las tradicionales y tantas veces debatidas pruebas de su existencia no son, en el fondo, sino un intento vano de determinar su esencia...*»¹⁰³⁸. Así, las pruebas irían más bien

¹⁰³⁷ Sorprendentemente encontramos un pasaje en *Del sentimiento trágico de la vida* en el que parecería que la distinción de Dilthey está presente: «*Para explicarnos racionalmente la construcción de una máquina nos basta conocer la ciencia mecánica del que la construyó; pero para comprender que la tal máquina exista, pues que la Naturaleza no las hace y sí los hombres, tenemos que suponer un ser consciente constructor. Pero esta segunda parte del razonamiento no es aplicable a Dios, aunque se diga que en Él la ciencia mecánica y el mecanismo constructores de la máquina son una sola y misma cosa. Esta identificación no es racionalmente sino una petición de principio. Y así es como la razón destruye a esa Razón Suprema en cuanto persona*». STV, 330-331 (el subrayado es nuestro). Como es costumbre, Unamuno afirma que hay aquí una petición de principio sin acabar de explicitar por qué es una petición de principio, y por qué si aplicando la distinción a un caso, sirve, pero si se le aplica a Dios no.

¹⁰³⁸ STV, 308-309.

destinadas a determinar la esencia de Dios como Motor inmóvil, Causa incausada, Ser necesario, Ser perfectísimo, Inteligencia suprema, pero no tanto a determinar la existencia de Dios.

Ya Santo Tomás, en el primer artículo, segunda cuestión de la Primera parte de la suma, afirma que no es lo mismo saber que alguien viene que saber que es Pedro el que viene¹⁰³⁹. Según el angélico doctor, todo ser humano tiene impresa de algún modo una noción vaga de Dios (alguien viene); ahora bien, esta noción vaga ha de determinarse para saber que aquel de quien tenemos noción vaga es Dios (Pedro viene). Visto así, las pruebas de la existencia de Dios serían pruebas de la determinación de la esencia de ese “alguien” que viene. En definitiva, esencia y existencia en este caso son difíciles de disociar, puesto que las pruebas de la existencia de Dios que prescindan de la esencia de Dios, ¿qué prueban? Y a su vez, las pruebas de la esencia de Dios, teniendo en cuenta que Dios es el Ser necesario, conducen de modo necesario a la existencia de Dios.

Unamuno se empeña en que las pruebas de la existencia de Dios no prueban la existencia de Dios, sino a lo sumo la existencia de la idea de Dios (2). «*Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiriéndose todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueben nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios*»¹⁰⁴⁰. Veremos más adelante cómo este es uno de los motivos más poderosos que llevan a Unamuno a rechazar de plano cualquier intento racional de acceso a la divinidad.

Unamuno distingue entre el Dios-conciencia y el Dios-idea. Según él, el Dios idea no sería sino una hipótesis en el sentido visto más arriba: una ley que explica el funcionamiento del Universo.

¹⁰³⁹ «Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I pars, Q. 2ª, art. 1. Véase también X. ZUBIRI, *Introducción al problema de Dios*, en *Naturaleza, historia y Dios*. Puede consultarse en versión digital en <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/introalproblemadedios.htm>

¹⁰⁴⁰ STV, 310.

Ahora bien, una ley no tiene conciencia de sí, y si no tiene conciencia, no es persona. Por tanto, con un ejemplo, sería como pretender que las pruebas que demuestran la existencia de una ley de la gravedad pretendieran hacerse pasar como las pruebas de la existencia de una persona llamada Gravedad, consciente de sí. Dios como hipótesis-ley explicativa nunca puede ser consciente de sí y por tanto no puede ser persona. Las pruebas de la existencia de Dios, en definitiva, según Unamuno, prueban una razón suprema, pero no una conciencia suprema¹⁰⁴¹. Y como las razones o leyes de las cosas no tienen existencia sino en la mente de los que las conciben (puesto que la ciencia no existe sino en el sujeto que la piensa), las pruebas de la existencia de Dios que llegan a una razón suprema no tienen el valor probatorio que asegure la existencia de un Dios fuera de la mente de los que lo conciben.

Tres observaciones podemos hacer a Unamuno. En primer lugar da demasiado por supuesto que el Dios de la teología es un Dios-hipótesis que pretende explicar el Universo, cuando en realidad no parece ser esa la concepción más extendida en las facultades de teología. En segundo lugar, parece que para Unamuno es posible conocer a alguien sin tener idea de ese alguien, cuando más bien, lo que parece evidente, es que conocer a Pedro es hacerse una idea de Pedro, puesto que si no tengo ni idea de Pedro, no puedo decir en rigor que le conozco. En tercer lugar, Unamuno da por supuesto que las pruebas clásicas de la existencia de Dios no prueban una conciencia, cuando siempre se ha entendido que la quinta vía de Santo Tomás, la del orden, concluye en la existencia de una suprema inteligencia ordenadora de todo, que como inteligencia no puede ser menos que consciente.

¹⁰⁴¹ «El Dios del racionalismo deísta, en efecto, el Dios de las pruebas lógicas de su existencia, el ens realissimum y primer motor inmóvil, no es más que una Razón suprema, pero en el mismo sentido en que podemos llamar razón de la caída de los cuerpos a la ley de la gravitación universal, que es su explicación. Pero dirá alguien que esa que llamamos ley de la gravitación universal, u otra cualquiera ley o un principio matemático, es una realidad propia e independiente, es un ángel, es algo que tiene conciencia de sí y de los demás, ¿que es persona? No, no es más que una idea sin realidad fuera de la mente del que la concibe. Y así ese Dios Razón o tiene conciencia de sí o carece de realidad fuera de la mente de quien lo concibe. Y si tiene conciencia de sí, es ya una razón personal, y entonces todo el valor de aquellas pruebas se desvanece, porque las tales pruebas sólo probaban una razón, pero no una conciencia suprema». STV, 330.

3.4.- Por qué no valen las pruebas

Unamuno, en *Del sentimiento trágico de la vida*, no se preocupa por hacer un recuento de las pruebas tradicionales y criticarlas exhaustivamente. Lo hizo de joven pero solo en parte, como hemos visto, y se siente excusado de tal tarea en esta obra. Sin embargo, se echa en falta tal crítica, puesto que es uno de los pilares de la concepción unamuniana del problema religioso. Da la impresión de que Unamuno no ha pensado a fondo los problemas. Sin embargo, esparcidas por el capítulo VIII, *De Dios a Dios*, encontramos alusiones a algunas pruebas, y alguna de ellas (la del consentimiento universal), tratada con cierto detenimiento¹⁰⁴².

3.4.1.- La vía de la contingencia

Por ejemplo, de la tercera vía de Santo Tomás, la vía de la contingencia, dice: «*En rigor deducimos la existencia del Creador del hecho de que lo creado existe, y no se justifica racionalmente la existencia de Aquel*»¹⁰⁴³. Pero la justificación racional de la existencia de Dios es precisamente la deducción de la existencia del Creador partiendo de lo creado; no es que no se justifique: es que Unamuno no está dispuesto a aceptarlo como justificación.

Además, dice: «... *de un hecho no se saca una necesidad o es necesario todo*»¹⁰⁴⁴. Ya hemos visto en los cuadernos de juventud, cómo es imposible para Unamuno aceptar la tercera vía,

¹⁰⁴² Se trata el tema con cierta sistematicidad en E. MALVIDO, *Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios*, en *Naturaleza y Gracia*, 24 (1977) 109-136, y posteriormente en el libro del mismo autor que ya hemos comentado en el apartado dedicado a los críticos de Unamuno. Fuera de *Del sentimiento trágico de la vida* encontramos alguna crítica ocasional a algún determinado argumento. Por ejemplo, véase ésta en *¡Plenitud de plenitudes, y todo plenitud!*: «*Los que fundan la razón de la existencia en un Ser Supremo absoluto, infinito y eterno, se mueven en una petición de principio, en un enorme círculo vicioso. Porque dicen que el mundo existe porque lo está creando un Dios, e infieren que existe un Dios -sea cual fuere el concepto que de éste se formen- para explicarse la existencia del mundo, y así existe mundo porque existe Dios, y existe Dios porque existe un mundo. Y siempre cabe preguntarles ¿y qué necesidad había de que existan ni mundo ni Dios ni nada? Y por este camino se llega siempre al vértigo y al absurdo*». OC-Castro, 664.

¹⁰⁴³ STV, 311.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*.

que parte de la distinción entre ser posible y necesario, cuando se niega a aceptar tal distinción. Si todo es necesario (y esta es la postura, al menos teórica, que se desprende de los cuadernos de juventud) entonces no hace falta apelar a un ser necesario como causa de lo contingente.

Pero fijémonos bien en la estructura de la frase que hemos transcrito de Unamuno y veremos algo más. En realidad Unamuno está dando dos razones (incompatibles) para demostrar la supuesta falsedad de la tercera vía. Por un lado (1) dice que *«de un hecho no se saca una necesidad»* (cuando en realidad de un hecho se pueden sacar al menos la necesidad de la existencia de una causa para tal hecho). Pero por otro lado (2) dice *«o es necesario todo»*. Si (1) es verdadero, entonces (2) es falso, y si (2) es verdadero, (1) es falso. No se puede afirmar coherentemente que de un hecho no se saca una necesidad, y a la vez afirmar que todo (incluido los hechos) es necesario. ¿Qué se deduce de esto? Se deduce que Unamuno no pretende hacer una crítica coherente a las pruebas de la existencia de Dios, sino que se preocupa por amontonar argumentos contrarios, sin coordinarlos entre sí.

3.4.2.- Prueba del orden

Una de las pruebas a que más atención dedica es la prueba del orden, o quinta vía de Santo Tomás. Pero así como en sus cuadernos de juventud afirmaba que necesario es todo cuanto existe, respecto a la prueba del orden afirma ahora que *«orden es lo que hay y no concebimos otro»*¹⁰⁴⁵.

Además esta prueba, según Unamuno, implicaría un paso del orden ideal al orden real, puesto que se trataría de suponer que la explicación de una cosa produce la cosa misma¹⁰⁴⁶. Al encontrar cierto orden determinado en las cosas, el hombre imagina que es porque alguien o algo las ha ordenado, y a la ley que ha ordenado las cosas la supone causa del orden. En la misma línea,

¹⁰⁴⁵ STV, 311.

¹⁰⁴⁶ «La prueba esa del orden del Universo implica un paso del orden ideal al real, un proyectar nuestra mente fuera, un suponer que la explicación racional de una cosa produce la cosa misma». *Ibidem*.

Unamuno gusta de repetir que la gramática no hace la lengua¹⁰⁴⁷, sin matizar que aunque la gramática no haga la lengua, describe el proceso por el que la lengua se hace. Del mismo modo, si hay una ley suprema que explicara todo, dice Unamuno, ésta ley no sería la causa de lo que explica, sino únicamente la explicación (sin matizar, de nuevo, que aunque la ley no sea causa de lo que explica, es la explicación de la causa; Unamuno mismo no se logra desembarazar de la noción de causa).

Una de las objeciones más fuertes que hemos encontrado a esta prueba del orden es la siguiente: *«decir que el mundo es como es y no de otro modo porque Dios así lo hizo, mientras no sepamos por qué razón lo hizo así, es no decir nada. Y si sabemos la razón de haberlo así hecho Dios, este sobra, y la razón basta»*¹⁰⁴⁸. Si suponemos a Dios Inteligencia ordenadora, cabe preguntar la razón por la que Dios ordenó las cosas como las ordenó. Y si hay una razón “externa” (por decirlo de alguna manera) a Dios mismo por la cual Dios ordenara las cosas, entonces ésta razón basta para explicar el Universo, y Dios sobra; mientras que si se dice que Dios ordenó las cosas sin ninguna razón, por ello mismo sobra la idea de Dios, puesto que para ordenar las cosas sin razón no se precisa de una Inteligencia ordenadora. En el fondo cabría decir lo mismo al preguntar la razón por la cual Dios creó el mundo.

Sin embargo, la aparente dificultad, no es tal si en la “razón” o “explicación” del orden va incluido Dios mismo. La objeción de Unamuno puede resumirse así: ¿Por qué Dios hizo el mundo así? Por x. Entonces x, y no Dios, es la razón por la cuál el mundo es como es (y Dios sobra). Pero si, como decimos, en x va incluida una referencia al mismo Dios, entonces la objeción no rige. La explicación más razonable desde un punto de vista teísta es que el mundo es como es para que se

¹⁰⁴⁷ *«Esa ya clásica supuesta prueba redúcese, en el fondo, a hipostatizar o sustantivar la explicación o razón de un fenómeno, a decir que la Mecánica hace el movimiento, la Biología la vida, la Filología el lenguaje, la Química los cuerpos sin más que mayuscular la ciencia y convertirla en una potencia distinta de los fenómenos de que la extraemos y distinta de nuestra mente que la extrae»*. STV, 312.

¹⁰⁴⁸ *Ibidem*.

puedan desarrollar en él seres inteligentes capaces de amar, que puedan establecer relaciones de amistad con Dios. Obviamente, si en la razón del orden del Universo entra Dios como parte de la razón misma, no es posible suprimir a Dios sin suprimir la razón del orden del Universo.

Concluye Unamuno: «Y no hablemos de aquella ridícula ocurrencia de que, echando al azar caracteres de imprenta, no puede salir compuesto el Quijote. Saldría compuesta cualquier otra cosa que llegaría a ser un Quijote para los que a ella tuviesen que atenerse y en ella se formasen y formaran parte de ella»¹⁰⁴⁹. Una cosa es afirmar que tirando las letras al aire surgiría cualquier cosa que pudiera tener sentido; otra cosa distinta es afirmar que tirando las letras al aire saldría aquello que yo quiero que salga (que es el caso del *Quijote*, puesto que hay que suponer que el *Quijote* fue escrito porque Cervantes quería escribirlo, no porque comenzó a garabatear letras al azar). Además, aun concediendo que puede salir un *Quijote* lanzando las letras al aire (que puede), se trata de la explicación de un suceso meramente sintáctico que puede explicarse por la yuxtaposición de partes; pero queda igualmente inexplicado el fenómeno semántico del significado y la comprensión de cada una de las palabras y de la obra entera, que sólo es posible a condición de que exista una mente consciente que entienda aquello; y la mente no es reducible a elementos sintácticos¹⁰⁵⁰. Es decir, suponiendo que es cierto lo que dice Unamuno en su crítica, queda igualmente inexplicado el fenómeno de la conciencia que es capaz de encontrar un sentido a unas letras desparramadas al albur.

3.4.3.- Argumento del consenso

La prueba a la que dedica más espacio el rector de Salamanca es sin duda la prueba del consenso. Esta prueba afirma que, puesto que todos los pueblos, en todos los lugares, se ha creído

¹⁰⁴⁹ STV, 312.

¹⁰⁵⁰ Como ha demostrado J. Searle en su experimento de la habitación china. Véase *The chinese room argument*, en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en <http://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/#3>

siempre que existe un ser supremo, será verdad. Esta prueba, sorprendentemente, la acepta Unamuno, pero, matiza, no es una prueba del Dios racional, sino una prueba del Dios cordial, el que nos hace vivir¹⁰⁵¹. Sin embargo, no sabemos de ninguna de las pruebas clásicas que tuvieran como objetivo el demostrar la existencia de un Dios meramente racional, y no el Dios de la religión.

Unamuno trae a colación cantidad de testimonios a favor de esta prueba: Lammenais¹⁰⁵², Lactancio¹⁰⁵³, Heráclito¹⁰⁵⁴, Aristóteles¹⁰⁵⁵, Plinio¹⁰⁵⁶ y Cicerón¹⁰⁵⁷. Sin embargo, vuelve de nuevo el espíritu crítico de Unamuno: supongamos que todos los pueblos han creído: «*eso probaría sólo que hay un motivo que lleva a los pueblos y los individuos -sean todos o casi todos o muchos- a creer en un Dios*»¹⁰⁵⁸. Hasta qué punto piensa Unamuno que esto puede ser así lo hemos visto al tratar de desvelar los motivos psicológicos, sociológicos, históricos y hasta lingüísticos que llevan al hombre a creer en Dios. De todos modos, en los manuales de apologética, nunca se ha puesto esta prueba como una prueba concluyente e irrefutable de la existencia de Dios, sino entre las llamadas “pruebas morales”, puesto que la fuerza de asentimiento que piden es únicamente moral¹⁰⁵⁹.

Para Unamuno, este argumento no es «*sino la llamada prueba moral la que Kant, en su Crítica de la razón práctica, empleó, la que se saca de nuestra conciencia*»¹⁰⁶⁰. Pero esta prueba no se

¹⁰⁵¹ «*Pero esta prueba no es en rigor racional ni a favor del Dios racional que explica el Universo, sino del Dios cordial que nos hace vivir. Sólo podríamos llamarla racional en el caso de que creyésemos que la razón es el consentimiento, más o menos unánime, de los pueblos, el sufragio universal, en el caso de que hiciésemos razón a la vox populi que se dice vox Dei*». STV, 315.

¹⁰⁵² «*declaró a la razón una, universal; perpetua y santa*». STV, 315.

¹⁰⁵³ «*Aut omnibus credendum est aut nemini*». Citado en *Ibidem*.

¹⁰⁵⁴ «*Toda opinión individual es falible*». *Ibidem*.

¹⁰⁵⁵ «*La más fuerte prueba es el consentimiento de los hombres todos*». *Ibidem*.

¹⁰⁵⁶ «*Nemo omnes, neminem, omnes fefellerunt* (Paneg. Trajani LXII)». *Ibidem*.

¹⁰⁵⁷ «*Maioribus autem nostris, etiam nulla ratione reddita credere* (De natura deorum, lib. III, capítulo 11, 5 y 6)». *Ibidem*.

¹⁰⁵⁸ STV, 316.

¹⁰⁵⁹ Efectivamente, el hecho de que todos los pueblos han creído algo determinado no es prueba concluyente de que tal sea verdad, pero es sin duda una buena razón para pensarlo así. Desde el esquema argumentativo propuesto por S. Toulmin, el consenso de todos los pueblos sería un argumento con el calificador de “probable” o “altamente probable”. Desde ciertas escuelas de filosofía contemporánea, bastante alejadas de estos problemas, el consentimiento universal no sólo sería una buena razón, sino que sería todo lo más que se puede llegar en los procedimientos que conduce a tener algo como verdad.

¹⁰⁶⁰ STV, 317.

puede llamar racional, sino vital, porque no podría ser aplicada al *ens summum*, al ser simplicísimo y abstractísimo. El pensador vasco interpreta el consentimiento unánime en la creencia de un Dios como «*el universal anhelo de las almas todas humanas que llegaron a la conciencia de su humanidad que quiere ser fin y sentido del Universo...*»¹⁰⁶¹.

Por supuesto, no haría falta expulsar esta prueba del ámbito de la racionalidad si previamente no se hubiera definido un concepto de razón tan estrecha. De la creencia de todos los pueblos en un ser superior se deriva la razonabilidad de tal creencia (puesto que es universal), aunque no su racionalidad en el sentido que tenga que ser necesariamente verdadera.

3.5.- Objeciones al concepto de Dios

Al igual que sucedía con la inmortalidad del alma, hay ciertos aspectos en la existencia de Dios que hacen especialmente dificultoso el problema. Una objeción de este tipo, según Unamuno, sería como una prueba más que la razón viene a poner a favor de la inexistencia de Dios. Presentamos únicamente dos objeciones: el intento de conciliar la libertad de Dios con la racionalidad del mundo, y el intento de conciliar la necesidad de Dios con la libertad del hombre.

3.5.1.- Parece difícil conciliar la libertad de Dios con la racionalidad del mundo...

Si pensamos en algo que es imposible que exista (v.g., un círculo cuadrado), cabe preguntar si es imposible porque Dios quiere que lo sea o si Dios no lo crea porque es un objeto contradictorio¹⁰⁶². Ante esto caben dos alternativas: o la necesidad (la imposibilidad de contradecirse) está sobre Dios y

¹⁰⁶¹ STV, 317-318.

¹⁰⁶² «... y respecto a lo imposible si es que no puede ser porque Dios así lo quiere, o no lo quiere Dios porque ello en sí y por su absurdo mismo no puede ser. Dios tiene que someterse a la ley lógica de contradicción, y no puede hacer, según los teólogos que dos más dos hagan más o menos que cuatro. La ley de la necesidad está sobre Él o es Él mismo». STV, 313.

Dios tiene que someterse a ella, o la ley de la necesidad está por debajo de Dios y depende de él (con lo cual, la necesidad es algo arbitrario y, como ya se ha dicho más arriba, no es menester de Dios para explicarla). Lo mismo sucede con la moral (este es un dilema clásico de la ética teológica): O las cosas son buenas porque lo pide su misma naturaleza (y entonces Dios sobra) o son buenas porque Dios lo quiere (pero si este querer es arbitrario, entonces igualmente sobra)¹⁰⁶³. Más arriba hemos dado solución a este dilema, explicando que no sólo hay dos alternativas: que hay una tercera alternativa, y es incluyendo al mismo Dios al enunciar la razón por la que Dios actúa; así no se podría prescindir de la razón por la cual es el mundo sin prescindir a la vez de Dios. Lo mismo cabría decir respecto de este tipo de argumentos.

3.5.2.- Parece difícil conciliar la libertad humana con la presciencia divina...

Efectivamente, si aceptamos que Dios lo conoce todo de antemano, entonces parece que peligra la libertad del hombre. Si Dios actúa necesariamente y además conoce todo lo que va a suceder, entonces no se ve por dónde la libertad humana pueda sostenerse¹⁰⁶⁴. Unamuno identifica aquí contingencia con libertad, y libertad con irracionalidad. La primera objeción que cabría hacer es, pues, que para Unamuno la acción libre es la acción irracional, mientras que la acción necesaria es la acción racional. Siendo así, los animales y las plantas cumplen acciones perfectamente racionales. La segunda objeción que cabe hacer es la simplificación excesiva a la que Unamuno somete el problema, cuando tanto se ha reflexionado y escrito sobre el mismo¹⁰⁶⁵. Pero la

¹⁰⁶³ «Y en el orden moral se pregunta si la mentira, o el homicidio, o el adulterio, son malos porque así lo estableció o si lo estableció así porque ello es malo. Si lo primero, Dios o es un Dios caprichoso y absurdo que establece una ley pudiendo haber establecido otra, u obedece a una naturaleza y esencia intrínseca de las cosas mismas independiente de Él, es decir, de su voluntad soberana; y si es así, si obedece a una razón de ser de las cosas, esta razón, si la conociésemos, nos bastaría sin necesidad alguna de más Dios, y no conociéndola ni Dios tampoco nos aclara nada». STV, 313.

¹⁰⁶⁴ «Los teólogos escolásticos no han sabido nunca desenredarse de las dificultades en que se veían metidos al tratar de conciliar la libertad humana con la presencia divina y el conocimiento que Dios tiene de lo futuro contingente y libre; y es porque, en rigor, el Dios racional es completamente inaplicable a lo contingente, pues que la noción de contingencia no es, en el fondo, sino la noción de irracionalidad». STV, 313-314.

¹⁰⁶⁵ Véanse las disputas de *auxiliis*, durante los siglos XVI y XVII.

exposición detallada de los sistemas que han conciliado el problema expuesto aquí por Unamuno excede los límites de este trabajo.

4.- POR QUÉ UNAMUNO NO ACEPTA LA SALIDA RACIONAL

Entramos ahora en uno de los problemas más discutidos de Unamuno¹⁰⁶⁶. Dejamos de lado las razones de tipo más biográfico, puesto que estas creemos que han quedado suficientemente expuestas en el primer capítulo de esta tesis. Nos quedamos, pues, con las razones de tipo intelectual, socio-histórico y religioso.

Hay que hacer notar, sin embargo, que caben varias posturas: la de los que no creen, la de los que se resignan a que no haya nada, y la de los que quieren que no haya nada. Hay aquí una gradación. En los primeros hay más bien una indiferencia respecto de los problemas últimos. En los segundos, hay una pesadumbre por la irresolución última en la que quedan estos problemas. Pero hay un tercer tipo, que son los que no quieren que haya Dios o que el alma sea inmortal: nótese bien que no es sólo que lo nieguen con la razón, sin que lo niegan, con el corazón. Unamuno se posiciona conscientemente fuera de este grupo: «“Dijo el malvado en su corazón: no hay Dios” Y así es en verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza: ¡Dios no existe! Pero en el corazón sólo puede decírselo el malvado. No querer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa; resignarse a que no le haya, es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que le haya, excede a toda otra monstruosidad moral»¹⁰⁶⁷.

A este tipo de personas, que no sólo no se resignan, sino que impiden a otros que crean pacíficamente (véase los autores positivistas ya tratados), Unamuno los califica de “parásitos”, puesto que viven a expensas de la civilización que el cristianismo ha forjado. «Un individuo suelto

¹⁰⁶⁶ E. MALVIDO, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, Op. cit, 134 y ss.; J. SARASA, *El problema de Dios en Unamuno*, O. cit., 148 y ss.

¹⁰⁶⁷ STV, 340. Véase también el siguiente texto: «Hay gentes que parece como si no se limitasen a creer que haya otra vida, o mejor dicho, a creer que no la hay, sino que les molesta y duele que otros crean en ella, o hasta que quieran que la haya». STV, 227.

puede soportar la vida y vivirla buena, y hasta heroica, sin creer en manera alguna ni en la inmortalidad del alma ni en Dios, pero es que vive vida de parásito espiritual»¹⁰⁶⁸.

4.1.- Unamuno no acepta la salida racional porque distingue razón y verdad

Lo vimos en su momento, en el capítulo II, dedicado a la epistemología unamuniana. Este es el momento de poner en relación ésta fecunda distinción entre razón y verdad: «*¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?»¹⁰⁶⁹*. Unamuno se inspira para distinguir entre razón y verdad, como hemos dicho, en un verso de Sófocles, en el que se dice que la verdad puede más que la razón.

Si se entiende por razón el camino que tiene el hombre de acceder a la verdad, efectivamente puede haber casos en los que la razón falla a pesar de que lo que se diga sea verdad. Una de las razones que aducía Galileo a favor del movimiento rotatorio de la tierra eran las mareas. Aunque lo que defendía Galileo en su caso era verdad (el movimiento rotatorio de la tierra), la razón por la que lo defendía no era cierta (las mareas). Si por tener razón se entiende, además, el ganar en una disputa dialéctica, aún se hace más patente que aquellos que tienen la razón no siempre están en la verdad.

La idea de Unamuno, más bien, es que la verdad se trata de un valor afectivo, de una experiencia íntima, «*y contra los valores afectivos no valen razones. Porque las razones no son nada más que razones, es decir, ni siquiera son verdades»¹⁰⁷⁰*. Quizá el problema del racionalismo

¹⁰⁶⁸ STV, 130.

¹⁰⁶⁹ STV, 298.

¹⁰⁷⁰ STV, 112.

de Unamuno arranca de más lejos: de la inversión que hace la modernidad entre la razón (*ratio*) y el entendimiento (*intellectus*), colocando en primer lugar a la que durante la Antigüedad y Edad Media había ocupado un decoroso segundo puesto. El conocimiento por parte de Unamuno de los clásicos y de la tradición mística debería haberle bastado para percatarse de la inversión operada por la modernidad¹⁰⁷¹.

4.2.- La inquisición exterior y la inquisición interior

Hay una razón de tipo más socio-histórico, por la cual Unamuno no acepta la salida racional, y que viene a enlazar con lo que acabamos de decir. En la época en que vive, piensa y habla Unamuno, hay un evidente ambiente hostil de parte de la élite europea, ilustrada y científica, a cualquier tipo de racionalización de las creencias. Sobre todo, para los positivistas materialistas, cuyos libros devoró el joven Unamuno, el riesgo de ridículo era mucho mayor. Y es que al *odium theologicum* medieval le ha sucedido un *odium antitheologicum* contemporáneo¹⁰⁷². Es lo que puede llamarse, la inquisición exterior. Los intelectuales contemporáneos, como los griegos ante San Pablo en el Areópago¹⁰⁷³, no soportan que se les hable de la posibilidad de que todo se aniquile, de la necesidad de la inmortalidad para que la vida tenga sentido cumplido.

Pero la inquisición no sólo está fuera, sino que, como afirma Unamuno, para un hombre culto del siglo XX está también dentro de uno mismo. Y confiesa el rector de Salamanca que si la inmortalidad personal la califica de “poesía, ensueño, quimera o capricho místico”, no es sólo por

¹⁰⁷¹ Lo indica también Sciacca, al apuntar que Unamuno no distingue entre *intellectus*, *ratio*, y *mens*, en M. F. SCIACCA, *Il Chisciottismo tragico di Unamuno*, Marzorati, Milano 1971, 174. Por ello, dice en el mismo libro: «Non repitiamo piú le critiche di Unamuno, poco originai, contro le prove razionali». *Idem*, 182.

¹⁰⁷² «El racionalista se conduce racionalmente, esto es, está en su papel mientras se limita a negar que la razón satisfaga a nuestra hambre vital de inmortalidad; pero, pronto poseído de la rabia de no poder creer, cae en la irritación del *odium antitheologicum*...». STV, 226.

¹⁰⁷³ En las *Meditaciones Evangélicas* Unamuno preparaba un texto titulado *San Pablo en el Areópago / La conversión de Dimas*, pero no lo llegó a escribir, en M. DE UNAMUNO, *Meditaciones Evangélicas* (Edición de Paolo Tanganelli), Diputación de Salamanca, Salamanca 2006, 159 y ss.

temor a la inquisición científica y exterior (que también), sino por temor a la inquisición interior que lleva él mismo¹⁰⁷⁴. Los años de racionalismo y positivismo acaban pasando factura a Unamuno.

4.3.- A mayor racionalidad, menor personalidad

Incluimos aquí otra de las razones decisivas que llevan a Unamuno a rechazar las pruebas clásicas de la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. Y no es otra que la convicción de pensar que la racionalidad mata la personalidad. Un Dios obtenido racionalmente, no puede ser un Dios personal, según Unamuno: «Sí, aquel Dios lógico, obtenido via negationis, era un Dios que, en rigor, ni amaba ni odiaba, porque ni gozaba ni sufría, un Dios sin pena ni gloria, inhumano, y su justicia una justicia racional o matemática, esto es, una injusticia»¹⁰⁷⁵.

Si definir es poner límites a una cosa, es matarla, esclerotizarla, inmovilizarla, una persona no se puede definir, y si Dios es persona, por lo mismo tampoco podrá definirse: «Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente; matarlo. En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada»¹⁰⁷⁶. Estas razones de fondo pueden interpretarse de dos maneras: o como un personalismo *avant la lettre*, o como un irracionalismo, fruto del ambiente intelectual de la época¹⁰⁷⁷.

Si vamos a las primeras líneas de *Del sentimiento trágico de la vida*, encontraremos la razón más poderosa por la cual Unamuno rechaza el concepto “científico” de Dios. Oigámoslas de nuevo: «Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones

¹⁰⁷⁴ «Y así yo en estos ensayos, por temor también -¿por qué no confesarlo?- a la Inquisición, pero a la de hoy, a la científica, presento como poesía, ensueño, quimera o capricho místico lo que más de dentro me brota. Y digo con Galileo: Eppur si muove! Mas ¿es sólo por ese temor? ¡Ah, no!, que hay otra más trágica Inquisición, y es la que un hombre moderno, culto, europeo -como lo soy yo, quíeralo o no-, lleva dentro de sí. Hay un más terrible ridículo, y es el ridículo de uno ante sí mismo y para consigo». STV, 480.

¹⁰⁷⁵ STV, 318-319.

¹⁰⁷⁶ STV, 319.

¹⁰⁷⁷ Julián Marías pone como representantes de este ambiente intelectual a Kierkegaard, Bergson, y James. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid 1997, 54-62

más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el homo oeconomicus de los manchesterianos, el homo sapiens de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre»¹⁰⁷⁸.

En definitiva, Unamuno rechaza el concepto científico de Dios como rechaza el concepto científico de hombre: porque le parece una reducción excesiva de lo que significa ser hombre o ser Dios (podríamos decir, aunando ambos términos, que significa una reducción excesiva de lo que significa ser persona). Así como en *Del sentimiento trágico* se propone hablar del hombre de carne y hueso, del hombre real y concreto y no del universal y abstracto, así cuando habla de Dios no puede hablar de él como concepto, sino que ha de hablar de él como persona viva y actuante.

4.4.- Razón última: la voluntad.

Pero si seguimos a Unamuno hasta el fondo, encontramos que no puede haber razones que le lleven a sostener la lucha entre la cabeza y el corazón. Y no puede haber razones porque la razón última de la postura de Unamuno no puede ser una “razón” en el sentido “racional” de la palabra. Si algo afirma repetidamente Unamuno es que no es la razón lo que define al ser humano, sino la voluntad. Por ello, la lucha entre la cabeza y el corazón no es la conclusión más “razonable”, sino una postura pretendidamente buscada y mantenida: «y por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen

¹⁰⁷⁸ STV, 96-97.

*entre sí»*¹⁰⁷⁹. Se podrá decir a esto que es poco racional, a lo cual respondería don Miguel que podrá ser poco racional, pero al menos satisface al corazón.

¹⁰⁷⁹ STV, 256. El subrayado es nuestro.

CAPÍTULO IX:

PARS CONSTRUENS:

RECUPERACIÓN DE DIOS Y EL ALMA

El que no aspire a lo imposible, apenas hará nada hacedero que valga la pena.

(Del sentimiento trágico de la vida)

1.- LA PREGUNTA FUNDAMENTAL DEL HOMBRE

El problema fundamental del hombre es el problema de su pervivencia tras la muerte¹⁰⁸⁰. «Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma»¹⁰⁸¹. Sin embargo, téngase en cuenta que en don Miguel hay un cambio de perspectiva, desde su *Tratado del amor de Dios* a *Del sentimiento trágico de la vida*, pues si en aquel el problema fundamental era el acceso a la divinidad, en éste el problema es la inmortalidad personal. La tensión entre los dos problemas a lo largo de todo el libro es patente, al igual que los intentos de unificar ambos problemas en uno sólo. En algunos lugares, Unamuno preferirá presentarlos como dos caras de la misma moneda: «No se da el uno sin el otro, y es porque en el fondo los dos son una sola y misma cosa. Mas desde el momento en que tratamos de concretar y racionalizar aquel primer anhelo, de definírnoslo a nosotros mismos, surgen más dificultades aún que surgieron al tratar de racionalizar a Dios»¹⁰⁸².

Éste, según Unamuno, no es un problema aislado de una persona ni de una cultura sola, sino que es algo consustancial a la humanidad misma. Tan es así, que consiente con Pascal en llamar “monstruos” a los que no se preocupan del problema¹⁰⁸³. El no haberse preocupado nunca por estas cuestiones, denotaría cierta carencia en lo mental, o mejor aún, en lo afectivo: «No comprendo a los

¹⁰⁸⁰ «Me acusas de que no me importan ni interesan los afanes de los hombres. Es todo lo contrario. Lo que hay es que estoy convencido de que no hay más que un solo afán, uno solo y el mismo para los hombres todos, y nunca lo siento ni lo comprendo más hondamente que cuando estoy más solo. Cada día creo menos en la cuestión social, y en la cuestión política, y en la cuestión estética, y en la cuestión moral, y en la cuestión religiosa, y en todas esas otras cuestiones que han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única verdadera cuestión que existe: la cuestión humana, que es la mía, y la tuya, y la del otro, y la de todos (...) La cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera. Todo lo que no sea encarar esto, es meter ruido para no oírnos». *Soledad*, en *OC-Castro*, VOL. VIII, 781. Como complemento a este apartado puede consultarse DEZSO CSEJTEI, *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2004, 23 y ss, donde se exponen las razones por las cuales Unamuno puede ofrecer una visión de la muerte alternativa a la del propio Heidegger, cuya visión habría sido la versión canónica durante el S. XX.

¹⁰⁸¹ STV, 100.

¹⁰⁸² STV, 385.

¹⁰⁸³ STV, 147.

*hombres que me dicen que nunca les atormentó la perspectiva del allende la muerte, ni el anonadamiento propio les inquieta»*¹⁰⁸⁴.

¿Cómo se puede hacer más presente este problema? Tomando conciencia de nuestra caducidad y anticipando imaginativamente la muerte. En numerosos relatos novelescos, don Miguel ensaya la muerte de los distintos personajes, como si quisiera anticipar imaginativamente en ellos lo que sería su propia muerte. Véanse los ejemplos de Pachico Zabalbido, la tía Tula, Abél Sánchez o San Manuel Bueno. Incluso en el drama de la Esfinge, en el que Unamuno se autobiografía, aparece muriendo como un héroe accidental.

En *Del sentimiento trágico de la vida* encontramos una de estas anticipaciones imaginativas de la muerte, que el mismo Unamuno nos invita a hacer, cual si de ejercicios espirituales se tratara: *«Recógete, lector, en ti mismo, y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio, se te derritan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada y disipándote también tú, y ni aun la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra»*¹⁰⁸⁵. En ningún caso se trata de vivir atemorizados con este sentimiento, sino que se trata de tomar plena conciencia del problema de la propia finitud, para poder encararlo decididamente. Si no se pudiera llegar a sentir en toda su profundidad la posibilidad real de la aniquilación última, jamás el ser humano se preocuparía por dar respuestas últimas.

Pero la anticipación imaginativa de la muerte viene reforzada por una especie de constatación lógica de nuestro afán de no morir. El hecho de que nos sea imposible concebimos

¹⁰⁸⁴ STV, 256.

¹⁰⁸⁵ STV, 149.

como no existentes (puesto que cualquier tipo de concepción es ya de algo existente) muestra a las claras la forma cómo la razón misma del hombre rehuye el problema haciéndolo inconcebible¹⁰⁸⁶.

Ante la perspectiva de la muerte surge la pregunta fundamental: «*Y si un día ha de acabarse toda conciencia personal sobre la tierra; si un día ha de volver a la nada, es decir, a la absoluta inconsciencia de que brotara el espíritu humano, y no ha de haber espíritu que se aproveche de toda nuestra ciencia acumulada, ¿para qué esta?*»¹⁰⁸⁷. O en otro lugar: «*Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué?*»¹⁰⁸⁸. Nótese que la pregunta fundamental nace ante la amenaza de la muerte: Si al final nada, ¿para qué todo?

Queremos dejar constancia de que lo que Unamuno considera “el problema fundamental” oscurece a veces “la pregunta fundamental”. La pregunta fundamental parece ser (y así lo pensamos nosotros), ¿para qué todo? Sin embargo, esta pregunta fundamental se ve sofocada en ocasiones por lo que la suscita: ¿moriré del todo? Es necesario, pues, deslindar ambas cuestiones: la del sentido de la existencia y la de la inmortalidad personal. Unamuno parece identificar a ambas, y no creemos que sea adecuado. Una cuestión es si la vida como un todo tiene sentido pleno (y la muerte parece ser la mayor objeción a que la vida pueda tener sentido), y otra cuestión es la de si el ser humano es inmortal o no. Unamuno, a nuestro parecer, ha invertido los términos subordinando la pregunta por el sentido a la pregunta por la pervivencia, cuando el orden correcto parece ser más bien subordinar la pregunta por la pervivencia a la pregunta por el sentido.

¹⁰⁸⁶ «*Imposible nos es, en efecto, concebimos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconsciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la inconsciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebimos como no existiendo*». STV, 144.

¹⁰⁸⁷ STV, 134.

¹⁰⁸⁸ STV, 150.

Un pequeño ejemplo aclarará nuestro pensamiento. Para demostrar hasta qué punto no es cierto que resuelta la cuestión de la pervivencia personal queda resuelta la cuestión del sentido, cabe imaginar dos situaciones. Por un lado, cabe imaginar una vida eterna en la que no hay sentido de la existencia: en las fantasías cinematográficas abundan los ejemplos a este respecto; por otro lado, la concepción cristiana del infierno se parece igualmente a una eternidad en la que se ha borrado el sentido de la existencia. Pero en segundo lugar, cabe imaginar un sujeto que encuentra un “sentido” a su vida, y que no necesita que la vida le sea eterna para poder vivir la vida con sentido. Sin embargo, esta segunda situación, tiene algo de inconsistente, y a ello nos parece que apunta acertadamente Unamuno, puesto que un sentido no puede ser pleno si no es para siempre.

Ante el problema de la pervivencia, cabe posicionarse de tres maneras¹⁰⁸⁹:

- o sé que me muero del todo y entonces la desesperación irremediable,
- sé que no muero del todo, y entonces la resignación,
- no puedo saber ni una cosa ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación o esta en aquella, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha.

Sabemos que Unamuno hace suya la tercera opción. No sabemos, sin embargo, la razón por la que ante la segunda opción afirma que no cabe sino resignarse. En la primera parte de esta tesis hemos dedicado un breve espacio a esbozar una teoría de por qué Unamuno apela a la extraña doctrina de “la feliz incertidumbre”.

De este congojoso problema, según Unamuno, arranca la problemática toda del humano existir. Y como filosofar es una de las facetas más características del ser humano, el punto de partida de la filosofía no puede ser menos que el afán de perdurar, ante la perspectiva de la muerte. «*Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de la inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser*

¹⁰⁸⁹ STV, 137.

propio y que es, según el trágico judío, nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres»¹⁰⁹⁰.

Si la filosofía es una reflexión por el hombre, y la esencia del hombre no es sino el afán y conato de perseverar en el ser¹⁰⁹¹, la filosofía habrá de encarar estos problemas, partiendo de ellos. *«Lo que el triste judío de Amsterdam llamaba la esencia de la cosa, el conato que pone en perseverar indefinidamente en su ser, el amor propio, el ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo o humano? ¿Y no será, por lo tanto, la verdadera base, el verdadero punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos, pervertidos por el intelectualismo, no lo reconozcan?»¹⁰⁹².*

Ante el aparente egoísmo que puede suponer la postura que Unamuno representa, él mismo se encarga de matizar en diversas ocasiones que si se preocupa por su destino personal, en el fondo es porque se preocupa del destino personal de cada uno de sus hermanos. Si supiéramos que la humanidad va a ser eterna, aún tendría un sentido sacrificarse por los demás. Pero si a todo el mundo espera el mismo destino que a mí, a saber, la aniquilación, entonces tampoco parece tener mucho sentido trabajar “para el futuro”. En definitiva, que el problema de la inmortalidad me afecta personalmente a mí, pero al afectarme a mí no puede menos que afectar a todos los que me rodean¹⁰⁹³.

¹⁰⁹⁰ STV, 142-143.

¹⁰⁹¹ «Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual». STV, 104.

¹⁰⁹² STV, 141.

¹⁰⁹³ «Si al morírseme el cuerpo que me sustenta, y al que llamo mío para distinguirme de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en la humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada, y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce». STV, 150.

2.- FALSAS SALIDAS AL PROBLEMA FUNDAMENTAL

«Ante este terrible misterio de la inmortalidad, cara a cara de la Esfinge, el hombre adopta distintas actitudes y busca por varios modos consolarse de haber nacido»¹⁰⁹⁴. A recoger y sistematizar estas distintas formas de consuelo, esparcidas por *Del sentimiento trágico de la vida*, dedicaremos este apartado. El hombre puede buscar falso consuelo a la perspectiva de su aniquilación en el arte, la fama, el altruismo, el estoicismo y epicureísmo, la inconsciencia voluntaria, la absorción panteísta en el todo, la resignación, el suicidio e incluso el consuelo que pueda proporcionar el primer principio de la termodinámica.

Sin embargo, todas son falsas salidas, todas son vano intento de consolarse por haber nacido, si la nada nos está destinada. «*Todo eso de que uno vive en sus hijos, o en sus obras, o en el universo, son vagas elucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva, que pueden ser, por lo demás, personas de una cierta eminencia cerebral*»¹⁰⁹⁵. Todas son falsas salidas porque no satisfacen el verdadero anhelo que anida en el corazón humano (ténganse en cuenta las apreciaciones que acabamos de hacer sobre el sentido y la inmortalidad).

2.1.- El esteticismo

La primera forma que encuentra el hombre de consolarse por haber nacido es refugiarse en el arte, haciendo de éste una religión. Conocemos ya el caso de Schopenhauer y el arte concebido como soteriología existencial. Quizá a él apuntaba Unamuno cuando escribía estas líneas: «*Y han*

¹⁰⁹⁴ STV, 161.

¹⁰⁹⁵ STV, 115.

hecho del arte una religión y un remedio para el mal metafísico, y han inventado la monserga del arte por el arte»¹⁰⁹⁶.

Ante la vanidad del todo, el arte puede considerarse como un narcótico que adormece la sensibilidad y el entendimiento, impidiendo al sujeto hacerse cargo del problema. Esta falsa salida ya fue criticada en su día por Nietzsche en la persona de quien consideraba el máximo representante del arte narcótico: Wagner.

2.2.- La fama

Pero hay otros hombres que en lugar de adormecerse en los brazos del arte, se lanzan a conquistar el mundo por la fama¹⁰⁹⁷. Éste afán por la gloria, que arranca de la pérdida en la creencia de la propia inmortalidad, es un caso más de la lucha por la supervivencia, pero en este caso se trata de una lucha por la supervivencia en la mente de los demás, más que una lucha por la supervivencia personal¹⁰⁹⁸. Podríamos decir, recurriendo a los dos instintos fundamentales a que alude Unamuno, que la fama sería hija del instinto de perpetuación, más que del instinto de conservación.

El mismo Unamuno ha padecido en las propias carnes este loco empeño por la fama, como sustituto de la fe en la inmortalidad¹⁰⁹⁹. En esta lucha por la supervivencia, se percata de que a mayor número de genios, más difícil abrirse hueco entre ellos y descollar. Tras las frases más o

¹⁰⁹⁶ STV, 161.

¹⁰⁹⁷ «La literatura, es acaso el mayor y casi el único consuelo de haber nacido que les queda a los españoles que han tenido la desgracia de perder la fe religiosa en otra vida de ultratumba». *Sobre la tumba de Costa*, en OC-Castro, Vol. VIII, 1027.

¹⁰⁹⁸ «Cuando las dudas invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros y los venideros, esa lucha mil veces más terrible que la lucha por la vida, y que da tono, color y carácter a esta nuestra sociedad, en que la fe medieval en el alma inmortal se desvanece. Cada cual quiere afirmarse siquiera en apariencia». STV, 164. Orringer señala como fuente de inspiración para estas líneas sobre la fama el libro de P. STAPFER, *Des Réputations littéraires. Essais de morale et d'histoire*, Hachette, París 1893.

¹⁰⁹⁹ Lo dice por boca de don Fulgencio Entrambosmares en *Amor y Pedagogía*: «Y como no creemos en la inmortalidad del alma, soñamos en dejar un nombre, en que de nosotros se hable, en vivir en las memorias ajenas. ¡Pobre vida!». OC-Castro, Vol. I, 406.

menos impersonales de *Del sentimiento trágico*, resuena la confesión íntima de Unamuno: «*El cielo de la fama no es muy grande, y cuantos más en él entren, menos toca a cada uno de ellos. Los grandes hombres del pasado nos roban lugar en él; lo que ellos ocupan en la memoria de las gentes nos lo quitarán a los que aspiramos a ocuparla*»¹¹⁰⁰.

O en estas palabras dichas en un discurso público: «Lo que vais a oír es una confesión dolorosa, dolorosísima (...) El fin, confesado o no, de todo publicista que no trabaje para comer tan sólo, es conquistar renombre y gloria, es salvar su nombre del anegamiento del olvido, ya que no tenga siempre confianza en salvar su espíritu del sueño último e inacabable, del sueño sin ensueños ni despertar, mar sin fondo, sin cielo y sin orillas. A medida que se amengua o apaga la fe en la inmortalidad sustancial del alma, enciéndose un furioso anhelo de salvar siquiera una sombra de ella. La sed de sobrevivir empuja, resuelve, acalora consume a los hombres de hoy, no bien logran sacudirse del apremio de tener que ganarse el pan de cada día»¹¹⁰¹.

Y no se piense que esto de la fama es una única carrera en la que todos corren la misma modalidad, puesto que hay grados y subdivisiones dentro de este vano consuelo. En efecto, hay quien prefiere ser famoso hoy, abarcando el máximo número posible de admiradores en el espacio, y hay sin embargo quien prefiere ser famoso en el tiempo, aunque haya de reducir en extensión el número de admiradores¹¹⁰². Quien aparentemente desprecia la fama hoy, quizá lo hace con la

¹¹⁰⁰ STV, 166. Véase esta otra confesión desgarradora, en el prólogo a un libro titulado Paisajes Parisienses, a un joven literato que trata de abrirse camino, Manuel Ugarte: «*Es para mí la suya una voz más, una voz más de esta juventud inorientada mejor aún que desorientada, occidentada más bien. Uno más que viene por su "jornal de gloria", gloria que es "eco de un paso" -son suyas ambas expresiones-, para desvanecerse luego, primero en muerte, en olvido al cabo, al correr de días, meses, años o siglos. Uno más a la pelea por la sombra de la inmortalidad, ya que perdimos la fe en su bulto, por la perdurabilidad del nombre, del flatus vocis, ya que no creemos en la sustancialidad del alma; uno más inficionado del erostratismo que a todos nos corroe, del mal del siglo; uno más que aspira a que se cierna su nombre sobre el despojo de su vida; uno más que nos ofrece su "previsión de ensueños para combatir la vida" a cambio del jornal de gloria para combatir el espectro de la muerte*». OC-Afrodisio Aguado, Vol. VII, 172.

¹¹⁰¹ Discurso pronunciado en el acto de la entrega de premios del concurso pedagógico celebrado en Orense, en Junio de 1903, en OC-Afrodisio Aguado, Vol. VII, 529.

¹¹⁰² «*Y hay en ellos sus grados. El que desprecia el aplauso de la muchedumbre de hoy, es que busca sobrevivir en renovadas minorías durante generaciones*». STV, 169.

secreta esperanza de ser famoso en el tiempo, pero para un pequeño grupo de elegidos. Sacrifica la extensión a la intensidad.

Estas reflexiones permiten a Unamuno reinterpretar el relato bíblico del primer homicidio en términos de supervivencia en la memoria de otro (la fama). Caín habría matado a Abel, no por el pan (instinto de conservación), sino por sobrevivir en la memoria divina (instinto de perpetuación). La fama es, pues, además de una falsa salida al problema de la inmortalidad, la raíz de la envidia¹¹⁰³, porque envidia a su prójimo aquel que teme le quite la fama que cree merecer.

2.3.- El altruismo

No pretendemos, con este epígrafe, vaciar de valor a las acciones generosas de entrega emprendidas a favor de los demás. Lo que hace Unamuno ante tales salidas, cuando no creen en la propia inmortalidad ni en la ajena, es condenarlas al sinsentido. Imaginemos el noble empeño de sacrificarse por los hijos (y Unamuno tuvo nueve): *«Quitad la propia persistencia, y medita lo que os dicen. ¡Sacrifícate por tus hijos! Y te sacrificarás por ellos, porque son tuyos, parte prolongación de ti, y ellos a su vez se sacrificarán por los suyos, y estos por los de ellos, y así irá, sin término, un sacrificio estéril del que nadie se aprovecha»*¹¹⁰⁴.

El fin de todas las acciones es el hombre, que nunca puede ser mero medio para conseguir ulteriores resultados. Así, parecería que tiene sentido enderezar nuestras acciones hacia el hombre, o mejor, para no caer en la abstracción que critica el rector de Salamanca al inicio de su libro, hacia los hombres. *«Porque yo me sacrifico por mis prójimos, por mis compatriotas, por mis hijos, y estos*

¹¹⁰³ *«Tremenda pasión esa de que nuestra memoria sobreviva por encima del olvido de los demás si es posible. De ella arranca la envidia a la que se debe, según el relato bíblico, el crimen que abrió la historia humana: el asesinato de Abel por su hermano Caín. No fue lucha por pan, fue lucha por sobrevivir a Dios, en la memoria divina. La envidia es mil veces más terrible que el hambre, porque es hambre espiritual».* STV, 167.

¹¹⁰⁴ STV, 154-155.

a su vez por los suyos, y los suyos por los de ellos, y así en serie inacabable de generaciones. ¿Y quién recibe el fruto de ese sacrificio?»¹¹⁰⁵. La pregunta resuena como un estribillo fatídico cada vez que se invoca el mito del progreso¹¹⁰⁶.

Unamuno proclama la vaciedad de la cultura y de todos los valores si a la postre nada perdura en el universo. Si supiéramos que la humanidad nunca perecerá, que continuará existiendo a través de los siglos y que siempre habrá alguien ahí para recibir el fruto de nuestros afanes, entonces sacrificarse por las generaciones venideras tendría sentido. Pero si no es así, si las generaciones futuras pasarán como tal vez pase yo, como un relámpago entre dos eternidades vacías y sinsentido, entonces no vale la pena hacer nada por el futuro¹¹⁰⁷. Desde esta perspectiva, se entiende perfectamente la crítica de Unamuno al mito del progreso que hemos heredado de la modernidad¹¹⁰⁸. El mito del progreso, en efecto, parece no tener en cuenta de que éste tiene sentido en tanto haya alguien para recibirlo; pero a la postre nadie iba a recibir la ciencia y el progreso acumulado a lo largo de los siglos, ¿a qué sacrificarse?

Uno de los aspectos más recuperables del pensamiento de don Miguel es, precisamente, la radicalidad con la que se plantea el sentido del progreso ante el horizonte de la posibilidad de la aniquilación de todo. Esto permite replantear el sentido del progreso y situarlo en sus justos términos, afirmando que el progreso tiene sentido en relación al hombre, y no viceversa: «Sí, sí, lo veo; una enorme actividad social, una poderosa civilización, mucha ciencia, mucho arte, mucha in-

¹¹⁰⁵ STV, 109.

¹¹⁰⁶ «¿Hay algo, en efecto, más ridículo que el progresismo? Un buen señor que no puede o no quiere o cree que no quiere creer en otra vida y se consuela pensando -¿pero es que piensa?- que el progreso traerá la felicidad... ¿a quién? Y luego es tan vulgar... ¡tan vulgar!...». *De vuelta de la cumbre*, en OC-Castro, VI, 386.

¹¹⁰⁷ «¿He de volver a repetir lo que ya he dicho sobre todo eso de fraguar cultura, de progresar, de realizar el bien, la verdad y la belleza, de traer la justicia a la tierra, de hacer mejor la vida para los que nos sucedan, de servir a no sé qué destino, sin preocuparnos del fin último de cada uno de nosotros? ¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia... de todas estas hermosas concepciones, si al fin y al cabo dentro de cuatro días o dentro de cuatro millones de siglos -que para el caso es igual-, no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, la ciencia, el arte, el bien, la verdad, la belleza, la justicia, y todo lo demás así?». STV, 228.

¹¹⁰⁸ Véase también *El mal del siglo*, en M. DE UNAMUNO, *Meditaciones Evangélicas* (Edición de Paolo Tanganelli), Diputación de Salamanca, Salamanca 2006, 97-105.

dustria, mucha moral, y luego, cuando hayamos llenado el mundo de maravillas industriales, de grandes fábricas, de caminos, de museos, de bibliotecas, caeremos agotados al pie de todo esto, y quedará ¿para quién? ¿Se hizo el hombre para la ciencia o se hizo la ciencia para el hombre?»¹¹⁰⁹.

2.4.- El estoicismo y el hedonismo

Entroncando con lo anterior, Unamuno admite que hay quien ha tratado de dar respuesta al problema del vivir ante la perspectiva de la muerte total. Dos posiciones históricas ante este problema serían el estoicismo y el epicureísmo hedonista. Estas dos posturas, pretenderían «*buscar en la verdad racional consuelo y de convencer a los hombres, aunque los que de ello trataron no estuviesen en sí mismos convencidos de que hay motivos de obrar y alicientes de vivir, aun estando la conciencia humana destinada a desaparecer un día*»¹¹¹⁰.

La posición epicúrea la resume Unamuno con la máxima: “vive al día”; mientras que la posición estoica la resume con la máxima: “cumple con lo que la conciencia moral te dicte, y que sea después lo que fuere”. Pero estas dos posturas tienen una misma base común, y por tanto un mismo error común. El placer por el placer (hedonismo), o el deber por el deber (estoicismo), son en el fondo dos caras de la misma moneda¹¹¹¹. En ambos casos se trata de reconocer que la acción del hombre no tiene finalidad ulterior, y que por tanto no está destinada a pervivir. Igual que las soluciones del arte por el arte, la fama por la fama o el progreso por el progreso, que pretenden resolver el problema poniendo el fin de la vida en el ámbito intramundano y finito.

¹¹⁰⁹ STV, 110.

¹¹¹⁰ STV, 228. No entramos a hacer un balance de la justicia que hace Unamuno a estos dos vastos movimientos filosóficos. El pensador vasco aquí no reproduce sino la concepción común, tónica, de estas dos filosofías.

¹¹¹¹ «*Ambas posiciones tienen una base común, y lo mismo es el placer por el placer mismo que el deber por el mismo deber*». STV, 229.

2.5.- El silenciamiento

Hay una postura que podríamos llamar de inconsciencia voluntaria. Es la de aquellos que dicen: “De eso no se debe hablar”, creyendo que por decirlo es menos acuciante el problema. «*¡Qué más da!, ¡qué más da! He aquí una frase mucho más terrible que el vanidad de vanidades y todo vanidad*»¹¹¹². Parecería que sería la postura propia del agnosticismo, que puesto que no se puede saber, prefiere callar. Pero frente a esta postura fácil, Unamuno propone seguir hablando de ello, aunque no se encuentre solución racional al problema. Con un acertado ejemplo, compara esta actitud a la de los que teniendo una enfermedad mortal, prefieren no pensar en ello¹¹¹³. El problema que plantea esto es, ¿hasta qué punto debe ser una cosa cercana en el tiempo para considerarla como una amenaza?¹¹¹⁴

2.6.- El panteísmo y la absorción en el todo

Una de las posiciones que Unamuno critica continuamente en *Del sentimiento trágico de la vida*, aunque en algún texto parezca darle crédito, es la solución panteísta en el problema de Dios, que respecto a la inmortalidad del alma aboga por una absorción de ésta en el todo divino. El principal problema que tiene esta solución es que conlleva la pérdida de la propia individualidad; y siendo el individuo el que quiere perpetuarse, no sirve que la inmortalidad sea a costa de perder la propia individualidad.

¹¹¹² *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!* en *OC-Castro*, 664. De nuevo en *Amor y pedagogía*, por boca de don Fulgencio: «*Y los que te digan que esto no les preocupa nada, o mienten o son unos estúpidos, unas almas de corcho, unos desgraciados que no viven, porque vivir es anhelar la vida eterna, Apolodoro*». *OC-Castro*, Vol. I, 407.

¹¹¹³ «*Más sinceros, mucho más sinceros son los que dicen: “De eso no se debe hablar, que es perder el tiempo y enervar la voluntad; cumplamos aquí nuestro deber, y sea luego lo que fuere”; pero esta sinceridad oculta una más profunda insinceridad. ¿Es que acaso con decir: “De eso no se debe hablar”, se consigue que uno no piense en ello? ¿Que se enerva la voluntad?... ¿Y qué? ¿Que nos incapacita para una acción humana? ¿Y qué? Es muy cómodo decirle al que tiene una enfermedad mortal, que le condena a corta vida y lo sabe, que no piense en ello*». *STV*, 235.

¹¹¹⁴ Véanse las atinadas reflexiones de G. STEINER en *Nostalgia del Absoluto*, Siruela, Madrid 2001, 122 y ss.

El panteísmo no halla comprobación empírica ni racional, como tampoco la hallaba la inmortalidad del alma. Argumenta Unamuno contra esta postura del siguiente modo: si tras morir volvemos ingresar en Dios, del mismo modo que estábamos antes de nacer (pues que todo es Dios), de nada consuela saber que el estado que nos espera tras la muerte es análogo al estado que precedió a nuestro nacimiento¹¹¹⁵. Si antes de nacer no tuvimos conciencia de nuestra individualidad y personalidad, aunque existíamos en Dios (recordemos que para el panteísmo todo es Dios), tampoco tras la muerte habrá perduración de nuestro ser personal, sino disolución inconsciente en el Todo de Dios.

Pero en algún texto Unamuno parece considerar seriamente esta opción: «*Si llegáramos a ver claro esa anacefaleosis; si llegáramos a comprender y sentir que vamos a enriquecer a Cristo, ¿vacilaríamos un momento en entregarnos del todo a Él? El arroyico que entra en el mar y siente en la dulzura de sus aguas el amargor de la sal oceánica, ¿retrocedería hacia su fuente?, ¿querría volver a la nube que nació de mar?, ¿no es un gozo sentirse absorbido? Y, sin embargo...*»¹¹¹⁶. La expresión final, “Y sin embargo...” aparece en varias ocasiones a lo largo de *Del sentimiento trágico de la vida*. Remeda el *Eppur si muove* de Galileo tras su retractación. El sentido de la expresión en boca de Unamuno es el siguiente: parecería que deberíamos conformarnos con volver al seno de Dios y sumirnos en la inconsciencia más absoluta, y considerar que con ello se satisface el anhelo de inmortalidad; y sin embargo... no parece que tal solución nos acabe de convencer; *Eppur si muove*, el ansia de inmortalidad sigue en movimiento porque no ha sido satisfecha.

¹¹¹⁵ «Y si la creencia en la inmortalidad del alma no ha podido hallar comprobación empírica racional, tampoco le satisface el panteísmo. Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho seguimos en Él, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir adonde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera». STV, 218.

¹¹¹⁶ STV, 424.

2.7.- El primer principio de la termodinámica como solución científica al problema.

Desde el campo de la ciencia se lanza una hipótesis destinada a consolar al hombre ante su caducidad, puesto que nada se pierde en el mundo. Es el llamado primer principio de la termodinámica, que tiene varias formulaciones: “Nada se crea ni se destruye”, o “La energía ni se crea ni se destruye, sólo se transforma”. Con este principio, pretenderían algunos que nada de lo mío se perderá, puesto que la materia y la energía ni aparecen ni desaparecen del Universo. Unamuno redarguye diciendo que mientras no sea yo el que sobreviva, da igual que sobreviva mi cuerpo o mi materia.

«Y vienen queriendo engañarnos con un engaño de engaños, y nos hablan de que nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor cachito de materia ni se desvanece del todo el menor golpecito de fuerza, ¡y hay quien pretende darnos consuelo con esto! ¡Pobre consuelo! Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno»¹¹¹⁷.

Sin embargo, aunque el primer principio de la termodinámica parece conllevar algún tipo de inmortalidad, al menos material, el segundo principio de la termodinámica predice la imposibilidad de cualquier tipo de vida en el Universo futuro. Si la entropía en un sistema aislado tiende a crecer, y el Universo funciona como un sistema aislado, en el futuro la materia-energía se habrá homogeneizado de tal forma que será imposible cualquier tipo de estructura material que sea soporte de la vida. *«Pues bien; esto de la entropía es una especie de homogéneo último, de estado de perfecto equilibrio. Para una alma ansiosa de vida, lo más parecido a la nada que puede darse»¹¹¹⁸.*

¹¹¹⁷ STV, 156.

¹¹¹⁸ STV, 262.

Si el alma necesita vivir, el segundo principio de la termodinámica parece predecir que, al menos la vida biológica, será imposible en un futuro. Sin embargo, ya que Unamuno ha optado por una vía más imaginativa que racional para dar cumplida solución al problema de nuestra inmortalidad, se atreve a proponer hipótesis alternativas, que nada tienen que ver con la ciencia pero sí con su anhelo: «*¿No es acaso que empezó el Universo, este nuestro Universo -¿quién sabe si hay otros?-, con un cero de espíritu -y cero no es lo mismo que nada- y un infinito de materia, y marcha a acabar en un infinito de espíritu con un cero de materia? ¡Ensueños!*»¹¹¹⁹.

2.8.- La resignación

La postura más insincera, y por lo tanto menos válida, ante el problema de la muerte, la constituyen aquellos que se resignan a la desaparición total. La palabra clave aquí es resignación. «*Y vuelven los sensatos, los que no están a dejarse engañar, y nos machacan los oídos con el sonsonete de que no sirve entregarse a la locura y dar coces contra el aguijón, pues lo que no puede ser es imposible. Lo viril, dicen, es resignarse a la suerte, y pues no somos inmortales, no queramos serlo; sojuzguémonos a la razón sin acongojarnos por lo irremediable, entenebreciendo y entristeciendo la vida*»¹¹²⁰.

Proponer la resignación ante el destino, sin preocuparse de cambiarlo, de luchar quijotesca contra él para que la muerte, si es que nos está reservada, sea una injusticia, es aberrante e insincero¹¹²¹. Insincero porque, como hemos visto, para Unamuno no cabe que nadie en plenas facultades mentales, renuncie a pensar, o se resigne a su futura aniquilación.

¹¹¹⁹ STV, 406-407.

¹¹²⁰ STV, 159.

¹¹²¹ «Ni ha faltado quien haya hablado del deber religioso de resignarse a la mortalidad. Es ya el colmo de la aberración y de la insinceridad». STV, 253.

El pensador vasco nos propone dos ejemplos de resignados, mostrando la “insinceridad” de su postura. El primer ejemplo es el de Spinoza, para quien el hombre libre piensa en la vida (invirtiendo el dístico clásico que decía: *homo liber, nisi cogitat quam in mortem*). Liberándonos del temor a la muerte por centrar nuestro pensamiento en la vida, según Spinoza, se puede alcanzar la felicidad. Unamuno juzga esta postura de insincera, y para desenmascarar tal insinceridad dice que «no cabe sino un argumento incontestable: el argumento ad hominem. ¿Fue feliz él, Baruc Spinoza, mientras para acallar su íntima infelicidad disertaba sobre la felicidad misma? ¿Fue él libre?»¹¹²². El segundo ejemplo de personaje aparentemente resignado ante el destino es Nietzsche, quien no acabándose de resignar ante la desaparición total tuvo que inventar aquello de la vuelta eterna, como consuelo compensatorio¹¹²³.

2.9.- El suicidio

Unamuno afirma que cuanto más se está apegado a esta vida, menos se puede creer en la otra. O dicho inversamente: cuanto menos se cree en la vida imperecedera, más se absolutiza el valor de la vida presente, puesto que en tal caso esta vida es todo lo que hay, y nada más. «Y sucede que a medida que se cree menos en el alma, es decir, en su inmortalidad consciente, personal y concreta, se exagerará más el valor de la pobre vida pasajera»¹¹²⁴. Por eso Unamuno tampoco acepta soflamas pacifistas que tengan como único motivo de su postura la terribilidad de la muerte. Hay un pacifismo contra el que clama Unamuno cuyo único argumento contra la guerra es el valor absoluto de la vida biológica de los sujetos¹¹²⁵.

¹¹²² STV, 230.

¹¹²³ Véase el apartado que hemos dedicado a él.

¹¹²⁴ STV, 110.

¹¹²⁵ La postura de Unamuno ante la guerra y el ejército es muy compleja nos llevaría muy lejos un tratamiento ponderado de la misma.

Sin embargo, también hay personas que no creyendo en la vida imperecedera y dando por lo tanto valor absoluto a esta vida presente, deciden acabar con ella, por desesperación. La desesperación en aquellos que no creen ni pueden creer en la otra vida surge de la conciencia de la vanidad de la vida, y el igualmente vanidoso empeño de acrecentar la propia vida o contribuir a aumentar el número de vidas sobre la tierra, si sus existencias van a ser igualmente carentes de sentido. Ante tal perspectiva, la solución más halagadora parece ser la muerte. *«Anonadado yo, si es que del todo me muero -nos decimos-, se me acabó el mundo, acabóse, ¿y por qué no ha de acabarse cuanto antes para que no vengan nuevas conciencias a padecer el pesadumbroso engaño de una existencia pasajera y aparential? Si deshecha la ilusión de vivir, el vivir por el vivir mismo o para otros que han de morirse también no nos llena el alma, ¿para qué vivir? La muerte es nuestro remedio»*¹¹²⁶.

¹¹²⁶ STV, 152. Sobre las tentaciones de suicidio del mismo Unamuno se ha hablado mucho. Dejemos que sea él mismo quien nos hable, en una carta a M. Machado: *«Y ahora, amigo Machado, aquí, para entre los dos, y al oído, que no lo oiga otro: Mire, a mí se me ha ocurrido cien veces lo mismo; pero si no me he pegado un tiro es porque tengo mujer y ocho hijos que mantener, porque no me va tan mal la vida, gracias a mi pesimismo, que ahorra desengaños, y sobre todo porque abrigo muchas dudas de que la muerte, y más si es voluntaria, sea medio de salir de la duda, de la única que vale»*. E. SALCEDO, *Vida de don Miguel de Unamuno*, Anthema, Salamanca 1998, 167.

3.- BUENAS RAZONES PARA CONCLUIR LA INMORTALIDAD

Unamuno proclama el irracionalismo, pero como su anhelo es no querer morir, no puede menos que buscar razones que le avalen tal sentimiento y le den cierta esperanza de cumplimiento. No somos los primeros que intentamos una sistematización de los diversos argumentos en pro de la inmortalidad que aparecen esparcidos en *Del sentimiento trágico de la vida*, pues nos precede el trabajo de L. Iglesias¹¹²⁷, sin embargo, escasean verdaderamente este tipo de trabajos en la bibliografía crítica dedicada a Unamuno.

Unamuno reconoce que admitir la inmortalidad es un “bello riesgo”, como admitía también Platón en el Fedón¹¹²⁸. Pero nótese que es un riesgo que puede renovar con nueva savia a la vieja metafísica, puesto que *«las más graves cuestiones metafísicas surgen prácticamente -y por ello adquieren su valor dejando de ser ociosas discusiones de curiosidad inútil- al querer darnos cuenta de la posibilidad de nuestra inmortalidad. Y es que la metafísica no tiene valor sino en cuanto trate de explicar cómo puede o no puede realizarse ese nuestro anhelo vital»*¹¹²⁹.

¹¹²⁷ L. IGLESIAS, *Unamuno, especie única*, Caja Duero, Salamanca 1989, especialmente 174-185. Allí expone Iglesias lo que llama “suasiones” (a falta de mejor nombre) de Unamuno a favor de la inmortalidad. Encuentra hasta nueve razones. Por ejemplo, encuentra razones de carácter antropológico-histórico, como el remotísimo culto a los muertos, verdadero culto a la inmortalidad (1); razones de tipo racional negativo, como el absurdo que se seguiría el haber surgido el hombre para nada (2) y de tipo racional positivo, como que la muerte destruiría la esencia misma del alma, que es serse (3). Hay también razones de tipo psicologista-introspeccionista, como las razones por la inadecuación constitutiva y esencial del alma humana en el espacio y en el tiempo (4); por el instinto que lleva al hombre a querer vivir siempre (5) o por el latir mismo de la conciencia, que así lo exige y que lleva a reconstruir la noción de sustancia (6). También encontramos razones de carácter eudemonístico, como la necesidad de satisfacer la inteligencia que busca la verdad (7) o la necesidad de satisfacer a la voluntad que busca el bien (8). Por último, están las razones de tipo moral, que exigen la inmortalidad para que la muerte no resulte una injusticia (9). En menor medida, algo había esbozado ya Sciacca: El Universo se ha creado para el hombre y su salvación, por tanto, no es parte de la naturaleza, sino la naturaleza parte del hombre, y sin éste todo caería en la nada (1); como todo hombre es insustituible e irreplicable, agota el tiempo de la historia (2); la insustituibilidad más la trascendencia respecto de todo ente, es una razón de su indestructibilidad (3) y Dios no puede querer la desaparición de un ser irreplicable (4). En M. F. SCIACCA, *Il Chisciotismo tragico de Unamuno*, Marzorati, Milano 1971, 124-125, y nos recuerda que si Unamuno hubiera leído el *De Anima* de Santo Tomás (con la *Suma* bastaba, añadimos nosotros), sabría que todo deseo connatural al hombre tiene su objeto y no puede ser vano. *Idem*, 127.

¹¹²⁸ STV, 153.

¹¹²⁹ STV, 388.

En uno de los cuadernos de juventud leemos una nota que parece pertenecer a Hume: «*Some new species of logic is required for that purpose* (se refiere a probar la inmortalidad) *and some new faculties of the mind, that they may enable us to comprehend that logic*». Luego de lo cual exclama el joven estudiante: «*Exacto! No lógica, cardíaca*»¹¹³⁰. Lo que sigue, pues, no son tanto dictados de la lógica cuanto de la cardíaca. Unamuno dice que gran parte de las cosas que afirma en *Del sentimiento trágico* las considera fantasías, pero no desprovistas de razón¹¹³¹. Pero si son fantasías no desprovistas de razón, puede llamárselas “fantasías razonables”. Esta es, además, la inevitabilidad del ser humano, que pretende por todos los medios apuntalar con la razón lo que el sentimiento le dicta. ¿Vano intento? A pesar de la opinión explícita de Unamuno, vamos a verlo en sus mismos textos.

3.1.- Prueba de la existencia del alma por el dolor

Antes de saber si el alma es inmortal habría que dilucidar si tenemos alma. Ciertamente, parece que Unamuno se ha negado a tal posibilidad como hemos visto en los textos del capítulo anterior. Pero más bien lo que apunta allí es a la imposibilidad de conocer el alma, no tanto a la inexistencia de ésta. A pesar del fenomenismo de Unamuno, a pesar de que parece haberse cerrado las puertas a cualquier tipo de conocimiento sustancial de las cosas, no por ello niega la sustancialidad del alma. Lo que ocurre es que el modo de llegar a conocer que el alma es una sustancia no es tanto a través del conocimiento racional, cuanto a través del dolor.

La revelación de la sustancialidad de la propia alma por el dolor es algo análogo a la revelación de la existencia de un miembro de nuestro cuerpo por el dolor. Así como no nos damos cuenta de que tenemos corazón hasta que nos duele, así con el alma. «*Aunque lo creamos por*

¹¹³⁰ CMU, 84/106

¹¹³¹ «*Ya sabe el lector que en adelante me siga, que voy a llevarle a un campo de fantasías no desprovistas de razón, pues sin ella nada subsiste, pero fundadas en sentimiento*». STV, 269.

autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que esta nos duele»¹¹³². De esta manera, podemos decir, Unamuno comienza a recuperar lo que había destruido con la razón.

3.2.- Los enterramientos rituales

«El gorila, el chimpancé, el orangután y sus congéneres deben de considerar como un pobre animal enfermo al hombre, que hasta almacena sus muertos. ¿Para qué?»¹¹³³. Ya L. Iglesias había afirmado la pertinencia de esta razón, puesto que el culto a los muertos, los enterramientos rituales, son una de las primeras manifestaciones de lo humano. Hasta tal punto, que en un yacimiento arqueológico puede determinarse, entre otras cosas, si los habitantes ancestrales de aquellos lares eran humanos por la observación de si hacían enterramientos rituales o no. Desde la interpretación que da Unamuno al hecho, los enterramientos rituales, desde los albores de la historia, manifiestan el anhelo del ser humano por resistir a la muerte. Concedamos que no es una deducción estricta, como todas las que van a aparecer aquí, pero puede ser una buena razón para fundar la esperanza de cumplimiento.

3.3.- El argumento del consenso

A pesar de haberlo despreciado en otras ocasiones, Unamuno coincide en que el argumento del consenso de todos los pueblos en una misma creencia da que pensar acerca del contenido del consenso. *«Para justificar ante nuestra propia pobre razón el inmortal anhelo de inmortalidad, hase apelado también a lo del consenso humano: Permanere animos arbitratur consensu*

¹¹³² STV, 375.

¹¹³³ STV, 122.

nationum omnium, decía, con los antiguos, Cicerón (*Tuscul. Quaest.*, XVI, 36)»¹¹³⁴.

Habíamos visto ya cómo el argumento del consenso no es necesariamente deductivo, puesto que el hecho de que todo el mundo crea algo verdad no lo convierte automáticamente en verdad. Pero sin duda, el hecho de que todo el mundo crea que algo es verdad es una buena razón para pensar que ello es verdad, a menos que se demuestre lo contrario.

3.4.- Necesidad de la eternidad para que algo sea real

«*Lo que no es eterno tampoco es real*»¹¹³⁵. En esta sencilla frase se esconde, a nuestro entender, uno de los argumentos más poderosos a favor de la inmortalidad personal. Si es cierto la premisa, que sólo lo eterno es real, únicamente podemos afirmar nuestra plena realidad afirmando a la vez nuestra eternidad. La premisa resultará evidente de dos ejemplos sencillos. En primer lugar, la felicidad que no es eterna tampoco es real, puesto que una felicidad que se vive con el temor de perderla un día, deja automáticamente de ser plena felicidad. En segundo lugar, el amor que no es eterno tampoco es real, puesto que cualquiera entiende que el amor verdadero pide eternidad. Si aceptamos la premisa de que sólo lo eterno es real, y que nosotros somos verdaderamente reales, debemos concluir necesariamente que el ser humano ha de ser inmortal para ser verdaderamente real¹¹³⁶.

¹¹³⁴ STV, 385.

¹¹³⁵ STV, 145.

¹¹³⁶ Más desgarradoramente se expresa esto en Abel Sánchez: «Cuando leí cómo Luzbel le declaraba a Caín cómo era éste, Caín, inmortal, es cuando empecé con terror a pensar si yo también seré inmortal y si será inmortal en mí mi odio. ¿Tendré alma?, me dije entonces, ¿será este mi odio alma?, y llegué a pensar que no podría ser de otro modo, que no puede ser función de un cuerpo un odio así (...) Un organismo corruptible no podía odiar como yo odiaba». OC-Castro, Vol. I, 717. Igual que el amor es revelación de la eternidad, también el odio puede serlo.

3.5.- Argumento *a simili* partiendo de la gratuidad de la existencia

Una buena razón, de nuevo no concluyente, a favor de la inmortalidad es preguntarse por la necesidad de la existencia y hacer una analogía. ¿Por qué hemos de ser inmortales?, preguntan algunos, «¿en gracia a qué?, preguntáis, ¿y en gracia a qué vivimos? ¿Para qué?, ¿y para qué somos? ¿Con qué derecho? ¿Y con qué derecho somos? Tan gratuito es existir, como seguir existiendo siempre»¹¹³⁷.

Si para existir no se ha necesitado una razón necesaria, sino que existimos gratuitamente, sin haber hecho nada antes para merecerlo, ¿por qué no va a ser posible, se pregunta Unamuno, que vivamos para siempre? Tan gratuito es existir como existir siempre. Dicho de otro modo y quizá modificando un poco el argumento, tan inexplicable puede resultar la existencia de la vida consciente sobre la tierra como inexplicable puede ser la perduración de la misma. Pero si la vida consciente se da de hecho, no se ve porqué tenga que ser contradictorio que vivamos para siempre. Y si no es contradictorio, al menos es posible.

3.6.- Argumento del origen del anhelo

«Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad que es la sustancia misma de mi alma. ¿Pero de veras creo en ello...?»¹¹³⁸. Nótese que aquí Unamuno presenta lo que podría ser una buena razón en pro de la inmortalidad, en forma de creencia. Incluso al final parece poner en duda la misma creencia. Pero sin duda es una buena razón pensar que el anhelo de inmortalidad en el ser humano tiene él mismo algo de inmortal; no sólo porque así se ha vivido desde que el hombre holla la tierra, sino también porque la fuerza de tal anhelo parece querer traspasar las barreras de la

¹¹³⁷ STV, 156-157.

¹¹³⁸ STV, 157.

misma muerte. Ahora bien, si este anhelo es así, si este conato por pervivir es la esencia misma del alma, ¿por qué no va a ser posible conseguirlo?¹¹³⁹

3.7.- Argumento por la naturaleza del alma

«Decía Goethe que “el hombre debe creer en la inmortalidad; tiene para ello un derecho conforme a su naturaleza”. Y añadía así: “La convicción de nuestra perduración me brota del concepto de la actividad. Si obro sin tregua hasta mi fin, la Naturaleza está obligada *-so ist die Natur verpflichtet-* a proporcionarme otra forma de existencia, ya que mi actual espíritu no puede soportar más”»¹¹⁴⁰. Nos hemos referido anteriormente a este argumento, tratado también por Santo Tomás. En realidad, gran parte de los argumentos o buenas razones que vamos desgranando aquí comparten la misma raíz. Nótese que aquí Goethe modifica un poco el argumento del Aquinate, y lo presenta según la moda de la Ilustración, que vimos en su momento en Lessing y en seguida volveremos a ver en Unamuno, de concebir la inmortalidad como un eterno acercarse sin llegar nunca al fin.

3.8.- Argumento por la necesidad de sentido

Del mismo modo que lo que no era eterno no era real, podríamos decir que un sentido que no dure para siempre no es un verdadero sentido. Si nuestra vida ha de tener cumplido sentido, entonces el sentido debe ser pleno y no acabarse nunca. Veamos un ejemplo concreto en el obrar: «“Esto será lo mejor”. Sí; pero eso que yo haga, ¿no se perderá también al cabo? Y si se pierde,

¹¹³⁹ En otro lugar afirma Unamuno: «Pero, ¿quién le dice a usted que esa inextinguible ansia de sobrevivir no es revelación de otro mundo que envuelve y sostiene al nuestro, y que, rotas las cadenas de la razón, no son estos delirios los desesperados saltos del espíritu por llegar a ese otro mundo?». *La locura del doctor Montarco*, en *OC-Castro*, Vol. VIII, 602.

¹¹⁴⁰ STV, 460.

¿para qué hacerlo?»¹¹⁴¹. Queda con esto de manifiesto, que emprender una obra que no va a perdurar no tiene sentido. No tiene sentido hacer algo que va a perderse definitivamente en la nada.

Si el obrar que no tiende a la eternidad carece de sentido, lo mismo la existencia que no es inmortal: «*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*»¹¹⁴². La execrabilidad de la conciencia sólo puede provenir de su carencia de sentido. Recordemos que la inmortalidad era una cuestión distinta de la cuestión del sentido, pero íntimamente ligada a ella, de tal modo que aunque pueda haber inmortalidad sin sentido, no parece que pueda haber sentido verdaderamente pleno sin inmortalidad.

3.9.- Argumento por el amor y la belleza

Antes habíamos visto cómo el arte era una falsa salida al problema fundamental del hombre. Pero sólo puede ser falsa salida si el hombre encuentra en él algo de lo que busca: «*Si en lo bello se aquieta un momento el espíritu, y descansa y se alivia, ya que no se le cura la congoja, es por ser lo bello revelación de lo eterno, de lo divino de las cosas, y la belleza no es sino la perpetuación de la momentaneidad*»¹¹⁴³.

La belleza es, en expresión de Unamuno «*la más grande revelación del amor de Dios y la señal de que hemos de vencer al tiempo. El amor es quien nos revela lo eterno nuestro y de nuestros prójimos*»¹¹⁴⁴. El amor nos revela lo eterno de nuestro prójimo porque, como se ha

¹¹⁴¹ STV, 396.

¹¹⁴² STV, 111.

¹¹⁴³ STV, 360.

¹¹⁴⁴ STV, 362.

dicho, el amor pide eternidad, y un amor verdadero pide la inmortalización de la persona amada¹¹⁴⁵.

3.10.- Argumento *a simili* con la materia

Hemos hablado ya antes del primer principio de la termodinámica. En este caso, no es que Unamuno lo use para fundamentar en él su anhelo de inmortalidad, sino para establecer una analogía: «*En todo el vasto Universo, ¿habría de ser esto de la conciencia que se conoce, se quiere y se siente, una excepción unida a un organismo que no puede vivir sino entre tales y cuales grados de calor, un pasajero fenómeno?*»¹¹⁴⁶. Si la materia-energía es inmortal, y la ciencia así lo declara, no se ve por qué tenga que ser contradictorio o imposible que el alma o la conciencia lo sean a su vez.

3.11.- Argumento por el recuerdo de Dios

Dando por supuesto que existe Dios, parece difícil pensar que algo de cuanto haya existido se pierda irremediabilmente, puesto que al menos en la memoria de Dios pervivirán las cosas. «*Si hay una Conciencia Universal y Suprema, yo soy una idea de ella, y ¿puede en ella apagarse del todo idea alguna? Después que yo haya muerto, Dios seguirá recordándome, y el ser yo por Dios recordado, el ser mi conciencia mantenida por la Conciencia Suprema ¿no es acaso ser?*»¹¹⁴⁷. Cabría preguntarse, como el mismo Unamuno ha hecho en otras ocasiones, si la inmortalidad por el recuerdo en Dios satisface nuestro anhelo de pervivencia. Si pervivir en la mente de Dios significa pervivir como ideas sin vida, entonces tomamos la voz de Unamuno para denunciar esta propuesta como una falsa salida. Pero si en la memoria de Dios no sólo permanece uno como

¹¹⁴⁵ Y viceversa: «*No amamos más a nuestros prójimos porque no creemos más en su existencia sustancial*». *¡Plenitud de plenitudes, y todo plenitud!* en OC-Castro, Vol. VIII, 661.

¹¹⁴⁶ STV, 339.

¹¹⁴⁷ STV, 296.

idea, sino también como persona individual (aunque no sepamos cómo), en tal caso sería una propuesta de cómo es posible la inmortalidad.

3.12.- Argumento por la analogía con la existencia de Dios

Suponiendo que existe Dios, que es la conciencia de cuanto existe, y que resiste a los cambios del mundo y al paso del tiempo, ¿por qué no va a ser razonable pensar que nuestro cuerpo también tiene una conciencia que resiste a los cambios y al paso del tiempo? *«Y si el alma de la humanidad es eterna, si es eterna la conciencia colectiva humana, si hay una Conciencia del Universo y esta es eterna, ¿por qué nuestra propia conciencia individual, la tuya, lector, la mía, no ha de serlo?»*¹¹⁴⁸. Y si no es contradictorio, al menos hay que admitir que es posible.

3.13.- Argumento basado en la existencia de Dios

Supuesto que existe Dios, nada obsta para pensar que el mismo Dios es que permite ser inmortales. Es perfectamente razonable deducir la inmortalidad propia partiendo de las premisas de la existencia de un Dios omnipotente que quiere nuestra inmortalidad. Por ello Unamuno “necesita” de Dios (subordinándolo a la propia inmortalidad), y le llama “Dios inmortalizador”. *«Pues bien: ¡no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear en fuerza de fe a mi Dios inmortalizador»*¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁸ STV, 339.

¹¹⁴⁹ STV, 159-160.

3.14.- Argumento por el deseo de ser inmortales

Éstes es uno de los argumentos que se han usado siempre en la apologética tradicional¹¹⁵⁰. Si varios de los argumentos que hemos vistos concluyen en la posibilidad o no contradictoriedad de la propia inmortalidad, éste argumento concluye, no sólo en la posibilidad, sino en la necesidad moral de la inmortalidad. Parte del hecho de que el hombre desea serlo todo y ser siempre. Serse y serlo todo son, precisamente, los dos polos que F. Meyer propone como constitutivos de la ontología unamuniana¹¹⁵¹. «*Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!*»¹¹⁵².

Ahora bien, ¿vamos a declarar que un deseo es una quimera por el mero hecho de que sea una quimera? Unamuno reconoce la que “cimentar en la movediza y deleznable piedra del deseo” el anhelo de inmortalidad quizá no sea una razón poderosa para creer que somos inmortales. Pero apunta acertadamente que peor es creer, sin probarlo, que un deseo no puede cumplirse¹¹⁵³. De hecho, completamos nosotros, el que haya esperanza de tal deseo es porque lo creemos al alcance de nuestras posibilidades. El hombre no espera lo que no tiene al alcance, sino que desespera de ello. El hecho de que sea la esperanza y no la desesperación el sentimiento fundamental de la mayoría de los hombres respecto de nuestra pervivencia es señal de la posibilidad de satisfacción de ese deseo. Dicho con otras palabras, no esperaríamos calmar nuestra sed bebiendo agua si no

¹¹⁵⁰ Véase, por ejemplo, N. MARÍN, *Lecciones de Apologética*, Vol. I, Casals, Barcelona 1932, 188-189.

¹¹⁵¹ F. MEYER, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, 1962, 18 y ss.

¹¹⁵² STV, 144-145.

¹¹⁵³ «*Trágico hado, sin duda, el tener que cimentar en la movediza y deleznable piedra del deseo de inmortalidad la afirmación de esta; pero torpeza grande condenar el anhelo por creer probado, sin probarlo que no sea conseqüidero. ¿Que sueño...? Dejádme soñar; si ese sueño es mi vida, no me despertéis de él*». STV, 157.

existiera la posibilidad de calmar la sed; pero el hecho de que sea la esperanza y no la desesperanza la que nos guía cuando buscamos agua, nos habla de la posibilidad de saciar el deseo.

Se trata, pues, de tomar el anhelo de inmortalidad como un impulso. Y el hecho de que sea un impulso es precisamente lo que dificulta el tratarlo con categorías racionales. *«Ese anhelo vital no es propiamente problema, no puede tomar estado lógico, no puede formularse en proposiciones racionalmente discutibles, pero se nos plantea, como se nos plantea el hambre. Tampoco un lobo que se echa sobre su presa para devorarla, o sobre la loba para fecundarla, puede plantearse racionalmente y como problema lógico su empuje»*¹¹⁵⁴. Efectivamente, el lobo no puede plantearse como problema lógico su empuje, pero el ser humano verá en sus movimientos una acción perfectamente razonable.

3.15.- Argumento por la moral

Quizá el argumento a favor de la inmortalidad más fuerte que aparece en las páginas de Unamuno es, junto con el argumento del deseo que acabamos de comentar, el argumento moral, según el cual el hombre será inmortal porque merece serlo. *«Mi conducta ha de ser la mejor prueba, la prueba moral de mi anhelo supremo; y si no acabo de convencerme, dentro de la última o irremediable incertidumbre, de la verdad de lo que espero, es que mi conducta no es bastante pura»*¹¹⁵⁵. Si entre el deber ser y el ser no hay una brecha insalvable, no debería sorprender la conclusión de que soy inmortal derivada de la premisa de que debo serlo.

De nuevo Unamuno parece trasponer el problema de la predestinación con el problema de la inmortalidad, el problema de la salvación-condenación eterna con el problema de la pervivencia. ¿Cuál sería la respuesta al problema de la predestinación? Obra como si estuvieras predestinado a la

¹¹⁵⁴ STV, 247.

¹¹⁵⁵ STV, 432.

gracia, a fin de que sea una injusticia si no la alcanzas. El mismo esquema parece aplicar Unamuno al problema de la inmortalidad: Obra como si estuvieras predestinado a pervivir, de tal modo que si no lo estás mueras injustamente.

El mismo Unamuno afirma que esta sería la “prueba moral” de la inmortalidad, formulada en forma de imperativo categórico: “obra de tal modo que merezcas la inmortalidad”¹¹⁵⁶. Esta prueba de la inmortalidad no se trata de una prueba en el sentido que sea como un hecho, algo que ya está ahí, sino que es una prueba en el sentido en que es algo que está por hacer. La inmortalidad no reposaría así sobre un *factum* (por ejemplo, la naturaleza humana), sino sobre un *fieri* (el hombre como historia).

Y si hay duda de qué quiere decir con todo esto Unamuno, nos propone el famoso ejemplo de los tres tipos de zapatero con que podemos encontrarnos en el mundo. En primer lugar están los zapateros que trabajan para ganar clientela y no perderla. En segundo lugar están los zapateros que buscan no sólo beneficio económico, sino que por amor a su arte buscan fama y gloria, aunque no se traduzca en dinero. El tercer tipo de zapatero es aquel que hace zapatos pensando en sus clientes, de tal modo que se hace para ellos el zapatero único e insustituible. Este zapatero es el que ha merecido la inmortalidad, porque su muerte es contemplada por todos cuantos le rodean como una injusticia¹¹⁵⁷.

¹¹⁵⁶ «¿Cuál es nuestra verdad cordial y antirracional? La inmortalidad del alma humana, la de la persistencia sin término alguno de nuestra conciencia, la de la finalidad humana del Universo. ¿Y cuál su prueba moral? Podemos formularla así: obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte». STV, 432-433.

¹¹⁵⁷ «Aquí tenéis un zapatero que vive de hacer zapatos, y que los hace con el esmero preciso para conservar su clientela y no perderla. Ese otro zapatero vive en un plano espiritual algo más elevado, pues que tiene el amor propio del oficio, y por pique o pundonor se esfuerza en pasar por el mejor zapatero de la ciudad o del reino, aunque esto no le dé ni más clientela ni más ganancia, y sí sólo más renombre y prestigio. Pero hay otro grado aún mayor de perfeccionamiento moral en el oficio de la zapatería, y es tender a hacerse para con sus parroquianos el zapatero único e insustituible, el que de tal modo les haga el calzado, que tengan que echarle de menos cuando se les muera – “se les muera” , y no sólo “se muera”-, y piensen ellos, sus parroquianos, que no debía haberse muerto, y esto sí porque les hizo calzado pensando en ahorrarles toda molestia y que no fuese el cuidado de los pies lo que les impidiera vagar a la contemplación de las más altas verdades; les hizo el calzado por amor a ellos y por amor a Dios en ellos: se lo hizo por religiosidad». STV, 444-445.

3.16.- Conclusión: la voluntad de no morir.

Recordemos que una de las conclusiones a la que habíamos llegado en nuestra indagación acerca del conflicto unamuniano entre la cabeza y el corazón era precisamente que éste conflicto arrancaba de una actitud anterior, como un presupuesto querido y no como un resultado obtenido. Del mismo modo parece suceder con la inmortalidad del alma: resulta a la postre un presupuesto cordial del que Unamuno no quiere desprenderse. Esta pasión en la propia supervivencia es parte del modo de vida que quiere merecer la inmortalidad. *«En una palabra, que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella»*¹¹⁵⁸.

¹¹⁵⁸ STV, 267. Véase este otro testimonio, de *La locura del doctor Montarco*: «¿Y en qué va a fundarse la creencia en la propia persistencia inacabable?» *Y hube de contestarle*: “En que lo quiero, en que quiero persistir”. *Mi voluntad no le parecía suficiente base para una creencia con valor objetivo*». OC-Castro, Vol. VIII, 660

4.- ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA INMORTALIDAD PARA UNAMUNO

No queremos cerrar este apartado sin dejar de aludir a algunas características peculiares en la forma que tiene Unamuno de concebir la inmortalidad. Por ejemplo, para el pensador vasco, lo propio del catolicismo es la inmortalidad, así como lo propio del protestantismo es la ética¹¹⁵⁹. El protestantismo, sobre todo a partir del protestantismo liberal (único que conoció Unamuno a fondo), ha sufrido una derivación hacia la ética, consecuencia directa de su preocupación por la justificación. Esto ha acabado reduciendo la religión a ética. El catolicismo en cambio, afirma Unamuno, no ha sufrido esta reducción, y por tanto mantiene separadamente la ética (ser bueno) de la religión (ser inmortales).

En el argumento a favor de la inmortalidad del alma que partía de la moral, parecía desprenderse algo así como una inmortalidad facultativa, y esta es una de las características de la inmortalidad en la concepción unamuniana. La inmortalidad que anhela el rector de Salamanca no parece una inmortalidad destinada a todo el mundo, sino una inmortalidad destinada al menos a quienes la han deseado con ahínco¹¹⁶⁰. Aunque él mismo, matizando su postura, se preocupa de presentarla como una fantasía, y no como algo que necesariamente tenga que ser así.

¹¹⁵⁹ «Porque lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante. Esto es más bien ético. Y es en Kant, en quien el protestantismo, mal que pese a los ortodoxos de él, sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral, y no esta de aquella como en el catolicismo». STV, 186.

¹¹⁶⁰ «¿Quiénes se salvan? Ahora otra imaginación -ni más ni menos racional que cuantas van interrogativamente expuestas-, y es que sólo se salven los que anhelaron salvarse, que sólo se eternicen los que vivieron aquejados del terrible hambre de eternidad y de eternización. El que anhela no morir nunca, y cree no haberse nunca de morir en espíritu, es porque lo merece, o más bien, sólo anhela la eternidad personal el que la lleva ya dentro. No deja de anhelar con pasión su propia inmortalidad, y con pasión avasalladora de toda razón, sino aquel que no la merece y porque no la merece no la anhela. Y no es injusticia no darle lo que no sabe desear, porque pedid y se os dará». STV, 417.

De hecho, otra característica de la inmortalidad que apunta Unamuno, en franca contradicción con la anterior, es que la inmortalidad debe ser colectiva. Porque los seres humanos somos sociedad y no nos salvamos individualmente, sino colectivamente, del mismo modo la inmortalidad no parece verdadera inmortalidad si no afecta a todos cuantos me rodean¹¹⁶¹. Querer ser inmortal yo, pedir la inmortalidad para mí, es pedirla para todo el mundo. Podríamos alargar el razonamiento de Unamuno y afirmar que al merecer yo la inmortalidad, al obrar de tal modo que hago mi vida imprescindible, quiero que la vida de los demás sea también imprescindible; es como si tratara de merecer la inmortalidad por los demás.

Una concepción de la inmortalidad que arraigó poderosamente entre los ilustrados como Lessing o Kant es la inmortalidad del acercarse infinitamente hacia la perfección sin llegar nunca. Recordemos cómo Lessing afirmaba que el alma tenía que ser inmortal, puesto que necesitaba un tiempo indefinido para perfeccionarse. Una inmortalidad que no fuera eterno movimiento de acercamiento sin acabar nunca de llegar, sería la quietud, esto es la muerte del alma misma. Si la esencia del alma, recordemos, es el conato por mantenerse en el ser, un estado en el que no hubiera conato de permanecer en el ser sería, propiamente, dejar de ser¹¹⁶².

Una inmortalidad sin poder marchar hacia delante sería una inmortalidad sin esperanza. Por eso Unamuno se atreve a hablar de un eterno Purgatorio, en lugar de una eterna Gloria. Si desaparece la tensión vital no es posible vivir; si desaparece el conato por ser, se deja de ser. Se trata de un cielo en donde Dios no sea nunca completamente conocido, sino siempre por descubrir;

¹¹⁶¹ «La gloria, piensan muchos, es sociedad. Como nadie vive aislado, nadie puede sobrevivir aislado tampoco. No puede gozar de Dios en el cielo quien vea que su hermano sufre en el infierno, porque fueron comunes la culpa y el mérito. Pensamos con los pensamientos de los demás y con sus sentimientos sentimos. Ver a Dios, cuando Dios sea todo en todos, es verlo todo en Dios y vivir en Dios con todo». STV, 423-424.

¹¹⁶² «Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca». STV, 425. Véase también *Vida de don Quijote y Sancho*, en *OC-Afrodísio Aguado*, Vol. IV, 276.

un cielo en el que se pueda sufrir (puesto que quien ama sufre); un cielo donde se pueda seguir anhelando, para no quedarse dormido¹¹⁶³.

¹¹⁶³ «Un eterno Purgatorio, pues, más que una Gloria; una ascensión eterna. Si desaparece todo dolor, por puro y espiritualizado que lo supongamos, toda ansia, ¿qué hace vivir a los bienaventurados? Si no sufren allí por Dios, ¿cómo le aman? Y si aun allí, en la Gloria, viendo a Dios poco a poco y cada vez de más cerca sin llegar a Él del todo nunca, no les queda siempre algo por conocer y anhelar, no les queda siempre un poco de incertidumbre, ¿cómo no se aduermen?». STV, 425-426.

5.- BUENAS RAZONES PARA CONCLUIR LA EXISTENCIA DE DIOS

En ocasiones parecería que la existencia de Dios es, para el rector de Salamanca, algo así como una creencia inverificable pero tampoco irrefutable; por decirlo con una categoría de la filosofía del lenguaje religioso que puso en marcha Hare, la creencia en Dios es un *blik*, como ya apuntamos en el segundo capítulo. Según esto, ninguna razón de tipo cognitivo podría llevar a la persona que tiene el *blik* a cambiar su forma de ver el mundo. El ejemplo del mismo Hare es el de un enfermo mental que piensa que los médicos se han conjurado para asesinarle. La creencia en Dios parece algo así como una locura, pero por otro lado, difícilmente distinguible de la cordura: «*Y después de todo, ¿qué es la locura y cómo distinguirla de la razón no poniéndose fuera de una y de otra, lo cual nos es imposible?*»¹¹⁶⁴.

Sin embargo, recordemos que Unamuno ya ha establecido la “objetividad”, o mejor, realidad, del conocimiento de Dios cuando ha elaborado su teoría de los instintos. Así como el mundo objetivo viene creado por el instinto de conservación (puesto que éste selecciona de entre lo posible aquello que sirve a mantenernos con vida), así el mundo “subjetivo” o mejor, personal, nos proporciona el conocimiento de aquello que necesitamos para perpetuarnos: la sociedad, el alma inmortal, Dios¹¹⁶⁵. Hay que matizar, pues, cuando se afirma que para Unamuno no existe conocimiento objetivo de Dios. Si por “objetivo” se entiende conocimiento de objetos, es decir, si

¹¹⁶⁴ STV, 427.

¹¹⁶⁵ «*Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y otro mundo, el ideal, que es hijo del amor. Y así como hay sentidos al servicio del conocimiento del mundo sensible los hay también, hoy en su mayor parte dormidos, porque apenas si la conciencia social alborea, al servicio del conocimiento del mundo ideal. ¿Y por qué hemos de negar la realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se lo concedemos a las del hambre o instinto de conservación? Porque si se dice que estas otras creaciones no lo son más que de nuestra fantasía, sin valor objetivo, ¿no puede decirse igualmente de aquellas que no son sino creaciones de nuestros sentidos? ¿Quién nos dice que no haya un mundo invisible e intangible, percibido por el sentido íntimo, que vive al servicio del instinto de perpetuación?*». STV, 128.

por conocimiento objetivo de Dios se entiende que a Dios se le puede conocer como se conocen un objeto cualquiera, entonces Unamuno está en contra de este conocimiento objetivo de la divinidad. Pero si por “objetivo” se entiende conocimiento real, efectivo, verdadero, entonces el conocimiento de lo que nos proporciona el instinto de perpetuación no es menos válido que el que nos proporciona el instinto de conservación.

Vamos a ver, pues, las “pruebas” o buenas razones que Unamuno da para apoyar la existencia de Dios. Como ya ha sucedido respecto a la inmortalidad del alma, las razones aquí aducidas no son concluyentes; son buenas razones (unas mejores que otras) que llevan a pensar que la existencia de Dios es algo razonable (aunque el mismo Unamuno no elegiría este adjetivo).

5.1.- Prueba por la contingencia del mundo

Aunque Unamuno en su juventud se había dedicado a criticar el argumento de la contingencia, y aunque en *Del sentimiento trágico de la vida* parece rechazarlo, hay algunas expresiones del texto que parecen indicar que el argumento no está completamente rechazado. Por ejemplo, dice que «*necesario no es sino lo que es y en cuanto es...*», hasta aquí ya conocíamos la postura de Unamuno «*...pues en otro sentido más trascendental, ¿qué necesidad absoluta, lógica, independiente del hecho de que el universo existe, hay de que haya universo ni cosa alguna?*»¹¹⁶⁶. Ese sentido trascendental, en el que el pensador vasco descubre que no hay necesidad absoluta y lógica de que el Universo exista es precisamente el punto de arranque de la vía de la contingencia. Una vez ha afirmado que no hay ninguna necesidad absoluta de que exista cosa alguna, está admitiendo que la necesidad de la existencia no está en este mundo mismo; que este mundo carece de la razón de ser de su propia existencia.

¹¹⁶⁶ STV, 239.

Incluso encontramos algunas frases en las que Unamuno expresa de un modo muy adecuado la contingencia, y no sólo, sino que expresa además la necesidad de buscar un fundamento no contingente a lo pasajero de la vida: «*Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso*»¹¹⁶⁷. Ahora bien, ¿no es eso que está expresando aquí la clásica tercera vía de Santo Tomás, pero expresado sin tecnicismos?

5.2.- Prueba de las perfecciones a la perfección suma.

Partiendo de la contingencia tal y como la ha expresado en el apartado anterior, Unamuno afirma que del amor a las cosas pasajeras vamos pasando al amor a las cosas más permanentes. Y así, de amar a los bienes pasamos a amar el Bien; de las cosas bellas a la Belleza; de las cosas verdaderas a la Verdad; de las pequeñas facilidades a la Felicidad¹¹⁶⁸. Esta parece la cuarta vía de Santo Tomás, combinada con algunos pasajes de las confesiones de San Agustín, que ya hemos visto en su sitio.

5.3.- Prueba por la sed de felicidad

Alargando la prueba anterior, podríamos decir que el hombre va buscando la Felicidad a partir de los desengaños de las felicidades pasajeras que encuentra en esta vida. El ser humano va buscando amor y esperando en las cosas pasajeras, y conforme se va desengañando, se acrecienta en él el ansia por buscar un amor que no pase y una esperanza que no defraude. Este proceso, según lo interpreta el propio Unamuno, lo ha puesto Dios “como señuelo” para

¹¹⁶⁷ STV, 363.

¹¹⁶⁸ «*De amar estas cosillas de tomo que se nos van como se nos vinieron sin tenernos apego alguno, pasamos a amar las cosas más permanentes y que no pueden agarrarse con las manos; de amar los bienes pasamos a amar el Bien; de las cosas bellas, a la Belleza; de lo verdadero, a la Verdad; de amar los goces, a amar la Felicidad, y, por último, a amar al Amor. (...) Y Dios no es sino el Amor que surge del dolor universal y se hace conciencia*». STV, 353-354.

buscarle a él¹¹⁶⁹. La argumentación recuerda algunos pasos de *La acción* de Blondel, que desgraciadamente no se encuentra entre los libros del rector, y por tanto desconocemos si leyó o al menos supo de la obra del filósofo francés.

5.4.- Prueba por el consuelo

Aunque Unamuno ha afirmado en el mismo *Del sentimiento trágico de la vida*, que no se puede pretender hacer de la verdad consuelo ni del consuelo verdad, y que la conjunción de ambos elementos no es sino un piadoso deseo, en otros momentos parece apuntar a una síntesis valedera entre ellos. «*Mejor sería decir que la verdad forma parte de la dicha en un sentido tertulianesco, de credo quia absurdum, que en rigor quiere decir: credo quia consolans, creo porque es cosa que me consuela*»¹¹⁷⁰. Esta expresión, *credo quia consolans*, creemos que es una de las síntesis más acabadas de la postura personal del propio Unamuno, como ya dijimos en el capítulo dedicado a la epistemología unamuniana.

Lo que no se puede pretender es hacer de la verdad racional consuelo; la razón no es potencia consoladora, sino desconsoladora y desesperanzadora. Sin embargo, si retomamos la distinción entre razón y verdad, a que hemos aludido varias veces, quizá quepa conjugar la verdad (en sentido no racional) con el consuelo. Esta parece ser la postura de Unamuno en numerosas ocasiones: Dios ha de ser verdad, puesto que su existencia me consuela. El alma ha de ser inmortal, puesto que de ser así me consuelo de haber nacido. El consuelo que produce una determinada creencia, podríamos decir, es un argumento a favor de su verdad, aun admitiendo que hay creencias falsas que pueden proporcionarnos

¹¹⁶⁹ «El amor mira y tiende siempre al porvenir, pues que su obra es la obra de nuestra perpetuación; lo propio del amor, el esperar, y sólo de esperanzas se mantiene. Y así que el amor ve realizado su anhelo, se entristece y descubre al punto que no es su fin propio aquello a que tendía, y que no se lo puso Dios sino como señuelo para moverle a la obra; que su fin está más allá, y emprende de nuevo tras él su afanosa carrera de engaños y desengaños por la vida». STV, 358.

¹¹⁷⁰ STV, 225.

consuelo¹¹⁷¹. Ésta parece ser también la trágica síntesis a la que llega San Manuel Bueno, el cura párroco de Valverde de Lucerna.

5.5.- Prueba de Dios por la providencia

En la justificación de las propias creencias religiosas aparecen siempre razones de tipo personal y autobiográfico, que tienen que ver con la experiencia de la providencia¹¹⁷². Gran parte de la literatura mística se basa en este tipo de experiencias, inverificables por los demás pero para los que las experimentan tan reales o más que una verdad científica y objetiva. Unamuno tiene unos pasajes de honda sinceridad donde afirma este tipo de experiencias que en ningún caso llamaríamos místicas (pues no se trata de apariciones), pero sí de experiencia personal y cercana de Dios¹¹⁷³. Al siguiente texto, un poco extenso por razones de necesidad, sobra cualquier comentario:

«Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traba mi propio destino. (...) Una y otra vez durante mi vida heme visto en trance de suspensión sobre el abismo; una y otra vez heme encontrado sobre encrucijadas en que se me abría un haz de senderos, tomando uno de los cuales renunciaba a los demás, pues que los caminos de la vida son irreversibles, y una vez y otra vez en tales únicos momentos he sentido el empuje de una fuerza consciente soberana y amorosa»¹¹⁷⁴.

¹¹⁷¹ Esto es precisamente lo que no admitiría Unamuno: «No: la mentira no es consuelo nunca, y la ilusión consoladora no es mentira». *Qué es verdad*, en OC-Castro, Vol. VIII, 891.

¹¹⁷² Para un estudio filosófico del problema de la providencia, véase el profundo estudio de A. CAYUELA, *Providencia o destino: Ética y razón universal en Tomás de Aquino*, Erasmus, 2008 Barcelona.

¹¹⁷³ Este tipo de experiencias serían irreductibles a la lógica: «A quien os hable de su experiencia de la Divinidad, y de que siente y toca y se comunica sustancialmente con Dios, podréis tratarle de loco, que esto siempre nos es permitido como fácil recurso, o de mixtificador, pero no podéis irle con el almirez lógico de reducir a polvo las supuestas pruebas de la existencia de Dios. No hace falta probar la existencia de aquello de que se tiene experiencia inmediata, ni es fácil demostrar a un sordo de nacimiento la existencia del sonido». *¡Plenitud de plenitudes, y todo plenitud!*, en OC-Castro, Vol. VIII, 659.

¹¹⁷⁴ STV, 352.

Existe un caso muy parecido de otro filósofo, M. García Morente, que partiendo una experiencia similar pero mucho más intensa se convirtió al catolicismo¹¹⁷⁵. De esta experiencia de tipo biográfico no cabe hacer una prueba universal, puesto que no todo el mundo la tiene, pero cabe reflexionar sobre ella, y sobre todo, no parece adecuado rechazarla a priori tan sólo porque no se pueda compartir. La experiencia del propio Unamuno de sentir el Universo como una persona que le trae y le guía por el camino de la vida es algo inverificable, pero que no se puede negar a menos que se dude de la sinceridad del propio Unamuno¹¹⁷⁶.

5.6.- Prueba por la esperanza en la vida

Una razón similar nos ha aparecido ya cuando hemos tratado del tema de la inmortalidad del alma. Pues del mismo modo que es necesario que el alma sea inmortal, para que la esperanza fundamental en la vida no resulte truncada violentamente por la muerte, así parece necesario postular la existencia de un Dios providente que se cuida de su creación, para no desesperar. *«El amor espera, espera siempre sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios, es ante todo, esperanza en Él. Porque Dios no muere, y quien espera en Dios, vivirá siempre. Y es nuestra esperanza fundamental, la raíz, y tronco de nuestras esperanzas todas, la esperanza de la vida eterna»*¹¹⁷⁷.

¹¹⁷⁵ M. GARCÍA MORENTE, *El Hecho extraordinario*, Rialp, Madrid 1996. Morente explica, ejemplificando a la perfección lo que aquí nos dice Unamuno, cómo en cierto momento de su vida pudo percibir a alguien que le conducía a través de la vida mediante las vicisitudes más inverosímiles. Ello motivó su conversión religiosa.

¹¹⁷⁶ «¿Cómo sabéis que un hombre que se os está delante tiene una conciencia como vosotros, y que también la tiene, más o menos oscura un animal y no una piedra? Por la manera como el hombre, a modo de hombre, a vuestra semejanza, se conduce con vosotros, y la manera como la piedra no se conduce para con vosotros, sino que sufre vuestra conducta. Pues así es como creo que el Universo tiene una cierta conciencia como yo, por la manera como se conduce conmigo humanamente, y siento que una personalidad me envuelve (...) Y así, y no de otro modo, mira al creyente el cielo estrellado, con mirada sobrehumana, divina, que le pide suprema compasión y amor supremo y oye en la noche serena la respiración de Dios que le toca el cogollo del corazón, y se revela a él». STV, 352-353.

¹¹⁷⁷ STV, 359. Siguen siendo magistrales los planteamientos de P. Laín Entralgo, al oponer la esperanza a la angustia heideggeriana. Laín analiza el tema de la esperanza en Unamuno en P. LAÍN ENTRALGO, *Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada*, en *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid 1984, 382-419; y años más tarde en *La esperanza de Unamuno*, en *Esperanza en tiempo de crisis. Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sastre, Moltmann*, Círculo de lectores, Barcelona 1993, 51-70. Aunque el contenido de ambos ensayos es diverso, pensamos que no hay diferencias fundamentales entre ellos.

5.7.- Prueba por el sentido del Universo.

Lo mismo que sucedía con la inmortalidad del alma, como en el anterior argumento, parece necesario postular que Dios existe para que el Universo tenga sentido cumplido: «*La religión, desde la del salvaje que personaliza en el fetiche al Universo todo, arranca, en efecto, de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo, a Dios, para lo cual hay que atribuirle conciencia de sí y de su fin, por lo tanto*»¹¹⁷⁸. Si una de las funciones de la religión es precisamente la de crear sentido, la noción de la divinidad, tan íntimamente ligada a la religión, será necesariamente una noción ligada igualmente a la noción de sentido. Es necesario que exista un Dios que garantice el sentido y la coherencia del Universo¹¹⁷⁹.

5.8.- Prueba por el odio de algunos

Del mismo modo que no se ama lo que no existe o no tiene grado de realidad ninguna, tampoco puede odiarse lo que no existe o carece por completo de realidad. No tiene sentido odiar algo que no ha existido ni existirá nunca. Por ello, Unamuno encuentra en la negación de Dios de los ateos, negación cargada de odio en ocasiones, una confirmación de la existencia de Dios: «*¿No es acaso una manera de creer en Él esa furia con que le niegan y hasta le insultan los que no quieren que le haya, ya que no logran creer en Él? (...) y se desesperan y niegan por desesperación, y al negar, afirman y creen lo que niegan, y Dios se revela en ellos, afirmándose por la negación de sí mismo*»¹¹⁸⁰. Unamuno, pues, no se fija en la negación de los ateos (puesto que la negación de la existencia no puede conducir nunca a la afirmación de la existencia), sino más bien

¹¹⁷⁸ STV, 382.

¹¹⁷⁹ Aunque este argumento aparezca sólo aludido en *Del sentimiento trágico de la vida*, la postura real del propio Unamuno parece ser más bien la de que el hombre debe crear, con su acción, un sentido. El Universo, parece que diría el rector, no tiene un sentido, sino que hay que hacérselo. De ahí la moral quijotesca de la *Vida de don Quijote y Sancho*.

¹¹⁸⁰ STV, 350.

en el odio de los ateos (y de un odio sí que se puede afirmar una existencia, puesto que se odia lo que existe).

5.9.- Prueba por el dolor

El dolor nos descubre la existencia de las cosas. Del mismo modo que sintiendo y temiendo mi desaparición eterna me duelo y me descubro existente, así también de la congoja de la vida, del dolor de ésta, se nos descubre Dios¹¹⁸¹. Tomando una metáfora prestada de J. D. García Bacca¹¹⁸², sabemos de la existencia de un dedo cuando tiran de él hasta arrancárnoslo, cuando nos duele. El dolor revela la existencia de algo que es parte íntima de mí¹¹⁸³. Así también, del dolor que se siente cuando le arrancan a uno a Dios, o del dolor que produce necesitar a Dios (veremos enseguida esto más ampliamente), Dios se revela o descubre.

El tema del dolor lleva a Unamuno a hablar de la especificidad cristiana. Precisamente el dolor es lo que nos revela que Dios no es sólo idea o razón del Universo, sino también persona (pues sólo sufren las personas). «*El que no sufre, y no sufre porque no vive, es ese lógico y congelado ens realissimum, es el primum movens, es esa entidad impasible y por impasible no más que pura idea. La categoría no sufre, pero tampoco vive ni existe como persona*»¹¹⁸⁴. Esto nos lleva de un lado a hablar del problema del sufrimiento en Dios (como ya ha tratado acertadamente Moltmann, incluyendo las reflexiones de Unamuno)¹¹⁸⁵, y por otro lado a un tema más específicamente cristiano

¹¹⁸¹ «¿No has sentido nunca el espanto, el horrendo espanto, de sentirte sin lágrimas y sin dolor? el dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe y que sufre Dios; pero es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle». STV, 368.

¹¹⁸² J. D. GARCÍA BACCA, *Unamuno y la conciencia agónica*, en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona 1990, 88.

¹¹⁸³ «Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que esta nos duele». STV, 375.

¹¹⁸⁴ STV, 365.

¹¹⁸⁵ J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 51 y ss.

cual es la revelación de Dios a través del Hijo sufriente (tratado con profundidad por el mismo Unamuno en *El cristo de Velázquez*, pero de un modo poético).

5.10.- Prueba por la necesidad vital

Únicamente puede Dios provocar dolor al desaparecer del horizonte de la vida si es parte de ella (como parte de nuestro cuerpo es un dedo). La necesidad vital que tiene Unamuno de Dios le hace pensar que ésta necesidad es un descubrimiento de la existencia de Dios. Recordemos que al Dios-hipótesis le sucedía como al éter: no sabíamos de su existencia y sólo era un expediente para explicarnos mejor el Universo. *«Pero si el éter no es sino una hipótesis para explicar la luz, el aire, en cambio es una cosa inmediatamente sentida; y aunque con él no nos explicásemos el sonido, tendríamos siempre su sensación directa, sobre todo la de su falta, en momentos de ahogo, de hambre de aire. Y de la misma manera, Dios mismo, no ya la idea de Dios, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida, y aunque no nos expliquemos con su idea ni la existencia ni la esencia del Universo, tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. Y este sentimiento -obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico de toda la vida-, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin Él»*¹¹⁸⁶.

El ejemplo del éter y el aire nos parece muy bien traído: sabemos de la existencia del aire cuando nos ahogamos; sabemos de la existencia del agua (podemos añadir), cuando nos abrasa la sed; sabemos de la existencia de Dios cuando se ausenta de la vida y lo necesitamos para vivir. Por ello, afirma Unamuno, *«no es necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en*

¹¹⁸⁶ STV, 320-321.

Dio»¹¹⁸⁷. Si cupiera hablar de dos tipos de necesidad, necesidad lógica (la que hay entre las premisas y la conclusión en un argumento deductivo válido) y necesidad vital (la que hay entre los entes posibles y aquello de que carezco y me hace falta para sobrevivir), la existencia de Dios se deduciría con este segundo tipo de necesidad. No se trata de una necesidad lógica, sino de una necesidad moral.

El rector de Salamanca encuentra que esta necesidad de Dios como absoluto, como infinito, como misterio, es tan grande que incluso los que no creen en Dios la manifiestan, porque «*cuantos no creen en Dios o creen no creer en Él, creen en cualquier diosecillo, o siquiera en un demoniejo, o en un agujero, o en una herradura que encontraron por acaso al azar de los caminos, y que guardan sobre su corazón para que les traiga buena suerte y les defienda de esa misma razón de que se imaginan ser fieles servidores y devotos*»¹¹⁸⁸. El hecho, pues, de que todo el mundo tenga necesidad, nos lleva a concluir en la razonabilidad de la existencia de Dios, puesto que la necesidad es como un nuevo sentido común¹¹⁸⁹.

5.11.- Prueba por la inmortalidad del alma.

En repetidas ocasiones afirma Unamuno que no se va de Dios a la inmortalidad del alma, sino más bien de la inmortalidad del alma a Dios. Y es que «*a Dios no le necesitamos ni para que nos enseñe la verdad de las cosas, ni su belleza, ni nos asegure la moralidad con penas y castigos, sino para que nos salve, para que no nos deje morir del todo*»¹¹⁹⁰. Una vez descubierta la necesidad que tenemos de ser inmortales, de no morir, para dar sentido pleno a nuestra vida, se hace patente

¹¹⁸⁷ STV, 339.

¹¹⁸⁸ STV, 333. Respecto a esto, nos parece más acertada la opinión de Buber, cuando habla de un filósofo moderno que afirma que el hombre cree necesariamente a Dios o a los ídolos; y que si cree a un ídolo es porque lo ha puesto en lugar de Dios, y bastaría mostrarle el carácter condicionado de su ídolo para corregir su religiosidad. Pero esto, piensa Buber, es suponer que el hombre se puede relacionar con los objetos como si se relacionara con Dios. Esto es no saber quién es Dios. ¿Quién sirve a *Mammona* puede decir tú a su dinero? M. BUBER, *El principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milan, 1993.

¹¹⁸⁹ «*La necesidad es otro sentido, el verdadero sentido común*». STV, 125.

¹¹⁹⁰ STV, 501.

igualmente la necesidad de un Dios que nos salve de la nada; de alguien que garantice que no moriremos nunca.

Y para mostrarnos que esto no es un pensamiento pasajero, el pensador vasco se preocupa de mostrar que lo mismo pensaban Kant, James y Butler, un alemán, un norteamericano y un inglés, respectivamente. Por ejemplo, de Kant dice que *«quien lea con atención y sin anteojeras la Crítica de la razón práctica, verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no esta de aquella. El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige a su vez, en el orden teológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios»*¹¹⁹¹.

Pero también James, el conocido psicólogo pragmatista, afirma lo mismo. *«Ya dijo no sé dónde otro profesor, el profesor y hombre Guillermo James, que Dios para la generalidad de los hombres es el productor de inmortalidad. Sí, para la generalidad de los hombres, incluyendo al hombre Kant, al hombre James y al hombre que traza estas líneas, que estás, lector, leyendo»*. Lo mismo el obispo J. Butler, quien *«deduce la existencia de Dios de la inmortalidad del alma»*¹¹⁹².

5.12.- Argumento a simili con la inmortalidad

Podríamos trazar un argumento similar a la formación del concepto de alma en el hombre. Puesto que sabemos que somos una conciencia, sabemos que el Universo es también una conciencia; y porque anhelamos que nuestra conciencia perviva tras la disolución del cuerpo, anhelamos igualmente que la conciencia del Universo no se desintegre con éste¹¹⁹³. Es curioso notar

¹¹⁹¹ STV, 100.

¹¹⁹² STV, 101.

¹¹⁹³ *«Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independientemente del Universo, que es su estado de conciencia ad extra»*. STV, 296-297.

la reciprocidad de estos dos argumentos, puesto que en el apartado dedicado a las buenas razones a favor de la inmortalidad del alma, ya apareció el mismo argumento pero inverso: de la existencia de Dios que sobrevive al Universo a la existencia del alma que sobrevive al cuerpo. Allí aparece como premisa lo que aquí aparece como conclusión, y viceversa. Reconociendo la invalidez lógica de este procedimiento, sí que podemos reconocer, sin embargo, que este “círculo” permite comprender mejor tanto la existencia de Dios cuanto la inmortalidad del alma.

5.13.- Prueba por la personalización del Universo

Quizá la prueba más original del propio Unamuno sea esta, y a ella podemos considerar que dedica el capítulo VII del *Sentimiento trágico de la vida*. Aunque parezca bastante fantasiosa, hay que reconocer que el rector de Salamanca la está presentando como su aportación personal al problema. Aunque él nunca lo llame “prueba”, está claro que lo considera una buena razón para sostener la existencia de Dios. En numerosos textos alude Unamuno a este proceso que podría resumirse así: de la compasión hacia uno mismo por estar destinado a la nada, surge la compasión por cuanto nos rodea, pues igualmente camina hacia la nada. Al compadecerse uno de todo el Universo, personaliza al Universo mismo (pues que el amor-compasión es una fuerza personalizante). Y así, con la personalización del Universo se nos revela la conciencia del Universo, que es Dios.

Cada uno de estos puntos Unamuno lo va perfilando y exponiendo con más detalle¹¹⁹⁴. «*El amor personaliza cuanto ama. Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola. Y cuando el amor es tan grande y tan vivo y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también, que tiene una Conciencia,*

¹¹⁹⁴ El amor como fuerza personalizante lo hemos tratado con más detenimiento en las jornadas sobre la persona celebradas en Barcelona del 19 al 20 de Marzo de 2009, en la Universidad CEU Abat-Oliba, con una comunicación titulada *El concepto de persona en «Del sentimiento trágico de la vida» de Miguel de Unamuno*.

Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios»¹¹⁹⁵.

Dejando de lado la pertinencia de esta prueba, la introducción de la temática del amor dentro de la filosofía en general (y dentro de la teodicea en particular) nos parece uno de los grandes aciertos del rector de Salamanca. Según él, creer en Dios sin amarle o temerle no es creer en Dios, sino afirmar con la boca que existe, pero no con el corazón. Una creencia que no sea amorosa no es una creencia en una persona, sino en una idea¹¹⁹⁶. Por eso la insistencia con que Unamuno recuerda este tema, ya desde el título del trabajo que dio origen a *Del sentimiento trágico de la vida*, el *Tratado del amor de Dios*.

5.14.- Conclusión: la voluntad

Llegamos de nuevo a la misma conclusión que habíamos llegado en el problema de la relación entre razón y fe, y a la solución que habíamos llegado en el problema de la inmortalidad del alma. También aquí, en el problema de la existencia de Dios, parece resolverse el problema desde la voluntad¹¹⁹⁷: Dios existe porque quiero que exista. Cabe interpretarlo de un modo no banal, fijándonos en que la voluntad de que Dios exista nace de la necesidad de que exista; y si ésta necesidad de Dios es una especie de revelación de Dios por su ausencia, por carencia de él. «...*Si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que Él me lleve en sus brazos*

¹¹⁹⁵ STV, 282.

¹¹⁹⁶ «*Los que dicen creer en Dios, y ni le aman ni le temen, no creen en Él, sino en aquellos que les han enseñado que Dios existe, los cuales, a su vez con harta frecuencia, tampoco creen en Él. Los que sin pasión de ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, sin duda, sin la desesperación en el consuelo, creen creer en Dios, no creen sino en la idea de Dios, mas no en Dios mismo*». STV, 349-350.

¹¹⁹⁷ «... y ateniéndome a la fe moral correspondiente a la verdad moral, les diré que creer en Dios es querer que Dios exista, anhelarlo con toda el alma. El que no pudiendo convenir con la inteligencia la esencia de Dios, (...) desea sin embargo, en su corazón que Dios exista (...), cree en Dios mucho más que aquel otro que está convencido lógicamente de que existe un Dios, pero para nada lo tiene en cuenta, o solo para justificar su culto a la mentira». *Qué es verdad*, en OC-Castro, Vol. VIII, 891-892.

allende la muerte, mirándome con su cielo a los ojos cuando se me vayan estos a apagar para siempre. ¿Que me engaño? ¡No me habléis de engaño y dejadme vivir!»¹¹⁹⁸.

¹¹⁹⁸ STV, 156.

CONCLUSIONES FINALES

1. El examen de la biografía de Unamuno muestra que su filosofía arraiga en la propia experiencia vital. La solución teórica a la que llega, de oponer dicotómicamente la razón y la fe, es la conclusión, no teórica, sino vital, que arranca de su crisis de 1897 y posterior intento de volver a la fe de la niñez sin lograrlo (Capítulo I, apartado 1).
2. El proceso azaroso y apresurado de redacción de *Del sentimiento trágico de la vida*, tal cual lo hemos mostrado, explica el carácter asistemático del libro, sus redundancias y buena parte de sus contradicciones (Capítulo I, apartado 2).
3. La filosofía de Unamuno se asimila a modos de pensar alejados de la analiticidad propias de la filosofía racionalista, y se acerca más a la concepción hermenéutica de la filosofía, entendiendo esta como una labor cercana a la poesía. El concepto de razón con el que trabaja Unamuno está ligado históricamente al racionalismo y positivismo de finales del XIX. Esto le lleva a contraponer verdad y razón (Capítulo II, apartados 1, 2 y 4).
4. El concimiento, en la filosofía unamuniana, se enraíza en los instintos de conservación (mundo objetivo) y perpetuación (mundo ideal). Sin embargo, este conocimiento siempre está amenazado por la incertidumbre, aunque Unamuno no la considere un estadio a superar. Esta misma incertidumbre afecta al mundo de las creencias y la fe, y desemboca en un conflicto irresoluble entre la razón y el corazón, y que afectará a su posterior tratamiento de los temas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (Capítulo II, apartados 3, 5, 6 y 7).
5. De la epistemología unamuniana se deduce un personalismo (ni idealismo ni realismo), en el mejor de los casos, o un irracionalismo en el peor de los casos.
6. La familiaridad con la cultura griega enseña a Unamuno que la teorización sobre el alma y la existencia de Dios vienen después de la creencia viva (Cap. III, 1). Unamuno siente cercanía con San Agustín, pero silencia el esfuerzo racional que hace el obispo de Hipona por demostrar la existencia de Dios o la inmortalidad del alma (Cap. III, 2). Rechaza los argumentos de Santo Tomás (aunque una de las pruebas que da el Aquino de la

- inmortalidad del alma se acerca mucho a la posición propia de Unamuno) (Cap. III, 3). Se inspira en la *Divina Comedia* de Dante y afirma que no se puede añadir nada a cuanto dijo Pomponazzi sobre la inmortalidad del alma (sin acordarse de citar otros autores renacentistas que sí dijeron algo más) (Cap. III, 4). De la mística, en fin, aprende que a Dios se accede más por el amor que por la razón (de ahí su primer intento de escribir un *Tratado del amor de Dios*) (Cap. III, 5).
7. Descartes duda filosóficamente, con la cabeza, mientras que Unamuno duda con la vida (Cap. IV, 1), como Pascal, con el que juntamente parece apelar a las “razones del corazón” (Cap. IV, 2). Con Leibniz, que conoce poco, Unamuno coincide en preferir el infierno a la inexistencia (Cap. IV, 3); con Spinoza, con quien tiene un trato más asiduo, interpreta el *conatus* como una generalización metafísica del anhelo por la inmortalidad que tiene todo ser humano (Cap. IV, 4). Con Lessing prefiere la búsqueda de la verdad a su posesión, a la vez que se siente cercano a Rousseau por su valoración de la sensibilidad (Cap. IV, 7). De todos estos autores Unamuno parece desconocer el esfuerzo racional que han hecho por demostrar la inmortalidad o la existencia de Dios. De Bekeley, a quien trae precisamente para criticar los argumentos que este autor presenta en pro de la inmortalidad, hace una lectura superficial (Cap. IV, 6).
 8. Unamuno parece ir más allá de Hume, cuando afirma que a la razón no sólo le es imposible demostrar que el alma es mortal (Hume), sino que además hay buenas razones para pensar que es mortal (Cap. IV, 5). Ve en Kant un periplo similar al que recorre él mismo: de la imposibilidad de la razón teórica de demostrar a Dios y el alma, se acoge a la razón práctica para no perder tales cosas (Cap. IV, 8). En cambio, a pesar de que afirma ser “hegeliano”, parece no conocer a fondo el pensamiento de Hegel, puesto que éste afirma la racionalidad de la creencia en Dios y el problema de la inmortalidad personal está ausente de sus intereses (Cap. IV, 9).

9. Unamuno recibe una fuerte influencia del protestantismo liberal (no de Lutero) en su crítica a la teología natural, siguiendo la estela kantiana; aunque denuncia su reducción de la religión a ética (Cap. V, 1). Comparte con Kierkegaard los ataques al racionalismo de Hegel, aunque los diferencian las preocupaciones centrales: la ética para el autor danés y la escatología para el autor bilbaíno (Cap. V, 2). De Schopenhauer toma la crítica a las argumentaciones sobre la existencia de Dios, y descubre en su concepto de “Voluntad” un remedo a la inmortalidad personal (Cap. V, 3); es lo mismo que descubre en el concepto nietzscheano del “eterno retorno”, autor de quien aprenderá a trazar la “genealogía” de las creencias (Cap. V, 4).
10. Unamuno recoge de la corriente positivista de finales del XIX (Spencer, Vogt, Büchner, Moleschott, Brunhes, Haeckel) un concepto de razón fuertemente ligado a la ciencia, y que será determinante a la hora de rechazar el acceso racional a la existencia de Dios o la inmortalidad del alma (Cap. V, 5). Pero rechaza igualmente el espiritualismo extremo: el tradicionalismo de De Maistre y Lamennais por no encontrarlos razonables, la parapsicología de Myers por increíble (Cap. V, 6). A pesar de la cercanía con el pragmatismo, de nuevo Unamuno parece desconocer cuanto W. James dice acerca de la razonabilidad de la existencia de Dios (Cap. V, 7). La neoescolástica de Balmes o el Cardenal Zeferino González, la rechaza por considerarla meros juegos de palabras y poco racional (aunque más que en *Del sentimiento trágico de la vida* es en los escritos juveniles donde se ha de buscar la crítica a los argumentos de estos autores) (Cap. V, 8).
11. En el joven Unamuno encontramos indicios de la crítica a las pruebas de la existencia de Dios en los programas que prepara para las oposiciones a distintas cátedras de filosofía (Cap. VI, 1). En los cuadernos de juventud encontramos ya una posición personal sobre el problema de la inmortalidad: no cree quien demuestra la inmortalidad, sino quien necesita creer en ella (Cap. VI, 2)

12. También en otros cuadernos hemos encontrado una crítica detallada a la prueba metafísica de la existencia de Dios, pero basada en supuestos fenomenistas (v.g., negación de la sustancia y de la causalidad) que le impiden compartir el vocabulario básico necesario para admitir tales pruebas. Además, Unamuno no está dispuesto a aceptar una conclusión en contrario (Cap. VI, 2).
13. En la *Carta a Juan Solís* hemos visto cómo intenta demostrar que Dios no puede ser objeto de ciencia, sino sólo de fe (pero la palabra “fe” significa dos cosas distintas). Dios, que es el absoluto, sería incognoscible. Las pruebas de la existencia de Dios entrañarían todas ellas varias peticiones de principios, pero Unamuno no tiene en cuenta que para demostrar algo es necesario partir dando algo como probado (las premisas) y que toda deducción es un llevar a la luz lo que estaba implícito en las premisas (Cap. VI, 3).
14. En el capítulo dedicado a las conclusiones de la crítica sobre *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno (Cap. VII) hemos comprobado la diversidad de posturas y evolución de las mismas a lo largo de los años. Desde el mero aprecio de las cualidades literarias (J. B. Manyà, N. González Caminero), pasando por los límites de su filosofía de la religión a la vez que propuestas de restauración inspiradas en él (E. Malvido, C. París), hasta la revitalización de la tradición metafísica (J. Marías, P. Cerezo)
15. Unamuno descubre los motivos psicológicos, sociológicos, históricos e incluso lingüísticos que han llevado al ser humano a creer que tiene un alma inmortal o que Dios existe. Parecería que desvelando los motivos que impulsan tales creencias se las desprovee de valor. Pero una cosa es la génesis de una creencia o conocimiento, y otra muy distinta su justificación o valor de verdad (Cap. VIII, 1).
16. Ante el problema de la racionalidad de la inmortalidad caben diversas posturas: pensar que la inmortalidad es algo racional o razonable; pensar que la razón ni demuestra ni refuta la inmortalidad; pensar que la razón niega la inmortalidad; o pensar que aunque la razón niega

- la inmortalidad, se debe seguir creyendo en ella porque lo pide el corazón (posición de Unamuno) (Cap. VIII, 2, 1).
17. Hemos analizado la crítica unamuniana a los argumentos que defienden o son presupuestos de la inmortalidad, como son la sustancialidad del alma, su simplicidad, la innecesariedad como hipótesis, el ser sujeto de operaciones, el ser acto del cuerpo o principio de vida, etc. En cada uno de ellos hemos mostrado los límites de la crítica unamuniana, determinada directamente por su epistemología y por su punto de partida que niega de entrada cualquier solución racional (Cap. VIII, 2, 2-3).
18. Dios para Unamuno es una hipótesis que no sirve para explicar mejor el Universo, y las pruebas racionales de su existencia sólo prueban la existencia de la idea de Dios, pero no Dios mismo. Hemos analizado la crítica de Unamuno a los argumentos de la contingencia, el orden, el consenso universal, y la incompatibilidad de la existencia de Dios con la libertad humana, mostrando de igual modo sus límites (Cap. VIII, 3)
19. Hemos esbozado las razones por las cuales Unamuno no acepta la salida racional a los problemas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: porque distingue entre verdad y razón; porque teme a la inquisición interna y externa; porque piensa que a mayor racionalidad menor personalidad y porque, en definitiva, no quiere aceptarla (de acuerdo con su propia epistemología, donde las razones no son determinantes, sino la voluntad). (Cap. VIII, 4).
20. Como elemento positivo del pensamiento de Unamuno hemos visto cómo plantea el problema fundamental con radicalidad: Si al final hemos de volver a la nada de que salimos, y con nosotros la humanidad entera, nada tiene sentido (Cap. IX, 1). Sin embargo, hemos indicado cómo el problema de la muerte puede oscurecer un problema que, a nuestro parecer, es mucho más radical: el problema del sentido. El problema de la muerte surge como tal por ser una objeción al problema del sentido. El problema de la muerte se ordena al problema del sentido, y no viceversa.

21. Ante el problema de la muerte existen falsas soluciones, que no logran resolver el problema.

Las hemos reunido indicando con Unamuno los elementos endebles de estas soluciones: el arte como narcótico, la fama, el altruismo, el estoicismo y el hedonismo, el silenciamiento del problema, el panteísmo, las pseudo-soluciones científicas, la resignación, o el suicidio en último término (Cap. IX, 2).

22. Pero en Unamuno también se encuentran buenas razones (sin que Unamuno las llame así, y sin que sea consciente de ellas muchas veces) a favor de la inmortalidad: los enterramientos rituales, el consenso universal, la eternidad de lo real, la gratuidad de la existencia, el inmortal anhelo de la inmortalidad, la obligación de la naturaleza, el sentido de la vida, el amor a la belleza, la analogía con la materia, la conciencia de Dios que persiste al Universo, el recuerdo en Dios, la posibilidad de que un Dios omnipotente nos haga inmortales, la necesidad de saciar un deseo, la conducta merecedora de la inmortalidad o la voluntad que todo ser humano tiene de no morir. No son razones lógicamente concluyentes, pero sin duda constituyen buenas razones para concluir que la inmortalidad es algo razonable (Cap. IX, 3).

23. Del mismo modo, encontramos en Unamuno buenas razones (de nuevo, a pesar de Unamuno) a favor de la existencia de Dios. La existencia de Dios tendría un grado de realidad similar o superior al del mundo (por el instinto de perpetuación). Es razonable pensar que le hay porque la contingencia del mundo pide un ser que le dé razón de ser, porque lo descubrimos ascendiendo por el amor a las cosas pasajeras, o por los desengaños de las falsas dichas, porque nos consuela que exista o porque el mismo Unamuno se siente ser objeto de su providencia; porque es necesario que exista para que la esperanza fundamental no se vea frustrada y porque da sentido al Universo; porque incluso los que le confiesan, y porque el dolor que provoca su ausencia revela su presencia; porque lo necesitamos para garantizar nuestra inmortalidad; porque de la compasión que sentimos por cuanto nos rodea, personalizamos al Universo descubriendo el rostro de un Dios que padece;

porque, en definitiva, queremos que exista, y del deber ser al ser no hay brechas insalvables (Cap. IX, 5).

24. Perspectiva: Habiendo puesto de relieve cómo el problema de la muerte e inmortalidad, e incluso el problema mismo de Dios, está subordinado al problema del sentido, se impone una relectura de los textos unamunianos, yendo más allá del mismo Unamuno, para replantearlo todo bajo la luz del problema del sentido.

APPENDICE: RIASSUNTO

Capitolo I: Questioni introduttive

Dall'esame della biografia di Unamuno, scaturisce che la sua filosofia si radica nella propria esperienza di vita. La soluzione teorica alla quale arriva, di opporre dicotomicamente la ragione e la fede, è la conclusione, non teorica, ma esistenziale, che ha inizio con la sua crisi del 1897 nel posteriore tentativo di tornare alla fede dell'infanzia, senza però riuscirci.

Il processo di composizione del *Del sentimiento trágico de la vida*, frettoloso e azzardato, come abbiamo delineato qui, spiega il carattere asistemático del libro, le sue ripetizioni e buona parte delle contraddizioni.

Capitolo II: La fragilità epistemologica dell'uomo

Sulla filosofia in genere

Lo scopo del filosofare di Unamuno è svegliare colui che dorme. Perciò, il paradosso nell'insieme del suo pensiero ha un valore molto relativo, non come fine in sé stesso, ma come mezzo. Sotto ogni filosofia risiede un sentimento fondamentale rispetto alla vita, e la filosofia sarà mostrazione/riflessione di quel sentimento. Per questo, la filosofia si può assimilare alla poesia. Sotto ogni filosofia risiede un motivo per filosofare, e il motivo ultimo di ogni filosofia è vincere la morte. Questo è un fenomeno universale e unico in tutta l'umanità. L'avvocato difende ciò che conosce in anticipo, invece lo scienziato cerca ciò che ancora non conosce. La filosofia, in questo senso, è scienza, e insegna a essere umili: a sottomettersi alle cose.

Razionalismo, scientismo, positivismo

Se l'essere umano sparisse un giorno dalla faccia della terra, la scienza perderebbe il suo senso. La ragione analizza le percezioni. L'immaginazione sintetizza e integra. Il razionalista è il prototipo dell'uomo del XX secolo, e si oppone a qualsiasi tipo di affermazione extra-empirica. La ragione ha dei limiti, come il non rendere conto della propria validità o l'impossibilità, all'interno di se stessa, di definire ciò che è razionale.

Conoscenza e istinto

Ogni conoscenza è legata a un interesse, ed esistono due interessi fondamentali: il conoscere per la sopravvivenza e il conoscere per il piacere di conoscere. L'istinto di conservazione dell'individuo ci crea il mondo oggettivo, poiché in questo senso soltanto conosciamo ciò di cui

abbiamo bisogno per la vita. L'istinto di perpetuazione della specie, però, ci apre alla conoscenza di realtà non oggettive, poiché è a causa di questo istinto che sorge la società. C'è un tipo di conoscenza essenziale che è conoscere ciò che ci manca, appunto perché ci manca e lo vogliamo, per questo si può dire «*Nihil cognitum quin praevolitum*».

Ragione e verità

Il termine ragione è polisemico: verità logica, morale, religiosa, letteraria, ecc. La verità logica si fonda sulla verità morale. Verità è ciò che è coerente con il nostro sistema di concetti. Verità è anche ciò che io veramente voglio. Verità è ciò che ci fa vivere. Verità è ciò che è buono, non precisamente ciò che è immediatamente utile. Il mito, ad esempio, è una porta alla verità. Per Unamuno, avere ragione non coincide sempre con la verità: Non sempre è nella verità chi ha ragione. La ragione non può contraddire i nostri aneliti vitali, e di solito è una giustificazione *a posteriori* delle nostre opere.

Incertezza

I teisti e gli atei sono credenti perché partono da credenze; ed entrambi condividono il dubbio sulle loro credenze. Secondo Unamuno, se sapessimo che ci è riservato il nulla, la vita non avrebbe senso; se sapessimo che c'è una vita eterna, cadremmo nell'inazione. Per questo, l'incertezza del futuro rende possibile la vita. Dall'incertezza sorge un tipo di morale concreta, simile a quella di un naufrago: agisci sapendo che ti salverai, sia vero o no. Il problema sul modo di vita dell'aldilà può essere più complesso del problema dell'esistenza di una vita eterna in sé stessa.

La fede e la credenza

Crederne è credere di credere, voler credere, è creare l'oggetto della propria credenza. È come una quarta potenza dell'anima riferita al futuro. Per Unamuno, la fede è contro-razionale, irrazionale, sopra-razionale e antirazionale; ma deve allearsi con la ragione se vuole sopravvivere, come è capitato alla teologia. La fede è un contenuto, ma anche una relazione di fiducia in una persona. La credenza è il sottosuolo da cui ogni uomo agisce.

Inconciliabilità di testa e cuore

Ci sono tre possibilità: testa e cuore sono in guerra, la ragione con la fede (1); la testa dipende dal cuore, la ragione dalla vita (2); la ragione è neutrale rispetto agli argomenti sulla fede (3). L' inconciliabilità si dà fra il razionale e l'irrazionale. Da una parte, Unamuno riconosce la tragedia dell' inconciliabilità fra la sua ragione e i suoi desideri (e ogni tentativo di conciliazione sarà rifiutato come falso), dall'altra, vuole la pace fra il cuore e la testa.

Conclusionne generale: l'uomo davanti alle idee.

L'epistemologia unamuniana ci conduce ad affermare, nel peggiore dei casi, una sottovalutazione della ragione (irrazionalismo); ma, nel migliore dei casi, ci porta ad affermare che l'uomo è superiore alle idee; l'etica superiore all'epistemologia. L'uomo è irriducibile alle idee. La filosofia di Unamuno, più che realista o idealista, può chiamarsi propriamente personalista, perché parte dalla convinzione che la personalità sia superiore a qualsiasi filosofia. Le necessità affettive (di una persona) sono più reali delle necessità razionali.

Capitoli III, IV e V: Influenze su Dio e l'anima.

Modernità, postmodernità.

Unamuno e sant'Agostino

Unamuno non lavorò direttamente sui testi di sant'Agostino; al massimo il testo delle Confessioni e forse i Soliloqui. Unamuno dice di avere una certa affinità di spirito con Agostino ma, anche se c'è un'unità tematica (Dio e l'anima), il loro atteggiamento è assai diverso. Mentre Agostino ha la certezza della propria esistenza, Unamuno ne dubita, perché confonde i concetti di sogno e veglia. Se, per Unamuno, Agostino è un razionalista (se comparato con Tertulliano), in realtà la posizione del santo è equilibrata. Mentre per Agostino si ricerca Dio nella misura in cui già lo si possiede in qualche modo, per Unamuno lo si ricerca perché manca (cioè la ricerca scaturisce dalla mancanza che di Lui si prova). Mentre per Agostino si cerca Dio soltanto se si crede in Lui, per Unamuno credere in Dio è crearlo, almeno per il credente. Mentre per Agostino ogni ente è buono in quanto esistente, per Unamuno ogni ente è buono in quanto si sforza di rimanere nel suo essere. Unamuno sintetizza in sant'Agostino, africano e antico (valori dello spirito), la sua polemica con Ortega y Gasset, europeo e moderno (valori della scienza).

Sant'Agostino, al contrario di Unamuno, dimostra con dei ragionamenti che Dio esiste e che l'anima è immortale. Dio esiste perché le cose parlano di Lui e perché Lui ci illumina interiormente affinché il mondo sia intelligibile. L'anima è immortale perché in essa risiedono le verità immutabili, e perché, essendo l'anima principio di vita, non può morire.

Il Rinascimento in Unamuno

Unamuno conosce e cita spesso la *Divina Commedia* di Dante. Dall'Inferno (Canto III), ad esempio, impara la necessità di rischiare nelle questioni importanti della vita; bisogna scommettere. Dal Purgatorio (Canto XI) impara la vanità della fama mondana, come falsa soluzione al problema dell'immortalità.

Secondo Unamuno, Alessandro di Afrodisia e Pietro Pomponazzi, hanno detto tutto quanto si potesse dire sulla mortalità dell'anima. Ma l'interpretazione che Alessandro di Afrodisia fa di Aristotele, negando l'immortalità, si basa su un testo del *Peri Psiche* molto discusso e oscuro. Inoltre, Pomponazzi non nega l'immortalità dell'anima, ma dice che razionalmente è difficile stabilirla. Sembra esagerato per parte di Unamuno attribuire a Pomponazzi il giudizio definitivo sulla mortalità dell'anima, lasciando da parte altri autori del Rinascimento di opposto parere (Ficino) e senza accettare i presupposti scolastici sui quali Pomponazzi basa la sua dottrina.

Unamuno e la tradizione mistica.

Unamuno lesse e assimilò il pensiero dei mistici prima della crisi del 1898, il che obbligherebbe a riconsiderare il tipo di ateismo o agnosticismo che dichiarò in quegli anni. In questa prima lettura dei mistici, si indovinano elementi che saranno costitutivi dell'Unamuno posteriore (per esempio, il rifiuto della ragione). Il *Tratado del Amor de Dios*, riflette un'idea propria della mistica: a Dio si accede di più per l'amore che per la ragione. Unamuno, partendo dai mistici, interpreta l'amore come modalità di accesso al reale, a scapito della ragione. La mistica insegna a Unamuno la differenza fra sapere su Dio e conoscere Dio. L'individualismo dei mistici e la brama di Dio (Dio e l'anima soltanto) passa a Unamuno, ma come brama di non morire. La religiosità di Unamuno è una religiosità agonica, di lotta, lontana da qualsiasi spirito comodo. La

brama di divinità dei mistici si traduce in Unamuno in brama d'immortalità. Unamuno confonde le esperienze di estasi (proprie dei mistici) con le esperienze di vertigine (fusione con la realtà). Gli stati mistici, perfino, sorpassano l'autorità esclusiva dell'atteggiamento razionalista.

Unamuno e Descartes

Descartes è uno degli autori più citati in *Del sentimento trágico de la vida*. Descartes, come uomo, filosofava cercando la gloria (immortalità). Il dubbio cartesiano è un dubbio teoretico, ma il dubbio unamuniano è un dubbio vitale. Descartes dubita perché vuol uscire dal dubbio; Unamuno sembra installarsi nel dubbio in modo definitivo (dottrina della felice incertezza). Il motto di Descartes è *Cogito ergo sum*; quello di Unamuno, invece, *Homo sum, ergo cogito: cogito ut sim Michael de Unamuno*.

Descartes sa che la dimostrazione dell'immortalità richiede prima una dimostrazione della sostanzialità dell'anima. Le cose create da Dio sono per natura incorruttibili, a meno che non ci sia proprio Dio ad annichilirle, e quindi, conclude Descartes, l'anima è incorruttibile. Ancora: l'anima, la cui sostanza è pensiero, è indivisibile, e quindi immortale. Poi Descartes tenta di dimostrare razionalmente anche l'esistenza di Dio: l'idea di un essere infinito che ogni essere umano trova in sé può essere stata suscitata soltanto dallo stesso essere infinito. Io non trovo la ragione di essere in me stesso, dunque deve esserci qualcuno che contenga in sé, simultaneamente, la mia ragione di essere e la sua. L'esistenza di Dio è addirittura una nota inseparabile dalla sua essenza, come i tre angoli di un triangolo sono una nota inseparabile dall'essenza del triangolo.

Unamuno e Pascal

Pascal e Unamuno partono da un dubbio esistenziale, vitale (non metodico). Pascal e Unamuno negano che la ragione sia l'unica modalità di accesso al reale, e propongono altri sentieri, come il cuore o il sentimento. Pascal e Unamuno considerano la fede superiore alla ragione; inoltre usiamo della fede quotidianamente moltissime volte. Per Pascal, come per Unamuno, quelli che non si preoccupano della loro salvezza (immortalità) sono come mostri. Pascal e Unamuno credono che la teoria si verifichi nella pratica. Ma, se per Unamuno il dubbio è definitivo, per Pascal invece è uno stadio da superare; Mentre per Unamuno la ragione contraddice la fede, per Pascal la fede, se non è razionale, almeno è ragionevole, perché non è contraria alla ragione.

Per Pascal la condizione umana è miserabile e ha bisogno di una rivelazione-salvezza esteriore all'uomo. Pascal pensa che né le prove fisiche (natura) né quelle metafisiche dimostrino esaustivamente che Dio esista; ma ciò che importa è amare, più che conoscere Dio, e Questi non è conosciuto se non attraverso Gesù Cristo. Pascal pensa che dall'immortalità dipenda il comportamento dell'uomo. Inoltre, l'anima è immateriale perché dimostra la superiorità in confronto con la materia. Ma la religione cristiana non spera soltanto nell'immortalità dell'anima, ma anche in quella del corpo.

Unamuno e Spinoza

Unamuno conosce profondamente l'opera di Spinoza. La tendenza a rimanere nell'essere (Spinoza) è interpretata da Unamuno come fame di immortalità. Per Spinoza l'uomo libero non pensa alla morte e medita soltanto la vita, per Unamuno invece l'uomo libero medita precisamente sulla morte. Spinoza fu, per Unamuno, un razionalista tragico, perché voleva definire il concetto di felicità e inventò l'amore intellettuale a Dio. Per Spinoza sarebbe assurdo che, per non credere

nell'immortalità, agissimo come pazzi; ma per Unamuno questo non ha niente di assurdo. Egli ritiene che Spinoza non salvava l'immortalità personale, e il suo pensiero su Dio potrebbe chiamarsi ateo o panteista. Spinoza, come Unamuno, crede che nell'uomo ci sia una brama di immortalità (*conatus*), ma la ragione non riesce a soddisfare quell'intimo anelito.

Anche Spinoza suggerisce delle prove sull'esistenza di Dio: Se l'essenza della sostanza è esistere, e c'è soltanto una sostanza nel mondo (Dio), la sostanza esiste necessariamente. E siccome per lui non c'è ragione perché la sostanza (Dio) non esista, dunque la sostanza esiste necessariamente. E poi, se esistere è potenza e non esistere impotenza, l'essere infinito (Dio) deve esistere necessariamente, perché se non esistesse, gli esseri finiti sarebbero più potenti dell'essere infinito. Riguardo all'anima, Spinoza ritiene che esista qualcosa in essa che sia immortale (non soltanto che perduri, ma anche che preesista). L'eternità di ciò che è nell'anima non sarebbe un'immortalità personale. In definitiva, né il concetto spinoziano di Dio, né la sua concezione dell'immortalità dell'anima sono assimilabili alla cosmovisione giudaica, cristiana o islamica.

Unamuno e Hume

Unamuno ricorre a Hume quando cerca prove contro l'immortalità dell'anima (*On the immortality of the soul*). Hume dice che sembra difficile dimostrare l'immortalità; ma per Unamuno è impossibile, e ancora di più, si può dimostrare soltanto la sua mortalità. Il fenomenismo di Hume, secondo Unamuno, finisce per dissolvere la ragione stessa.

Secondo Hume, gli argomenti metafisici che dimostrano l'immortalità dell'anima non servono, perché la sostanza è qualcosa di inconoscibile; d'altro canto gli argomenti morali non servono perché attribuiscono a Dio una serie di qualità che veramente non conosciamo; infine, gli argomenti fisici dicono che, a quanto pare, l'anima è mortale, perché ciò che succede al corpo

succede all'anima. Sull'esistenza di Dio, l'argomento del disegno non è convincente, poiché esistono ipotesi rivali che lo spiegano ugualmente; l'argomento ontologico, d'altronde, non è valido perché, secondo Hume, è esattamente concepire Dio come non esistente.

Unamuno e Berkeley

Unamuno conosce e cita le opere di Berkeley, ma commette alcuni errori di interpretazione. L'intera finalità dell'opera berkeleiana è dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima rifiutando l'esistenza della materia. Per Berkeley, se la materia non esiste, non esiste il corpo, e per tanto non si può corrompere, non potendosi trasformare l'anima (perché è semplice). Per Berkeley, l'ordine delle percezioni manifesta che esse non dipendono dalla nostra volontà, ma da una volontà intelligente e ordinata, infinitamente superiore a noi. Unamuno rifiuta la sentenza berkeleiana secondo cui l'esistenza di Dio sarebbe più evidente dell'esistenza di noi stessi (veramente questa affermazione poggia su autori della tradizione empirista come Locke). Infine, Unamuno non approfondisce nella psicologia razionale di Berkeley, e la presenza del filosofo inglese in *Del sentimento trágico de la vida* pare essere appena circostanziale.

Unamuno, Lessing e Rousseau

Lessing, come Unamuno, preferisce la ricerca della verità alla verità stessa, ed entrambi diffidano delle religioni positive. Ma Lessing crede all'immortalità perché l'uomo ha bisogno di un tempo indefinito per perfezionarsi.

Rousseau invece è uno degli autori più letti da Unamuno. Entrambi considerano che i filosofi preferiscono mantenere una menzogna con lo scopo di singolarizzarsi, che umiliarsi davanti alla verità. Secondo Unamuno, Rousseau è un precursore della malattia del secolo (perdita della

federe nell'immortalità dell'anima). Rousseau (al contrario di Unamuno) pensa che sia dimostrabile che esiste una Volontà che dia movimento alla materia, e che esiste un'intelligenza che ordini la creazione intera. Infine, Rousseau, al contrario di Unamuno, considera dimostrabile che l'uomo abbia un'anima distinta dalla materia, e che quest'anima, almeno per esigenza morale, abbia bisogno di qualche tempo di sopravvivenza dopo la morte.

Unamuno e Kant

Per Kant, Dio e l'anima sono noumeni, non fenomeni; sono idee della ragione pura, necessari per pensare. L'anima, ad esempio, è un paralogismo della ragione; Dio, è l'ideale della ragione (e non si dimostra né con l'argomento ontologico, né con quello cosmologico, né con quello teleologico). Dio e l'anima sono postulati della ragione pratica, necessari per agire razionalmente.

Unamuno, come Kant, conclude che la ragione non può né dimostrare, né rifiutare tali oggetti. Kant, secondo Unamuno, è un razionalista e un fideista allo stesso tempo; un uomo di carne e ossa che tenta di razionalizzare la sua brama di immortalità. Il Kant di Unamuno fa un salto dalla *Critica della ragion pura* alla *Critica della ragion pratica*, per conseguire per un'altra strada quello che aveva ritenuto impossibile per la ragione. A Unamuno interessa di più la persona di Kant che il filosofo Kant; questi infatti non si comprende senza il suo fondo religioso: il protestantismo liberale e la sua riduzione della religione a morale. Quindi Unamuno accusa Kant di dimenticarsi, nel suo imperativo categorico, il "per quale fine" (l'escatologia).

Unamuno e Hegel

Unamuno non conosce fino in fondo Hegel; il suo pensiero non ne viene influenzato in modo determinante. Secondo Unamuno, la religione è cosa del cuore; secondo Hegel invece la

religione appartiene alla ragione. Per Unamuno, le prove dell'esistenza di Dio conducono al Dio-nulla; per Hegel, le prove dell'esistenza di Dio conducono a una massima determinazione della sua esistenza ed essenza. Per Unamuno, l'immortalità dell'anima è il pensiero irrinunciabile di ogni filosofia; ma nelle opere di Hegel l'immortalità è praticamente assente. Per Unamuno la filosofia oppone concetti in dialettica agonica, senza soluzione armonica; per Hegel invece la filosofia è dialettica che continuamente riconcilia gli opposti. Per Unamuno, Hegel rappresenta il culmine della modernità, e i posteri vivono delle briciole che cadono dal suo tavolo.

Ma Hegel, al contrario di Unamuno, si preoccupa di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, ma praticamente nulla per l'immortalità dell'anima. Per Hegel, la critica kantiana all'argomento ontologico non serve, perché il suo famoso esempio (i 100 talleri) non è assimilabile al concetto di Dio. Per Hegel, gli altri argomenti hanno bisogno dell'argomento ontologico, poiché solo con questo si va dal concetto all'essere, invece con gli altri si va dall'essere al concetto. Per Hegel i diversi argomenti sono momenti parziali che si integrano di modo armonico nell'essere di Dio: tutti sono necessari. Per Hegel, infine, gli argomenti di tipo ontologico, cosmologico oppure teologico devono fare posto agli argomenti di tipo morale, dato che Dio, più che ente, fondamento o fine, è libertà.

Unamuno e il protestantesimo liberale.

Si deve constatare l'influsso decisivo che il protestantesimo liberale ha fatto su Unamuno in generale, e sugli argomenti dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima in particolare. Si deve notare l'assenza di un influsso diretto di Lutero, come hanno riconosciuto i critici. La conclusione generale alla quale arriva il Prof. Orringer sul protestantesimo di e in Unamuno è che il rettore dell'Università di Salamanca sarebbe un ritschlianesimo cattolico, che sarebbe la posizione teorica generale nel *Del sentimiento trágico de la vida*. Ma, d'altronde, Unamuno scopre nel

protestantesimo liberale una riduzione della religione a etica, a scapito della escatologia (preannunciando così la svolta di Barth con il suo *Commento alla lettera dei Romani*). Gli autori che influiscono su Unamuno sono: A. Ritschl, C. G. A. von Harnack, W. Herrmann, J. Kaftan, G. Wobbermin e E. Troeltsch; A. Sabatier, E. Ménégoz e A. Vinet; W. E. Channing, F. W. Robertson e Ph. Brooks.

Assieme agli autori protestanti, Unamuno crede che l'uomo cerchi di sopravvivere. Ma la ragione teorica, seguendo la critica kantiana, pare negargli un tale privilegio, o almeno si rende impossibile ogni prova razionale. Per questo, gli autori protestanti si incaricano di limitare le funzioni della ragione teorica, e di cercare altro fondamento sul quale basare la credenza nell'immortalità. Unamuno concorda con i protestanti sul fatto che la ragione teorica non basti a dimostrare che esista Dio. L'esistenza di Dio è un tema di fede, non di ragione, per questo la concezione unamuniana della fede sarà molto influenzata da questi autori. Infine, influisce in lui anche la critica al razionalismo scolastico e il tentativo di recuperare i tratti personali di Dio.

Unamuno e Kierkegaard

Kierkegaard è uno degli autori che più influiscono su Unamuno. Più che attingere direttamente da Kierkegaard, Unamuno prende spunto da questo autore per corroborare le proprie tesi. Unamuno, come Kierkegaard, si oppone al razionalismo hegeliano, e preferisce la singolarità dell'esistenza individuale. Anche lui pensa che la fede sia una modalità di accesso alla realtà. Entrambi pensano che l'eternità del pensiero (Hegel) non soddisfi le ansie di immortalità dell'individuo.

Per Kierkegaard, risolvere oggettivamente l'immortalità (dimostrarla), non risolve il problema soggettivamente (che è ciò che veramente gli interessa). Per Kierkegaard il problema

fondamentale non sarebbe l'immortalità (Unamuno) ma la libertà e la sintesi fra finitudine e infinitudine nell'individuo. L'esistenza di Dio non è problematica per Kierkegaard, invece per Unamuno lo è. Kierkegaard e Unamuno pensano che l'esistenza di Dio sia indimostrabile. Per Kierkegaard, per esempio, l'argomento ontologico non serve, perché egli non distingue sufficientemente fra essere ideale ed essere reale; l'argomento della causalità non serve, perché, per sapere che questo mondo è opera di Dio, si presuppone la fede (per riconoscere che determinate opere sono opere di Dio). Ma anche in Kierkegaard si trovano indizi per poter dire che l'anima sia immortale e che Dio esista (prova esistenziale).

Unamuno e Schopenhauer

Unamuno lesse e fu fortemente influenzato dal pensiero di Schopenhauer. Per Unamuno la morte è una grande perdita individuale, ma per Schopenhauer, con la morte, la specie non perde nulla. A Unamuno importa l'individuo e la sua immortalità, a Schopenhauer invece importa la Volontà unica ed eterna. Unamuno, seguendo Schopenhauer, crede che la vita sia sogno, e che esistere sia operare. Per Unamuno, come per Schopenhauer, l'intelligenza è subordinata alla vita, e l'essenza dell'uomo è volere. Ma Unamuno interpreta male Schopenhauer quando attribuisce alla Volontà una personalità.

Per Schopenhauer, il concetto di anima sorge quando si compara con la materia. Per Schopenhauer dire che l'anima sia immortale, perché indivisibile, è una anfibologia (applicando leggi materiali al mondo spirituale). Per Schopenhauer, invece, ciò che è propriamente immortale è la Volontà, e l'individuo fa un errore al separarsi-individuarsi della Volontà. Schopenhauer dice che è il teismo che deve sopportare l'*onus probandi*. La prova cosmologica non serve perché è un principio soggettivo del ragionamento, non un principio oggettivo della realtà. La prova fisico-

teleologica non serve perché non è l'intelligenza che regge la volontà, ma l'inverso. La prova ontologica non serve perché è una *petitio principii*.

Unamuno e Nietzsche

Unamuno e Nietzsche coincidono nella professione (filologia) e nella vocazione (svegliare coscienze), ma i temi e oggettivi ? sono assai diversi. Lo stesso Unamuno confessa di non aver provato grande interesse a leggere Nietzsche (influenzato dall'opinione diffusa secondo cui Nietzsche era un modernista in più). Unamuno chiama Nietzsche il "povero Nietzsche", dato che lo crede vittima dell'ipercriticismo dell'epoca. Unamuno interpreta l'eterno ritorno di Nietzsche come una conferma della brama di ogni ente di perseverare nel suo essere; per lo stesso Unamuno però, questa è una soluzione non soddisfacente. Ciò che più separa Nietzsche da Unamuno sono i giudizi su Cristo e sul cristianesimo.

Nietzsche non si preoccupa della teodicea o della psicologia razionale, ma della genealogia delle credenze (qui c'è un punto di contatto con Unamuno, come si vedrà dopo). L'immortalità, ad esempio, è uno strumento di potere inventato per gli schiavi, per dominare i signori; lo stesso vale per Dio. Ma pare che Nietzsche non si rassegni del tutto a morire per sempre, per questo inventa l'eterno ritorno.

Unamuno e il positivismo

Unamuno fu lettore e traduttore, e fu fortemente influenzato, nella sua giovinezza, da Spencer. Questi, contrariamente a Unamuno, pensa che la religione e la scienza si possano conciliare nell'Inconoscibile. Unamuno invece critica la legge di Spencer, il passo dall'omogeneo all'eterogeneo, e critica ugualmente la teoria di Spencer, secondo la quale il fondo della realtà è

inconoscibile; questo sconosciuto e inconoscibile è sempre mistero (e si può identificare con Dio). La cosa veramente importante per Spencer è l'evoluzione dell'umanità.

Unamuno conosceva il pensiero di materialisti come K. Vogt, L. Büchner e J. Moleschott, e ne fu anche attratto quando era giovane; con il tempo però lo rifiutò per "infilosofico" e per essere pieno di un odio antiteologico. Per Moleschott, il pensiero è una secrezione del cervello, e sparisce quando questo smette la sua attività. Per Vogt, l'anima non entra nel feto e neppure esce dal cadavere quando muore, ma è un semplice prodotto dello sviluppo del cervello e muore con lui. Per Büchner, come per Unamuno, né la filosofia né la scienza possono sostenere l'idea dell'immortalità; soltanto la Volontà arbitraria lo può fare. Per Büchner il desiderio non è scientifico, e per quanto si desideri l'immortalità, non si può fondare su tal desiderio la sua esistenza oggettiva.

Dice Brunhes che l'universo cammina inesorabilmente verso la morte termica, e per questo nel futuro non pare che sia possibile nessun tipo di vita. Unamuno rifiuta alla fine il pensiero di Haeckel, che pretende spiegare definitivamente tutto senza ricorrere a Dio.

Unamuno e lo spiritualismo

Unamuno rifiuta anche la corrente opposta al materialismo, lo spiritualismo, che crede nello spirito come qualcosa di indipendente dal corpo. Unamuno conobbe il pensiero di De Maistre, e il suo rifiuto del razionalismo, attraverso Donoso Cortés. Per De Maistre, Dio è qualcosa di perfettamente conosciuto, poiché è impossibile ingannarsi rispetto a Dio, senza avere un'idea previa di Dio. Per De Maistre, e in un modo inconfessato anche per Unamuno, non può esserci proposizione utile che non sia vera (e viceversa).

De Maistre e Lammenais sono filosofi tradizionalisti: le verità di fede sono irraggiungibili per la ragione, e possono arrivare a noi unicamente attraverso la tradizione. Per Lammenais, il consenso unanime di tutti i popoli è un criterio infallibile per testimoniare la verità di qualcosa, come l'esistenza di Dio. Ma Lammenais deprime la ragione per esaltare la rivelazione, analogamente a Unamuno, che dovrà deprimere il Dio logico per esaltare il Dio personale. Per Lammenais, lo scetticismo assoluto è tanto impossibile agli uomini quanto la certezza assoluta, per questo ci muoviamo costantemente nell'incertezza.

Unamuno cerca nella parapsicologia di Myers, senza trovarle, prove per confermare i suoi aneliti più intimi. Myers pretende di dimostrare che l'anima sopravviva dopo la morte, accumulando testimonianze di fenomeni paranormali che tenta di trattare scientificamente.

Unamuno e il pragmatismo

I critici di Unamuno si dividono fra quelli che accettano un'influenza di W. James diretta su Unamuno, e quelli che considerano che Unamuno semplicemente confermò le sue teorie leggendo James. Questo filosofo e Unamuno concordano nel dire che Dio, per la maggioranza delle persone, sia produttore di immortalità. Per James, l'esperienza religiosa è un sentimento di qualcosa che ci supera e ci circonda, invece per Unamuno l'esperienza religiosa è inabissarsi dell'uomo davanti al mistero del nulla. Per James, l'unica applicazione pragmatica che abbia la nozione di sostanza è quella della transustanziazione eucaristica; per Unamuno invece la nozione di sostanza ha un'applicazione pragmatica più importante, che è quella di servire da sostegno al nostro desiderio di immortalità. Entrambi i pensatori credono che le questioni vitali siano le questioni di fede, qualcosa più della volontà che dell'intelletto.

Per James, il cervello agisce rispetto al pensiero come la lente rispetto alla luce: non la produce, ma la modifica. Pertanto, l'attività psichica può essere indipendente dal cervello, che è la condizione indispensabile per parlare dell'immortalità dell'anima. Dice James che la credenza in Dio riposa su esperienze di tipo personale e intrasferibile, che danno significato alle parole di coloro che hanno queste esperienze. Su Dio, dice che il mondo non si spiega né meglio né peggio usando un Creatore o la Materia eterna; ma riguardo al futuro, le conseguenze pragmatiche che derivano dal credere che ci sia un Dio, sono migliori di quelle che derivano dal credere che non ci sia; per tanto, Dio esiste. Ugualmente, il mondo non si spiegherebbe in maniera migliore usando una mappa predeterminata o usando il caos; ma riguardo al futuro, l'uomo agisce in modo molto migliore se pensa che il futuro sia previsto, piuttosto che se pensa che non sia previsto.

Unamuno e la neoscolastica

Balmes fu l'autore che introdusse Unamuno nei problemi filosofici. Per Unamuno, Balmes è il filosofo del senso comune, invece egli sarebbe un filosofo del senso proprio. Balmes accetta che il desiderio di essere immortale sia un indizio già del suo compimento. Balmes afferma che l'anima è immortale perché è semplice, ed è semplice perché il centro del pensiero può risiedere soltanto in un unico punto semplice; ma Unamuno rifiuta questo come una petizione di principio. In Balmes troviamo una forte preoccupazione per il problema della perdurabilità della propria coscienza, con proposizioni che ricordano espressioni dello stesso Unamuno; ma, a differenza di queste, Balmes ha più fiducia nella ragione. Per esempio, dice che le due ragioni più semplici e determinanti per dimostrare l'esistenza di Dio sono l'argomento del ordine e il consenso generale.

Unamuno conosce pure molto bene la filosofia del cardinale Zeferino González, ma non la condivide. Il Card. González dimostra in primo luogo che l'anima è sostanza (opera per se stessa e rimane inalterata davanti ai mutamenti), che è semplice (mancano delle parti) e spirituale (dato che

le sue azioni lo sono). Per dimostrare l'esistenza di Dio riduce le prove a tre: la dimostrazione metafisica (gli esseri contingenti esigono una ragione sufficiente fuori di se stessi che spieghi perché essi esistono); la dimostrazione fisica (l'ordine dell'universo, la proporzione mezzi-fini, il rapporto causa-effetto e l'intelligenza dell'uomo esigono l'esistenza di un essere intelligente) e la dimostrazione morale (è necessario un legislatore supremo che dia validità alle norme umane, come hanno creduto tutte le culture).

Capitolo VI: Dio e l'anima nella critica giovanile di Unamuno

Unamuno ricevette all'Università una formazione scolastica sulle prove dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima; e una formazione extraaccademica dell'ateneo di Madrid i cui elementi principali al tempo erano il krausismo e il materialismo. Nei programmi di concorso alle cattedre di filosofia, troviamo gli indizi di una critica razionale alla teodicea. La critica all'immortalità dell'anima sembra essere più tardiva. Nel programma preparato per concorrere alla cattedra di Metafisica a Valladolid, si verifica una influenza di Kant su Unamuno nei problemi metafisici. Anche se appaiono temi specifici nei quali si criticano le prove classiche dell'esistenza di Dio, non si vede ancora la soluzione che apparirà dopo nel *Del sentimiento trágico de la vida*. Nel programma preparato per le cattedre di Metafisica a Barcellona e Valencia, si constata una riduzione più accentuata della metafisica all'epistemologia (in concreto alla psicologia positivista); spariscono però i temi di critica alle prove della teodicea. Nel programma per concorrere alla cattedra di Psicologia, Logica ed Etica degli Istituti di Bilbao e Cabra, non appare specificamente il problema dell'immortalità, e sembra in generale molto influenzato dalla psicologia empirica che prendeva vita in quell'epoca.

In uno dei quaderni di giovinezza, troviamo la soluzione personale che darà al problema dell'immortalità anni dopo: non importa tanto se siamo o no immortali, quanto la consolazione che ci dà il pensare di esserlo veramente. Credono nell'immortalità coloro che hanno bisogno di credere in essa, non colui che la ha dimostrata. Pertanto, l'idea di immortalità non va legata tanto alla morale, quanto alla consolazione.

Il giovane Unamuno tenta una critica profonda alle prove dell'esistenza di Dio, ma si ferma soltanto all'argomento metafisico: come tutti gli esseri che conosciamo hanno cominciato ad

esistere (a), e tutto suppone una causa (b), deve esistere una causa suprema che è Dio (c); ancora di più: è assurda una serie infinita di cause (d), ma, anche se si ammettesse, non si concluderebbe necessariamente che Dio esista (e) sia perché ci sarebbero due serie infinite, una maggiore dell'altra (f), sia perché ci sarebbero infiniti effetti senza causa (g). Unamuno critica tutti questi elementi con due presupposti che invalidano il suo lavoro: pensa che sono giochi di parole (1) e che l'esistenza di Dio è indimostrabile (2). La critica Unamuniana parte da presupposti fenomenistici che negano la sostanza (non esistono gli enti, soltanto aggregati di sensazioni), la causalità (non esistono cause ed effetti, ma pura successione di fatti). Per Unamuno è ugualmente assurdo dire che è impossibile una infinitezza *ante*, perché l'unica cosa che esiste propriamente è il presente (confondendo, così, infinito e indefinito).

La lettera a Juan Solís (CJS) è il documento più importante sul problema di Dio, e la sua tesi generale è che Dio sia inconoscibile, e per questo oggetto di fede, non di ragionamento. Nella CJS, Unamuno dice che conoscere è distinguere e classificare, e per tanto Dio è inconoscibile, dato che è indistinguibile e inclassificabile (se fosse distinguibile oppure classificabile, dipenderebbe da quello da cui si distingue o classifica, e per tanto non sarebbe Dio). Cita a proposito testi di Spencer, Hamilton e Mausel. Nella CJS, alla domanda su chi sia Dio, se per Dio intendiamo l'assoluto, Unamuno risponde che Dio non può essere né intelligente, né buono né cosciente, né nulla che presupponga qualsiasi tipo di relazione, dato che questo sarebbe far dipendere Dio da qualcosa che non è Egli stesso, e per tanto non sarebbe Dio. Nella CJS, Unamuno scopre supposte petizioni di principi che si nascondono nelle prove di Dio come primo motore (v.g., negando il movimento, il principio di causalità, etc.), come Causa somma o come Ordinatore (v.g., negando la distinzione fra essere necessario e contingente), senza tenere conto che qualsiasi argomento logicamente deduttivo può considerarsi una petizione di principio (dato che la conclusione è implicita nelle premesse). Ma la posizione finale alla quale arriva Unamuno nella CJS (e porta a riconsiderare la datazione approssimata dello scritto che propone L. Robles) è che la fede non si dimostra (o smette di essere

fedé). Si crede come si ama: per necessità pratica, non per ragioni teoretiche. Così, in questo scritto, sembra che siamo molto più vicini alla posizione kantiana che nell'antecedente.

Capitolo VII: Unamuno davanti alla critica

Unamuno davanti a J. Marías

Per J. Marías, Unamuno non è propriamente un filosofo, anche se tratta argomenti filosofici. Il suo grande merito è aver scoperto il romanzo come metodo di conoscenza. Ma secondo Marías, Unamuno è insincero, poiché nessuno lotta senza curarsi della vittoria; per questo lo chiama eterodosso *a priori* e frivolo. Secondo Marías, Unamuno mai fece una revisione profonda delle prove dell'esistenza di Dio, e su l'immortalità, pensa Marías, Unamuno tenta più di viverla che di pensarla.

Unamuno davanti a J. B. Manyà

J. B. Manyà compara i diversi argomenti unamuniani con l'ortodossia cattolica. Secondo Manyà, Unamuno espone con una bella forma letteraria l'aspirazione umana all'immortalità, ma non riesce a trattare il tema con la dovuta profondità filosofica: gli manca rigore nella revisione delle prove dell'esistenza di Dio (ma si basa soltanto sul *Del sentimiento trágico de la vida* per fare questo giudizio) e finisce chiamando il pensiero di Unamuno "teologia atea".

Unamuno davanti a N. González Caminero

N. González Caminero comincia ricordando le diverse categorizzazioni che si sono fatte su Unamuno. Poi, stabilisce quattro tappe del suo sviluppo religioso: ragazzo cattolico, perdita giovanile della fede, crisi di recessione e ricaduta nell'ateismo fino alla crisi de 1897, e finalmente cristianesimo. Per N. González, «*di un cattolicissimo in voto mai fu privo Unamuno*».

Unamuno davanti a E. Malvido

E. Malvido si preoccupa di esaminare la critica di Unamuno alle prove dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima (prendendo come fonte solo *Del sentimiento trágico de la vida*), puntando sui suoi limiti. Per Malvido, il punto centrale della critica all'immortalità dell'anima risiede nella critica al concetto di anima come sostanza. Denuncia il forte influsso di Kant e il misconoscimento del tomismo. Per Malvido, le prove che appaiono nel *Del sentimiento trágico* e che Unamuno critica, sono la fisico-teleologica, la cosmologica, l'ontologica (anche se Unamuno mai la nomina), e quella del consenso universale. In tutte manifesta una forte dipendenza da Kant.

Unamuno davanti a P. Cerezo

P. Cerezo propone di studiare Unamuno come un caso del "male del secolo", dove la filosofia (pensiero) e la tragedia (vita) combattono fra la logica e la poetica, la verità e l'illusione, la finitudine e l'infinitudine, l'erotico e il tanatico, l'utopia e il nulla. Secondo P. Cerezo, il problema centrale è la questione che rivela la morte: cosa sarà di me? Davanti a questa domanda, non si può giocare (Nietzsche) né scommettere (Pascal), ma si deve lottare (Unamuno). Il rifiuto delle prove dell'immortalità non viene tanto dai presupposti fenomenici di Unamuno, quanto dal carattere pratico-etico della questione. Ma ammette anche una dipendenza da Kant e Hume. Ciò non porta Unamuno a rifiutare totalmente la categoria di sostanza, poiché cerca di ricuperarla per altra strada, non fenomenica.

Unamuno davanti a C. Paris

Per C. Paris, i due poli della religione unamuniana sono l'esperienza dell'essere come fragilità, e la delusione per la ragione scientifica. La tragedia risiede nel fatto che Unamuno non rinuncia né alla fede né al dubbio. La fede, creazione della volontà, integra il dubbio come un momento costitutivo. Secondo C. Paris, all'epistemologia della fede dubitante corrisponde un'ontologia del essere vacillante; al voler credere corrisponde il voler essere. Unamuno nega il carattere razionale dell'accesso a Dio per poter attribuirgli proprietà personali; poiché ciò che è veramente grande del cristianesimo è una persona, non un'idea.

CAPITOLO VIII: PARS DESTRUENS.

CRITICA DELL'ESISTENZA DI DIO E DELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA.

Genesi delle credenze

Unamuno tenta di smascherare i motivi psicologici, sociologici o storici, che portano l'essere umano a credere in Dio o nell'immortalità. Per esempio, l'uomo crede nell'immortalità perché ha paura della morte, allo stesso modo di come crede in Dio perché ha paura che l'Universo non abbia senso. I greci incominciarono a credere nell'immortalità attraverso i culti orfici, non attraverso ragionamenti intellettuali. Il cristianesimo prese dal mondo greco la credenza nell'immortalità dell'anima. Questa credenza, si razionalizzò posteriormente, dicendo, per esempio, che c'era un consenso universale su di essa, o dicendo che crederci portava delle buone conseguenze. La scolastica, di fatto, fu l'esercizio della ragione, che tentava di cercare argomenti che appoggiassero le credenze.

Dio, d'altro lato, sarebbe un prodotto sociale, perché nasce dal istinto di perpetuazione nell'individuo. L'uomo primitivo credeva in Dio per il forte sentimento di dipendenza dalle potenze esterne a lui. Linguisticamente, il sostantivo "il Dio" si è formato dal sostantivare quel che non era altro che un aggettivo: "il divino". Dio è proiezione verso fuori della nostra soggettività interna. Gli dei greci, per esempio, si differenziavano dagli uomini soltanto per l'immortalità. In Israele, Dio passò dall'essere un dio fra gli altri dei all'essere l'unico Dio: dal monocultismo al monoteismo; essendo questo favorito dalle continue guerre e dall'istituzione della monarchia. Ma poi, questo Dio sentito e vissuto, si fece concetto, e gli uomini tentarono di pensare a Lui, cercando prove razionali

della sua esistenza. A tutto questo atteggiamento di Unamuno, si può obiettare che scoprire i motivi psicologici di una credenza non dimostra che la credenza sia falsa.

Posture diverse davanti al problema dell'immortalità

Per alcuni, la credenza nell'immortalità dell'anima è razionale (Tommaso, Berkeley). Questa posizione può suddividersi in altre due posizioni: quella di credere che la conoscenza dell'immortalità si fonda su argomenti logicamente deduttivi, e quella di ritenere che ci siano buone ragioni per pensare che l'anima sia immortale. Per altri, la ragione non può sapere né saprà mai se l'anima sia immortale o meno (Hume, Kant). A un terzo gruppo il problema dell'immortalità risulta indifferente. Secondo altri, la ragione dimostra che l'anima è mortale, e che l'immortalità è un impossibile (A. da Afrodisia, Schopenhauer). La posizione personale di Unamuno è quella di negare con la ragione l'immortalità, affermandola con il cuore.

Critiche agli argomenti a favore dell'immortalità dell'anima

Unamuno critica gli argomenti che difendono la sostanzialità dell'anima perché, secondo lui, non si può concludere che l'anima sia sostanza partendo dal fatto che la coscienza rimanga attraverso il tempo (ma, la tradizione scolastica preferisce chiamare l'anima forma sostanziale, non sostanza). Unamuno critica gli argomenti che difendono la semplicità dell'anima perché, secondo lui, non si può concludere che l'anima sia semplice partendo dal fatto che percepiamo la coscienza come una e unica (ma non lo dimostra); neppure ammette che l'anima sia semplice a partire dal fatto dal fatto che sia capace di tornare in sé; in terzo luogo, secondo Unamuno, la psicologia scientifica non ha bisogno dell'ipotesi dell'anima, e parla soltanto di stati di coscienza (ma infatti utilizza l'ipotesi della mente, analoga in certo senso a quella dell'anima).

Unamuno critica il fatto che si concepisca l'anima come un soggetto, dicendo che si sono "ipostasiati" gli stati di coscienza e si è supposto un soggetto di cui non c'è esperienza (ma lo stesso Unamuno non riesce a smettere di parlare dell'"io"). Unamuno critica ugualmente il concetto di anima come principio di vita, affermando che questo non è altro che un concetto (ma quando parliamo dell'immortalità, nessuno parla dell'immortalità di un concetto). Critica anche la concezione dell'anima come atto del corpo, dicendo che l'anima separata dal corpo non potrebbe avere funzioni vegetali né animali. Per ultimo, critica gli argomenti della parapsicologia che pretendono di dimostrare la sopravvivenza dell'anima dopo la morte, perché commettono un errore di metodo (ma non stabilisce quali sarebbero le condizioni ideali perché queste narrazioni dell'aldilà siano credibili).

Secondo Unamuno, l'anima non serve come ipotesi esplicativa; la vita della coscienza non si spiega meglio né peggio ammettendo l'anima (ma non dice quale sarebbe la spiegazione di una teoria psicologica che dovesse fare a meno di concetti come anima o mente). Secondo Unamuno, l'anima sembra essere così condizionata dal corpo, da sembrare ragionevole concludere che, decomposto il corpo, si decomporrà pure l'anima (ma questo argomento serve soltanto se si considera l'anima come qualcosa di distinto dal corpo, e la cosa non sembra essere il caso di Unamuno).

Difficilmente l'anima potrà essere immortale, quando è così difficile rappresentarsi il modo di vita che avrà dopo la morte (ma la difficoltà di rappresentarsi qualcosa non è mai stato un argomento per dichiarare che tale cosa sia vera). Secondo Unamuno, l'uomo che si fa guidare soltanto dalla ragione è un razionalista, e per questo monista e materialista, rendendo impossibile, di conseguenza, il credere all'immortalità (ma le alternative non sono solo monismo o dualismo).

Unamuno dice che l'idea della sostanza in genere sorge dalla necessità dell'uomo di dare soluzione alla sua sete di immortalità; ma se l'anima non è sostanza, ancor meno può essere immortale. In tutti questi ragionamenti Unamuno parte sapendo cosa vuol concludere, e cosa non vuole concludere, cercando per tanto argomenti per sostenere la sua posizione.

Cosa dimostrano le prove dell'esistenza di Dio?

L'atteggiamento più persistente di Unamuno rispetto all'esistenza di Dio è quello dell'agnosticismo. Per Unamuno, esistere è essere fuori dalla mente, e in questo senso, il problema dell'esistenza di Dio non avrebbe soluzione.

Per Unamuno, Dio è un'ipotesi esplicativa (come l'etere) per la quale il mondo non si spiega meglio né peggio (ma si può fare una differenza fra spiegazione e comprensione). Secondo Unamuno, le prove dell'esistenza di Dio non dimostrano l'esistenza, ma l'essenza di Dio (ma è impossibile dimostrare l'esistenza di qualcosa senza dire nulla a riguardo di ciò di cui si cerca di dimostrare l'esistenza). Ciò che le prove dimostrano, dunque, secondo Unamuno, è l'esistenza dell'idea di Dio, ma non Dio stesso (sembra impossibile conoscere qualcuno senza farsi un'idea di lui).

Perché non sono valide le prove che tentano di dimostrare l'esistenza di Dio

Unamuno non accetta la via della contingenza, perché non accetta la distinzione fra essere possibile ed essere necessario. Non accetta la prova dell'ordine, perché dice che ordine è tutto quanto c'è, e non c'è altro (nega la possibilità del disordine); afferma che le leggi non producono l'ordine, ma soltanto lo spiegano, e per questo Dio, come legge che spieghi l'universo, non è la causa dell'ordine, ma l'ordine stesso. Neanche accetta la prova del ordine perché, se l'ordine si fonda in una arbitrarietà

di Dio, non ha bisogno di Lui, oppure, se si fonda in qualcosa esterna a Dio, neanche ne ha bisogno (ma questo non sarebbe così se Dio facesse parte essenziale della spiegazione). In fine, rifiuta la prova dell'ordine perché tutto si può spiegare per l'azzardo (ma non l'apparizione della coscienza). Unamuno rifiuta l'argomento del consenso perché il fatto che tutti i popoli credano in Dio non significa che Dio ci sia, ma che c'è un motivo per il quale tutti credono in Dio. Ora, per lo stesso Unamuno, questa prova sarà vera in altro senso, perché non è razionale.

A Unamuno pare difficile ammettere razionalmente che Dio ci sia e abbia fatto un mondo razionale, perché questo sarebbe incompatibile con la libertà umana. Allo stesso modo, per Unamuno è difficile ammettere razionalmente che Dio esista perché sono incompatibili la libertà umana e la prescienza divina (ma, come si è detto prima, dal fatto che vediamo due cose incompatibili non si deduce logicamente che lo siano effettivamente).

Perché non accetta Unamuno le soluzioni razionali dei problemi

Unamuno distingue fra razionale e vero. Una proposizione può essere falsa, benché appoggiata su buone ragioni, e viceversa. Il problema viene da lontano, quando la modernità subordinò l'intelletto alla ragione, contro quella che era stata la linea di pensiero seguita nel medioevo. Unamuno non accetta l'uscita razionale del problema per paura dell'inquisizione esteriore degli illustrati (illuminati) europei. Ma non accetta neppure l'uscita razionale per paura della propria inquisizione interiore, che ogni uomo colto del secolo XX porta dentro di sé: paura di essere ridicolo davanti a sé stesso. Unamuno non accetta la via razionale perché crede che il razionale soffochi il personale (senza rendersi conto che, se la ragione è atto della persona, non può soffocare la persona). Non accetta il trattamento teoretico del problema di Dio o dell'immortalità, per le stesse ragioni per le quali non accetta il trattamento teoretico dell'uomo (si vedano le prime righe di *Del sentimiento trágico de la vida*): perché lo crede una riduzione eccessiva. Infine,

Unamuno non accetta l'uscita razionale del problema, perché non vuole accettarla. La questione, secondo la sua posizione, non poteva risiedere in ragioni di tipo intellettuale, ma nella volontà.

CAPITOLO IX: PARS CONSTRUENS.

RECUPERO DI DIO E DELL'ANIMA

La questione fondamentale dell'uomo

In Unamuno c'è una tensione nel considerare se il problema fondamentale sia l'immortalità dell'anima ovvero l'esistenza di Dio. Per farsi carico di questa tensione, si deve anticipare immaginativamente la propria morte. Il fatto di non poterci concepire non esistendo, mostra la tendenza di ogni uomo a rimanere nell'essere. Se un giorno deve finire radicalmente tutto, sembra che nulla abbia senso. Ma la domanda per l'immortalità offusca la vera domanda fondamentale: il senso. Per Unamuno, davanti al problema dell'immortalità abbiamo tre possibilità: sapere che siamo immortali, sapere che siamo mortali, oppure dubitare fra le due anteriori (questa è la posizione di Unamuno). Su questo problema poggia tutta la filosofia, e preoccuparsi di esso non è egoismo, poiché preoccupandomi del mio destino individuale mi preoccupo anche del destino di tutto ciò che mi circonda.

False uscite al problema dell'immortalità

Unamuno ci propone di riflettere sulle false uscite al problema dell'immortalità, le quali non soddisfano la brama di eternità. Per esempio, lo scetticismo: c'è chi cerca di consolarsi di essere nato perdendosi nell'arte per l'arte, come un narcotico. La fama: c'è chi, quando perde la fede nell'immortalità sostanziale, cerca un'immortalità del nome nella memoria degli altri. L'altruismo: c'è chi cerca il senso della sua vita negli altri, senza pensare che se gli altri ritornano al nulla come me, non vale la pena il sacrificio (questo permette di risituare il problema del progresso). Stoicismo

ed edonismo: altri pensano che ciò che si deve fare è cercare il piacere per il piacere (edonismo) o il dovere per il dovere (stoicismo), senza cercare fini ulteriori alle loro azioni. Il silenzio: altri credono che non parlando di questi problemi, si riduca la preoccupazione. Il panteismo e il perdersi nel tutto: altri pensano che basta un'immortalità impersonale, ritornando al tutto-Dio, ma non si rendono conto che l'uomo vuol essere immortale senza perdere la sua identità personale. La soluzione scientifica: c'è chi crede che siccome nulla si crea né si distrugge nell'Universo, si può pensare di aver assicurato un certo grado di immortalità personale, ma non si rende conto che il secondo principio della termodinamica dice precisamente che nel futuro non sarà possibile la vita intelligente nell'Universo. La rassegnazione: quelli che propongono di rassegnarsi davanti all'annichilimento ultimo sono insinceri (ma né Spinoza né Nietzsche, come abbiamo visto, si rassegnavano del tutto a scomparire). Il suicidio: è l'uscita disperata di chi considera che la sua vita non abbia senso, e che sia inutile allungare il dolore di vivere.

Buone ragioni per concludere l'immortalità:

Unamuno dà alcune ragioni (anche se egli stesso non le chiamerebbe così) per sostenere l'immortalità dell'essere umano. Notiamo che abbiamo un'anima quando questa ci fa male (per l'angoscia), come notiamo che abbiamo un cuore quando non funziona bene.

Una delle prime manifestazioni dell'essere umano è il seppellimento rituale, il cui senso pare legato alla credenza in una vita ultraterrena (1). A quanto pare, c'è un consenso universale su qualche tipo di credenza nell'immortalità. Se solo l'eterno è reale, l'uomo sarà reale unicamente se è immortale (2). Se non abbiamo fatto nulla per esistere, perché domandare ulteriori ragioni per meritare l'immortalità? Se esistere è stato possibile, perché non può essere possibile esistere sempre? (3) La brama di immortalità sembra essere radicata in qualcosa che non finisce con la morte (l'immortale origine della brama di essere immortali) (4). Se agisco senza riposo, la natura è

obbligata a darmi un'altra forma di esistenza per realizzarmi (5). La vita ha senso pieno e totale soltanto a condizione che non finisca con la morte (6). L'amore per il bello richiede eternità, dato che senza di essa non sarebbe vero. L'amore rivela l'eterno in noi (7). Se la materia né si crea né si distrugge, perché non può essere così con l'anima? (8) Se Dio esiste e ha memoria di noi, e in questa memoria si salva la personalità individuale, il ricordo di Dio ci rende, in certo senso, immortali (9). Se l'universo ha una coscienza che gli sopravvive (Dio), perché non può accadere così con il corpo? (10) Se Dio esiste, ed è onnipotente e mi vuole immortale, niente ostacola che questo sia possibile (11).

Dal desiderio di esseri immortali non si deduce l'immortalità, ma molto meno si deduce l'impossibilità di conseguire quel desiderio. Più ancora: dal desiderio di esseri immortali si deduce la ragionevolezza dell'affermare che lo siamo davvero (come dal desiderio di bere si deduce che qualcosa può appagarci la sete) (12). La mia condotta deve farsi degna dell'immortalità, cosicché, se alla fine non siamo immortali, questo sia un'ingiustizia. O detto in un altro modo: soltanto credendo che con la nostra azione ci guadagnamo il cielo, faremo cose importanti (13). Insomma, anche se per Unamuno non sappiamo apoditticamente se siamo mortali o meno, non dobbiamo esserlo, perché non vogliamo morire del tutto. E se fra l'essere e il dover essere non c'è uno spazio incolmabile, questo dovrebbe contarsi come una buona ragione.

Alcune caratteristiche dell'immortalità secondo Unamuno.

Per Unamuno l'immortalità è qualcosa propria del cattolicesimo, invece la giustificazione è una preoccupazione tipicamente protestante. Unamuno concepisce, alle volte, l'immortalità come qualcosa di facoltativo: non come qualcosa propria di tutti gli esseri umani, ma come qualcosa che si può dare o meno secondo i meriti di ciascuno. Altre volte concepisce l'immortalità come

qualcosa di collettivo: la mia immortalità non è vera se con me non sono immortali quanti mi sono attorno. Per Unamuno, infine, l'immortalità deve essere come un continuo approssimarsi alla fine, senza mai riposare. L'immortalità non è qualcosa di finito, ma qualcosa *in fieri*.

Buone ragioni per concludere l'esistenza di Dio

Sembra che per Unamuno l'esistenza di Dio sia qualcosa senza oggettività, qualcosa di fantasioso, ma d'altro lato, poiché è una conoscenza che ha origine negli istinti di perpetuazione, è una conoscenza che può arrivare ad essere tanto reale quanto il mondo materiale.

Se non c'è bisogno che ci sia il mondo, deve esserci una ragione che lo spieghi o lo faccia comprensibile. Davanti all'angoscia di veder passare tutto, ci si rivela la necessità dell'eterno (1). Dall'amore per le cose che passano passiamo all'amore per l'eterno, per la Bellezza, per la Verità, per la felicità, ecc. (2). L'uomo ascende, da illusione in illusione, dalle felicità mutevoli, cercando un bene che lo sazi veramente (3). Se è vero tutto ciò che ci dà consolazione, Dio deve esistere, poiché la credenza in lui produce consolazione (4). Unamuno crede in Dio perché sente una mano provvidente che lo guida per i sentieri della vita (5). La speranza fondamentale nella vita, che ci permette di seguire vivendo, esige qualche garanzia che tale speranza non sia irrimediabilmente frustrata (Dio) (6). Se si vuole che l'Universo abbia finalità e senso, si deve postulare un essere supremo dal quale dipenda tale senso (7). Dato che alcuni odiano Dio, e soltanto si può odiare quello che esiste (no le mere astrazioni), si deve concludere che l'odio rivela l'esistenza di Dio (8). Il dolore che provoca l'assenza di Dio, è indizio della sua esistenza. Più ancora, il dolore può rivelarci il volto di un Dio sofferente, portandoci alle porte della rivelazione cristiana (9). L'uomo può arrivare a sapere che esiste Dio per il bisogno che sente di Lui (come l'assenza dell'aria ci rivela l'esistenza di questa). Fino a tal punto c'è bisogno di Dio, che mancando, l'uomo sazia il desiderio di assoluto con altre cose (10). Se l'anima è immortale (come abbiamo visto), abbiamo

bisogno di un Dio che garantisca tale immortalità (11). Se il corpo ha una coscienza che perdura attraverso i cambiamenti e sopravvive a lui, non si vede perché con l'Universo non possa essere uguale (12). Dalla compassione verso l'uomo stesso per essere destinato al nulla, sorge la compassione per quanto ci è attorno, poiché ugualmente cammina verso il nulla. Quando l'uomo compatisce tutto l'Universo, si personalizza l'Universo stesso (dato che l'amore-compassione è una forza personalizzante). E così, con la personalizzazione dell'Universo, ci si rivela la coscienza dell'Universo, che è Dio (13). Unamuno fa notare che credere in Dio senza amarlo non è credere. E perfino, Dio esiste, secondo Unamuno, perché vogliamo che esista (e dal dover essere passiamo all'essere) (14).

BIBLIOGRAFÍA

*Sí: la erudición suele ser con frecuencia una manera de huir de encarar la mirada de la Esfinge,
poniéndose a contarle las cerdas del rabo*

(Sobre la erudición y la crítica)

1.- Bibliografías

- H. P. FERNÁNDEZ, *Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno (1888-1975)*, Porrúa-Turanzas, Madrid 1976.
- E. E. LARSON, *Unamuno: A Bibliography*, Washington 1986.
- J. V. JOUVE MARTÍN, *Unamuno y Alemania, Bibliografía comentada (1986-1996)*, en *Cuadernos de la Cátedra Unamuno*, XXXI (1996) 253-267.
- M. E. VALDÉS, *Bibliografía sobre Unamuno y su obra (1980-1991)* en *Cuadernos de la Cátedra Unamuno*, XXIX (1994) 373-405.
- M. J. VALDÉS, *An Unamuno source book. A catalogue of readings and acquisitions with an introductory essay on Unamuno's dialectical enquiry*, University of Toronto Press, Toronto 1973.

2.- Bibliografía primaria

- M. DE UNAMUNO, *Obras completas* (16 Vols.), Afrodisio Aguado, Madrid 1951-1959.
- M. DE UNAMUNO, *Obras completas* (10 Vols., de momento), Biblioteca Castro, Madrid 1995 y ss. (en curso de publicación).
- M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Tecnos, Madrid 2005.
- M. DE UNAMUNO, *The Tragic Sense of Life in Men and Nations* (traducida y anotada por A. Kerrigan y M. Nozick), Princeton University Press, Princeton 1972.
- M. DE UNAMUNO, *Meditaciones Evangélicas* (Edición de Paolo Tanganelli), Diputación de Salamanca, Salamanca 2006.

- M. DE UNAMUNO, *La foi pascalienne*, en *Etudes sur Pascal, Publication de la Revue de Méthaphysique et de Morale*, Colin, Paris 1923, 345-349.
- M. DE UNAMUNO, *Gramática y Glosario del Poema del Cid; Contribución al estudio de los orígenes de la lengua española*, Espasa Calpe, Madrid 1977.
- M. DE UNAMUNO, *Epistolario inédito (1894-1914)*, Espasa-Calpe, Madrid 1991.
- M. DE UNAMUNO, J. ORTEGA Y GASSET, *Epistolario completo, Ortega-Unamuno* (editado por L. Robles), El Arquero, Madrid 1987.
- M. DE UNAMUNO, *Miguel de Unamuno y José María Quiroga Pla. Un epistolario y Diez hojas libres*, (editado por R. Martínez Nadal), Casariego, Madrid 2001.
- M. DE UNAMUNO, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, Rodas, Madrid 1972.
- M. DE UNAMUNO, *Correspondencia entre Unamuno y Vaz Ferreira*, en *Obras de Carlos Vaz Ferreira*, Vol. XIX, Cámara de representantes de la República Oriental de Uruguay, Montevideo 1957.
- M. DE UNAMUNO, *Carta a Juan Solís*, LAUREANO ROBLES (ed.), en F. J. CAMPOS, *Religiosidad popular en España, Actas del Simposium: 1/4-IX-1997*, Vol. 2 (1997), 1003-1034.
- D. NÚÑEZ y P. RIBAS, (eds.) *Unamuno: política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1934)*, Fundación Banco Exterior, Madrid 1992.
- M. DE UNAMUNO, *Artículos en "La nación" de Buenos Aires (1919-1924)* (editados por L. Urrutia), Universidad de Salamanca, Salamanca 1994.
- M. DE UNAMUNO, *La esfinge, La venda, Fedra* (con introducción de J. Paulino), Castalia, Madrid 1987.
- M. DE UNAMUNO, *Programa de Psicología, lógica y ética*, CMU, 68/13.
- M. DE UNAMUNO, *Manuscrito de notas sueltas y apuntes variados*, Caja nº 3/26, inédito.
- M. DE UNAMUNO, *Cuaderno XXIII*, CMU 3/27 (inédito).

- L. ROBLES, *Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito)*, en *Limbo* (Suplemento de la revista *Teorema*), 8 (1999) 1-13.
- M. DOLORES GÓMEZ MOLLEDA, *Unamuno y la Universidad Española*, en *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, Cuatro Apéndices, Ministerio de Educación y ciencia, Madrid 1982*.
- R. RANZ, G. FERNZÁNDEZ, *J. Teira, Guía electrónica de lectura de la obra de Miguel de Unamuno* (edición en CD-Rom), CEDETEL, 2002.

3.- Bibliografía secundaria*

3.1.- MONOGRAFÍAS RELACIONADAS CON UNAMUNO

- M. J. ABELLA, *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Miguel de Unamuno*, Verbo Divino, Madrid 1997.
- S. ALONSO, *Unamuno y Ortega y Gasset ante el hombre y la sociedad (Visto a través de un obrero)*, Gráficas Arabí, Madrid 1964.
- M. ÁLVAREZ, *Unamuno y Ortega: la búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003.
- J. L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Biblioteca Nueva, Madrid 1998.
- M. AUB, *De Max Aub a Unamuno; Dos homenajes*, Fundación Max Aub, Segorbe 1998.
- H. BENÍTEZ, *El drama religioso de Miguel de Unamuno*, Univ. Inst. de Publicaciones, Buenos Aires 1950.
- F. BLANCO, *Miguel de Unamuno: Diario Final*, Anthema Ediciones, Salamanca 2006.
- C. BLANCO, *El Unamuno contemplativo*, Laia, Barcelona 1975.
- J. L. BORGES, *Inquisiciones*, Seix Barral, Barcelona 1994.
- CECILIA LAFUENTE, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1983.
- P. CEREZO, *Las máscaras de lo trágico, Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid 1996.
- P. CEREZO, *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid 1975.

* Sólo aparece la bibliografía citada en este trabajo.

- P. CEREZO, *La voluntad de aventura. Aproximaciones críticas a la filosofía de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona 1984.
- P. CEREZO, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Universidad de Granada, Granada 2004.
- J. A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Gredos, Madrid 1962.
- J. CÓZAR, *Modernismo teológico y modernismo literario; cinco ejemplos españoles*, BAC, Madrid 2002.
- DEZSÖ CSEJTEI, *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2004.
- F. DELIZZOS, *Miguel de Unamuno: un confronto tra le dialettiche del “Sentimiento trágico” di Unamuno e della “Malattia mortale” di Soren Kierkegaard*, Università degli Studi di Cagliari, Cagliari 1996.
- E. DÍAZ, *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*, Tecnos, Madrid 1968.
- E. DÍAZ, *Unamuno: Pensamiento político*, Tecnos, Madrid 1970.
- A. ESCLASANS, *Miguel de Unamuno*, Losada, Buenos Aires 1947.
- J. E. EVANS, *Unamuno and Kierkegaard: paths to selfhood in fiction*, Lexington Books, Lanham 2005.
- P. H. FERNÁNDEZ, *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, CIADA, Salamanca 1961.
- P. H. FERNÁNDEZ, *Ideario etimológico de Unamuno*, Albatros, Valencia 1982. (Esta obra es un recopilatorio de textos del autor sobre etimologías diversas)
- J. FERRATER MORA, *Unamuno, bosquejo de su filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1985.
- N. FIORASO, *Il giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*, Mimesis, Milano 2008.

- R. FLORES, *Unamuno, Notas sobre la vida y obra de un máximo español*, Hesperia, Madrid 1941.
- M. FRAIJÓ, *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella 2000.
- J. GAOS, *Confesiones profesionales*, FCE, México 1979.
- P. GARAGORRI, *Introducción a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid 1983.
- A. GARCÍA, *La autenticidad como sustancia de la verdad: influencia de Kierkegaard en Unamuno*, Málaga 1987.
- J. D. GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona 1990.
- M. GARCÍA BLANCO, *En torno a Unamuno*, Taurus, Madrid 1965.
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca 1972.
- N. GONZÁLEZ, *Unamuno, trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Universidad de Comillas, Santander 1948.
- N. GONZÁLEZ, *Unamuno y Ortega*, Madrid-Roma 1987.
- L. IGLESIAS, *Unamuno, especie única*, Caja Duero, Salamanca 1989.
- P. ILIE, *Unamuno; an existential view of self and society*, University of Wisconsin Press, Madison 1967.
- E. M. DE JONGH, *El krausismo y la generación de 1898*, Albatros Hispanofila, Valencia 1985.
- P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid 1984.
- P. LAÍN ENTRALGO, *Esperanza en tiempo de crisis. Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sastre, Moltmann*, Círculo de lectores, Barcelona 1993.
- A. LÓPEZ QUINTAS, *Vértigo y éxtasis; una clave para superar las adicciones*, Rialp, Madrid 2006.

- S. DE MADARIAGA, *Memorias (1921-1936), Amanecer sin mediodía*, Espasa Calpe, Madrid 1977.
- E. MALVIDO, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, San Pío X, Salamanca 1977.
- J. B. MANYÀ, *La teología de Unamuno*, Vergara, Barcelona 1960.
- G. MARAÑÓN, *Muerte y resurrección del profeta, Obras Completas*, Espasa Calpe, Madrid 1966.
- J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa Calpe, Madrid 1943 y 1997.
- J. MARICHAL, *El intelectual y la política en España (1898-1936)*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid 1990.
- I. MARTÍNEZ, *William James y Miguel de Unamuno, una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España* (edición digital).
- J. M. MARTÍNEZ BARRERA, *Miguel de Unamuno y el Protestantismo liberal alemán*, Imprenta Nacional, Caracas 1982.
- PH. METZIDAKIS, *La Grecia moderna de Unamuno*, Ediciones la Torre, Madrid 1989.
- F. MEYER, *La Ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962.
- F. MEYER, *Kierkegaard et Unamuno*, Librairie Marcel Didier, Paris, 1955.
- CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y Cristianismo, IV, La Esperanza en Dios nuestro Padre*, Gredos, Madrid 1964.
- J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983.
- J. OROZ RETA, *El Agonismo cristiano: San Agustín y Unamuno*, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M.P., Salamanca 1986.
- J. OROZ RETA, *Paralelo de dos agonistas cristianos, Agustín de Hipona y Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1986.
- N. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales*, Gredos, Madrid 1985.
- J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Madrid 1963.

- M. PADILLA, *Unamuno, Filósofo de encrucijada*, Cincel, Madrid 1985.
- C. PARIS, *Unamuno; estructura de su mundo intelectual*, Península, Barcelona 1968.
- R. PÉREZ DE LA DEHESA, *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*, Ciencia Nueva, Madrid 1966.
- Q. PÉREZ, *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1946.
- S. RÁBADE, *La concepción del hombre en Unamuno y Ortega*, Asociación de Profesores Jubilados de Escuelas Universitarias, Madrid 1995.
- C. Y J. C. RABATÉ, *Miguel de Unamuno. Biografía*. Taurus, Madrid 2009
- A. REGALADO GARCÍA, *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1968.
- P. RIBAS, *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid 2002.
- P. RIBAS, *Unamuno y la filosofía alemana*, Tesis presentada en la Universidad Autónoma de Madrid en 1972 (inérita).
- F. DE LOS RÍOS, *Obras completas*, Anthropos, Barcelona 1997.
- RIVERA DE VENTOSA, *Unamuno y Dios*, Encuentro, Madrid 1985.
- J. ROIG GIRONELLA, *Unamuno y la inmortalidad del alma*, en *Filosofía y vida, Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barna, Barcelona.
- LA RUBIA, *Una encrucijada española, Ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.
- E. SALCEDO, *Vida de don Miguel*, Anaya, Salamanca 1970.
- J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y Cultura en Ortega; Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid 1998.
- J. SARASA SAN MARTÍN, *El problema religioso de Dios en Unamuno*, Diputación foral de Vizcaya, Vizcaya 1989.

- SAVIGNANO, *Introduzione a Unamuno*, Laterza, Bari 2001.
- M. SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, F. Cohen, 1925.
- M. F. SCIACCA, *Il Chisciottismo tragico di Unamuno*, Marzorati, Milano 1971.
- S. SERRANO, *The will as protagonist: the role of the will in the existentialist writings of Miguel de Unamuno*, Padilla Libros, Sevilla 1996.
- C. SOBEJANO, *Nietzsche en España (1890-1970)*, Gredos, Madrid 1967.
- I. TELLECHEA IDIGORAS, «*Avec tristesse*». *Una carta de Jaques Maritain a Unamuno*, XX Siglo, 1991.
- P. TURIEL, *Unamuno, el pensador, el creyente, el hombre*, Compañía Bibliográfica Española, Madrid 1970.
- R. TURRÓ, *Orígenes del conocimiento, el hambre*, Madrid 1921.
- F. URALES, *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona 1934.
- M. M. URRUTIA, *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997.
- M. VINUESA, *Unamuno, persona y sociedad*, Zero, Biblioteca Promoción del Pueblo, Madrid 1970.
- M. ZAMBRANO, *Unamuno*, Zeta Bolsillo, Barcelona 2004.
- A. ZUBIZARRETA, *Tras las Huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid 1960.
- ZUBIZARRETA, *Tras las Huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid 1960.

3.2.- ARTÍCULOS Y OBRAS COLECTIVAS RELACIONADAS CON UNMAUNO

- AAVV, *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona 1973.
- AA.VV., *El ateísmo contemporáneo II, El ateísmo en la filosofía contemporánea: Corrientes y pensadores*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1972.
- AA.VV., *Unamuno a los cien años; Estudios y discursos salmantinos en su I centenario*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1967.
- L. AGUIRRE, *Notas al margen de la «Novela de don Sandalio, jugador de ajedrez», de Unamuno*, Separata del Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura, XLVI, Vol I, Castellón 1970.
- M. ÁLVAREZ, *El trágico portugués de Amsterdam: La doctrina spinoziana del conatus en Del sentimiento trágico de la Vida*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 32 (1997) 7-31.
- J. A. G. ARDILA, *Nueva lectura de Niebla: Kierkegaard y el amor*, en *Revista de Literatura*, enero-junio, Vol. LXX, nº 139 (2008) 85-118.
- J. M. AZAOLA, *Las cinco Batallas de Unamuno contra la muerte*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 2 (1951) 33-109.
- T. BERCHEM y H. LAITENGERBER (coord.), *El joven Unamuno en su época, Actas del Coloquio internacional. Würzburg 1995*, Ed. Junta de Castilla y León, Salamanca 1997.
- J. C. BORNSTEIN, *Unamuno y Kierkegaard, dos espíritus hermanos*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, XXI (1986) 59-71.
- A. CHAGUACEDA (Ed.), *Miguel de Unamuno, Estudio sobre su obra, Actas de las IV jornadas unamunianas, Salamanca, Casa-museo Unamuno, 18 a 20 de Octubre de 2001*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 2003.
- P. CEREZO, *Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: Trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)*, en *Isegoría*, 19 (1998) 97-136.

- A. DEFEZ, *Unamuno, Descartes y la hipótesis del sueño*, *Revista de filosofía*, 31, 1 (2006) 7-20.
- I. DELGADO y A. HEREDIA (eds.) *Miguel de Unamuno, historia de su cátedra*, Documentos A, *Genealogía científica de la cultura*, nº 3, Anthropos, Barcelona 1992.
- R. W. FIDDIAN, *Unamuno-Bergson: A reconsideration*, en *Modern Language Review*, 69 (1974) 787-795.
- J. A. FERNÁNDEZ, *Religión, cristianismo y mística en el pensamiento de Unamuno. Las influencias de Sabatier y Harnack en «Del sentimiento trágico de la vida»*, ponencia leída en el Seminario de filosofía española de la Universidad de Valencia (versión digital).
- E. FORMENT, *Unamuno y el problema de Dios*, en *Espíritu*, 36 (1987) 125-162.
- T. R. FRANZ, *Nietzsche and the theme of self-surpassing in "Abel Sánchez"*, Albatros Hispanófila, Valencia 1979.
- P. GARAGORRI, *Unamuno y Ortega frente a frente*, en *Cuadernos hispanoamericanos*, 190 (1965) 15-32.
- J. F. GARCÍA, *El hegelianismo de la inédita "Filosofía Lógica" de Unamuno*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Editorial Complutense, 27 (1993) 157-180.
- M. GELABERT, *Raíces luteranas en Unamuno y su talante reformador*, Separata de *Anales de la Cátedra de Teología de la Universidad de Valencia*, 1, Valencia 1984.
- N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno*, en AAVV., *El ateísmo contemporáneo, Vol. II., El ateísmo en la filosofía contemporánea: corrientes y pensadores*, Cristiandad, Madrid 1972, 276-291.
- E. GONZÁLEZ URBANO, *Unamuno y Nietzsche, visión trágica de la filosofía*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, XXI (1986) 13-39.
- G. M. HAMMITT, *Poetic Antecedents of Unamuno's Philosophy*, *Hispania*, XLV (1962) 679-682.

- J. ITURRIOZ, *Crisis religiosa de Unamuno joven*, Razón y fe, 130 (1944) 103-114.
- J. ITURRIOZ, *Balmes y Unamuno: sentido común y paradoja*, en *Pensamiento*, Vol. III, *Balmes en el primer centenario de su muerte (1848-1948)*, Universidad Pontificia de Comillas, Facultad de Filosofía, Madrid 1947.
- D. KOSOFF, R. H. KOSOFF, G. RIBBANS y J. AMOR VÁZQUEZ (coord.) *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 22-27 de agosto de 1983*, (1983).
- L. MADANES, *Moral y muerte: examen de algunas referencias de Unamuno a Spinoza*, en A. DOMÍNGUEZ (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado (Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de octubre, 1990)*, Universidad de Castilla la Mancha, 1992, 445-464.
- E. MALVIDO, *Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios*, en *Naturaleza y Gracia*, 24 (1977) 109-136.
- V. MARRERO, *Unamuno, Clergyman*, en *Punta Europa*, 4 (1956) 56-85.
- J. MOREAU, *Spinoza et Unamuno*, en *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 33, (1982) 3-10.
- C. MORÓN ARROYO, *Unamuno y Hegel*, en E. BUSTOS (coord.) *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas, Vol. 2*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1982, 311-318.
- J. MUGUERZA, *En torno al irracionalismo de Unamuno*, *Revista de Occidente*, 27 (1969) 207-214.
- M. A. NÚÑEZ, *Verdad religiosa frente a verdad de razón. Un estudio comparativo entre Blaise Pascal*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense, V (1985) 11- 23.
- C. PARÍS, *Unamuno, la religión como soteriología existencial*, en M. FRAIJÓ (Ed.), *Filosofía de la religión, Estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994, 427-456.

- P. J. PÉREZ, *El hambre de inmortalidad en Miguel de Unamuno. Relaciones con Spinoza*, Ponencia leída en el seminario de filosofía Española de la Universidad de Valencia (versión digital).
- A. I. RÁBADE, *Sobre el irracionalismo. Schopenhauer y Unamuno*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense, 21 (1986) 41-57.
- P. RIBAS, *Unamuno lector de Hegel*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 29 (1994) 111-122.
- P. RIBAS, *Unamuno y Schopenhauer: El mundo onírico*, *Anales de Literatura Española*, Universidad de Alicante, 12 (1996) 101-113.
- P. RIBAS, *Unamuno y Nietzsche*, en *Cuadernos hispanoamericanos*, Universidad Autónoma de Madrid, 440-441 (1987) 251-281.
- M. A., *Balmes en la Filosofía del Joven Unamuno*, en *Miguel de Unamuno. Estudios Sobre su Obra IV*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2009, 181-197.
- A. SÁNCHEZ BARBUDO, *La fe religiosa de Unamuno y su crisis de 1897*, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, XVIII (1950) 381-443.
- A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Los últimos años de Unamuno: San Manuel Bueno y el vicario Saboyano de Rousseau*, *Hispanic Review*, The university of Pennsylvania, Filadelfia, XIX (1951) 281-322.
- R. SEGARRA, *Eso Anthropos. Claves para la comprensión de la fe en Miguel de Unamuno*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 30 (1995) 125-134.
- G. TABERNER, *La filosofía de Julián Marías como lugar de encuentro entre Unamuno y Ortega*, *Veritas*, 13 (2005) 235-258.
- J. VERDÚ, *Huellas de Schopenhauer en la nívola de Unamuno (San Manuel Bueno, Mártir)*, en *Anales de literatura española*, 12 (1996) 115-128.

- J. VILARROIG Y J. M. MONFORT, *El Unamuno de Marías y el tema de Dios*, EN J. L. CAÑAS Y J. M. BURGOS (Coord.), *El Vuelo del Alción, El pensamiento de Julián Marías*, Páginas de Espuma, Madrid 2009.
- J. VILARROIG, *A propósito de yo y el mundo en Miguel de Unamuno*, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, Fundación Mindán Manero, V (2010) 251-262.
- B. WILLIAMS, *The Makropoulos case; reflections on the tedium of immortality*, en *Problems of the self*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 98 y ss.

3.3.- OBRAS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA (Fuentes, monografías y manuales)*

- AA.VV, *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Hijos de J. Espasa, Barcelona 1917.
- AA.VV, *Diccionario apologético de la fe católica*, Sociedad Editorial de San Francisco de Sales, Madrid 1890.
- AA.VV, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición digital).
- L. ABELLÁN, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Espasa Calpe, Madrid 1989.
- N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía*, 3 Vols. Muntaner y Simón, Barcelona 1955.
- *S. AUGUSTINUS, *Confessionum libri tredecim*, Chernoviz, Paris 1889.
- *S. AUGUSTINUS, *Meditaciones*, Chernoviz, Paris 1902.
- S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* (versión digital).
- S. AUGUSTINUS, *Soliloquium* (versión digital).
- S. AGUSTÍN, *La inmortalidad del alma* (versión digital).
- ARISTÓTELES, *Obras, Del alma, Ética nicomaquea, Ética eudemiana, Política, Constitución de Atenas, Poética* (Introducción de F. de P. Saramanch), Aguilar, Madrid 1986.
- Aristóteles, *Aristotelis Metaphysica* (edición trilingüe con introducción, traducción y notas de V. García Yebra), Gredos, Madrid 1970.
- Aristóteles, *Metafísica* (introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez), Gredos, Madrid 1994.
- P. AZCÁRATE, *Sistemas filosóficos modernos*, Madrid 1981.
- *J. BALFOUR, *Foundations of Belief*, Longmans, Green & Co, London 1901.
- *J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Librería de A. Bouret y Morel, París 1849.
- *J. BALMES, *Curso de filosofía elemental*, Librería de A. Bouret y Morel, París 1849.

* Las obras marcadas con un asterisco al frente pertenecían a la biblioteca de Unamuno en Salamanca.

- *J. BALMES, *Filosofía fundamental*, Librería de Rosa, Bouret y Cia., París 1851.
- *J. BALMES, *El criterio*, Librería de Rosa, Bouret y Cia., París 1851.
- *J. BALMES, *Cartas a un escéptico en materia de religión*, Librería de Rosa y Bouret, París 1853.
- *A. T. BARCHOU DE PENHOËN, *Histoire de la philosophie allemande: depuis Leibnitz jusqu'a Hegel*, 2 Vols. Charpentier, Paris 1836.
- *M. A. BARRENECHEA, *Ensayo sobre Federico Nietzsche*, Revista "Nosotros", Buenos Aires 1915.
- *J. BARUZI, *Leibniz et l'organistion religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Alcan, París 1907.
- *G. BERKELEY, *A new theory of vision and other select philosophical writings*, J. M. Dent & Sons, London 1910.
- *S. BERNARDO, *Sancti Bernardi Abbatis de consideratione ad Eugenium papam, Libri V*, Jouby et Roger, Paris 1878.
- *J. BÖHME, *Aurora oder die Morgenröthe*, Amsterdam 1620.
- *G. BRANDES, *Henrik Ibsen*, Gyldendalske Boghandels, Kjobenhavn 1898.
- *G. BRANDÈS, *Essais choisis: Renan, Taine, Nietzsche, Heine, Kielland, Ibsen*, Mercure de France, Paris 1914.
- *PH. BROOKS, *The Mystery of Iniquity and Other Sermons*, Macmillan and Co., Limited, Londres 1900.
- *PH. BROOKS, *Sermons Preached in English Churches*, Macmillan and Co., Limited, Londres 1900.
- *B. BRUNHES, *La dégradation de l'énergie*, Flammarion, Paris 1912.
- *B. BRUNHES, *La géographie de l'histoire: géographie de la paix et de la guerre sur terre et sur mer*, Félix Alcan, Paris 1921.

- L. BÜCHNER, *Fuerza y materia. Estudios populares de historia y filosofía naturales*, (edición digital).
- M. CABADA, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, Barcelona 1994.
- *W. E. CHANNING, *The Complete Works of W. E. Channing, Including The Perfect Life, Christian Life*, Londres 1884.
- F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona 1983.
- *BENEDETTO CROCE, *Saggio sullo Hegel: seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza & Figli, Bari 1913.
- *DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Didot, Paris 1853.
- *DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia*, Verdaguer, Barcelona 1878.
- *F. LE DANTEC, *L'Athéisme*, Flammarion, París 1906.
- *H. S. DENIFLE, *Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14 Jahrhunderts*, Mofer, Gratz 1895.
- H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* (edición digital).
- *R. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Charpentier, Paris 1844.
- *R. DESCARTES, *Obras filosóficas de Descartes* (Traducción e introducción, Manuel de la Recilla), Perojo, Madrid 1878
- R. DESCARTES, *Discurso de método. Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid 1993.
- J. ECHEVARRÍA, *Leibniz*, Barcanova, Barcelona 1981.
- L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (edición digital).
- E. FORMENT, *El problema de Dios en la metafísica*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1986.
- M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión, estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994.
- G. FRAILE, *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*, BAC, Madrid 1972.

- J. A. GALINDO, *La inteligencia humana ante Dios*, en J. OROZ RETA, J. A. GALINDO (ed.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. Vol. I: La filosofía agustiniana*, Edicep, Valencia 1998, 525.
- J. F. GARCÍA CASANOVA, *La filosofía hegeliana en la España del Siglo XIX*, Fundación Juan March, Madrid 1979.
- E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Navarra 2000.
- ZEFERINO GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía, segunda edición considerablemente aumentada*, Agustín Jubera, Madrid 1886.
- *ZEFERINO GONZÁLEZ, *Filosofía Elemental*, Imprenta de Policarpo López, Madrid 1876.
- R. GRIMSLEY, *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid 1993.
- A. GUY, *Los filósofos españoles de ayer y hoy; Épocas y autores*, Losada, Buenos Aires 1966.
- E. HAECKEL, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Bonn 1899.
- *C. G. A. VON HARNACK, *Dogmengeschichte*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Freiburg 1890.
- C. G. A. VON HARNACK, *Manuale di storia del dogma*, Casa Editrice Cultura Moderna, Mendrisio (Svizzera) 1913.
- *G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Dunker und Humblot, Berlin 1841.
- G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, Solar, 1982.
- *W. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt*, Cotta'schen, Stuttgart 1896.
- *W. HERRMANN, *Ethik*, Mohr, Tubinga 1909.
- H. G. HUBBELING, *Spinoza*, Herder, Barcelona 1981.

- *D. HUME, *A treatise of human nature*, J. M. Dent & Sons, London 1911.
- *D. HUME, *Essays moral, political and literary*, Henry Frowde, London 1904.
- D. HUME, *Diálogos sobre la religión natural*, Tecnos, Madrid 2004.
- *W. JAMES, *The varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, Green, London 1902.
- *W. JAMES, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green, New Cork 1902.
- *W. JAMES, *Los ideales de la vida*, Henrich, Barcelona 1904.
- *W. JAMES, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green, London 1907.
- *W. JAMES, *La vida eterna y la fe*, Henrich, Barcelona 1909.
- W. JAMES, *Human immortality: Two Supposed objections to the Doctrine*, Houghton, Miglin and Company, The Riverside Press, Cambridge 1898.
- W. JAMES, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Folio, Barcelona 2002.
- W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1999.
- W. JAMES, *Principios de psicología*, FCE, México 1989.
- L. JIMÉNEZ, *Crisis de la modernidad en el pensamiento español: desde el Barroco y en la europeización del S. XX*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10 (1993) 93-118.
- *S. JUAN DE LA CRUZ, *Obras del místico doctor San Juan de la Cruz*, Peláez, Toledo 1912.
- *FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES, *Obras místicas del M. R. P. Fr. Juan de los Ángeles*, Bailly-Baillère, Madrid 1912-1917.
- *J. KAFTAN, *Dogmatik*, Mohr, Tubinga 1909.
- *J. KAFTAN, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, Deltoff's, Basilea 1888.

- *I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft*, 2 Vols., Weiss, Heidelberg 1882-1884.
- I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Folio, Barcelona 2002.
- I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Mestas Ediciones, Madrid 2004.
- I. KANT, *Crítica del juicio* (versión digital).
- I. KANT, *Filosofía de la Historia*, FCE, Madrid 1985.
- T. DE KEMPIS, *Imitación de Cristo* (edición digital).
- *S. KIERKEGAARD, *Samlede Vaerker (Tomos I-XIV)*, Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel & søn), Kjøbenhavn 1901-06.
- S. KIERKEGAARD, *La répétition: essai d'expérience psychologique*, Librairie Félix Alcan, Paris 1933.
- *S. KIERKEGAARD, *Il diario del seduttore*, Fratelli Bocca, Torino 1910.
- H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979.
- *F. DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 Vols., Garnier, Paris.
- *F. DE LAMENNAIS, *Paroles d'un croyant. Le livre du peuple*, Garnier, Paris.
- *F. DE LAMENNAIS, *Affaires de Rome*, Garnier, Paris.
- *G. W. LEIBNIZ, *Opúsculos filosóficos*, Calpe, Madrid 1919.
- G. W. LEIBNIZ, *Monadología* (edición digital).
- G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*. (edición digital).
- G. W. LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid 1983
- G. W. LEIBNIZ, *Filosofía para princesas*, Alianza, Madrid 1989.
- *J. LEMAITRE, *Jean-Jacques Rousseau*, Calmann-Lévy, París 1907.
- *G. E. LESSING, *Lessings Werke*, 3 Vols., Reclam, Leipzig.

- G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, Editora Nacional, Madrid 1982.
- J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Orbis, Barcelona 1985.
- A. LÓPEZ QUINTAS, *Filosofía española contemporánea, temas y autores*, BAC, Madrid 1970.
- *J. DE MAISTRE, *Oeuvres choisies de J. de Maistre*, 2 Vols. Chernoviz, Paris 1909.
- *P. MALÓN DE CHAIDE, *Libro de la conversión de la Magdalena*, Subirana, Barcelona 1881.
- MIRCEA ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, RBA, Barcelona 2005.
- *M. DE MOLINOS, *Guida spirituale*, Perrella, Nápoles 1908.
- *J. M. L. MONSABRÉ, *Exposición del dogma católico. Existencia de Dios*, Propaganda católica, Madrid 1879.
- *F., MYERS, *Human personality and its survival of bodily death*, Longmans, Greens and Co. London and Bombay 1903.
- *F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Mercure de France, Paris 1921.
- *F. NIETZSCHE, *Ecce homo: suivi des Poésies*, Mercure de France, Paris 1921.
- *F. NIETZSCHE, *Epistolario inédito de Federico Nietzsche*, Biblioteca Nueva, Madrid 1917.
- *F. NIETZSCHE, *Saint Javier suivi de quelques aphorismes*, Librairie Stock, Paris 1923.
- F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid 1985.
- F. NIETZSCHE, *El anticristo*, Proyecto Espartaco, 2000-2001.
- F. NIETZSCHE, *La gaya Scienza*, Alba, Madrid 2001.
- W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001.
- *B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Charpentier, Paris 1847.
- *B. PASCAL, *Les provinciales ou lettres écrites pour Louis de Montalte*, (precedida por una historia del jansenismo) Charpentier, Paris 1880.
- B. PASCAL, *Pensamientos*, Romerman, Santa Cruz de Tenerife, 1970.

- A. PERATONER, *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, 2 Vol., Cafoscarina, Venecia 2002.
- J. L. PÉREZ Y A. SEGLERS, “*Las veladas de San Petersburgo*”: *Política y literatura en el pensamiento contrarrevolucionario de Joseph de Maistre*, en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), 115, Enero-Marzo (2002) 183-195.
- A. PIERETTI, *Doctrina antropológica agustiniana*, en J. OROZ RETA Y J. A. GALINDO (ed.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy, Vol. I: La filosofía agustiniana*, Edicep, Valencia 1998.
- PÍNDARO, *Odas y fragmentos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1984
- PLATÓN, *Fedón*, en *Diálogos*, Vol. III, Gredos, Madrid 2003.
- R. RAMÓN, *En el centenario de E. Gilson: las fuentes árabes del agustinismo avicenizante y el “Perí nou” de Alejandro de Afrodisia: Estado de la cuestión*, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 4 (1984) 83-106.
- G. REALE, D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 2002.
- L. REY ALTUNA, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Gredos, Madrid 1959.
- *A. B. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2 Vols. Adolf Marcus, Bonn 1870-1874.
- A. RITSCHL, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation. The positive development of the doctrine*, Reference Book Publishers, New Jersey 1966.
- *F. W. ROBERTSON, *Sermons Preached at Trinity Chapel, Brighton*, Tauchnitz, Leipzig 1861.
- *A. RODRIGUEZ, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Apostolado de la prensa, Madrid 1898.
- *N. ROGER, *Jean-Jacques: le promeneur solitaire*, Flammarion, Paris 1933.

- E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Mohr, Tübingen 1907.
- E. ROHDE, *Psyche. El culto a las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Ágora, Málaga 1995.
- *N. ROURE, *Las ideas de Balmes*, Librería de Perlado y Cía., Madrid 1910.
- *N. ROURE, *La vida y las obras de Balmes*, Librería de Dolores Torres, Gerona 1910.
- *J. J. ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, Pierre Didot et Fermin Didot, Paris 1817.
- J. J. ROUSSEAU, *Escritos religiosos* (introducción, selección y notas de A. Pintor Ramos), Paulinas, Madrid 1979.
- *A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Fischbacher, París 1897.
- R. SAFRANSKI, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid 1991.
- D. SÁNCHEZ MECA, *Nietzsche, La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid 2005.
- *A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, 6 Vols., Philipp Reclam, Leipzig 1916.
- A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, Mestas Ediciones, Madrid 2997.
- A. SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza* (traducción de Miguel de Unamuno), Alianza, Madrid 1982.
- A. SCHOPENHAUER, *Parerga y Paralipómena*; Ágora, Málaga 1997.
- *SCHREMPF Y H. HÖFFDING, *Sören Kierkegaard: als philosoph*, Fr. Frommanns, Stuttgart 1896.
- *O. P. DE SENANCOUR, *Obermann*, Charpentier, Paris 1874.
- *SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, Cotta, Stuttgart, Berlín 1904.

- S. B. SMITH, *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Biblioteca nueva, Madrid 2007.
- *H. SPENCER, *Les premiers principes*, Baillièere, Paris 1871.
- *H. SPENCER, *Principes de Psychologie*, Baillièere, Paris 1875.
- *H. SPENCER, *Classification des sciences*, Baillièeres, Paris 1881.
- *H. SPENCER, *Essays: Scientific, Political & Speculative*, 3 Vols, Williams and Norgate, London 1891.
- *B. DE SPINOZA, *Opera: quae supersunt omnia*, 3 Vols., Officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae 1843.
- B. DE SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Barcelona 1984.
- *P. STAPFER, *Des Réputations littéraires. Essais de morale et d'histoire*, Hachette, París 1893.
- *L. STEIN, *Die soziale Frage im Licht der Philosophie*, Enke, Stuttgart 1897.
- M. STEWART, *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*, Biblioteca Burdián, 2006.
- *H. SUSO; *Schriften*, Literarisches Institut v. Dr. M. Zuttler, Munich 1876.
- *E. SWEDENBORG, *Heaven and Its Wonders, and Hell: From Things Heard Seen*, Dent, Londres 1909.
- *LORD TENNYSON, *The works of A. Tennyson, Laureate Poet*, Macmillan, London 1900.
- *STA. TERESA DE JESÚS, *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, Impresores y Libreros del Reino, Madrid 1881.
- STA. TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, BAC, Madrid 1954.
- TERTULIANO, *De carne Christi* (edición digital).
- *DIVI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, Typographia D. Josephi Doblado, Matriti 1782.

- S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Contra Gentiles*, Marietti, Roma 1961.
- *FR. THOMÉ DE JESUS, *Trabalhos de Jesus*, Fernandes Lopes, Lisboa 1865.
- *A. TORRES, *Federico Nietzsche*, Imprenta Castellana, Valladolid 1907.
- *E. TROELTSCH, *Systematische christliche Religion*, Teubner, 1909.
- *G. DEL VECCHIO, *Su la teoria del contrato sociale*, Zanichelli, Bologna 1906.
- I. VIDAL PEÑA, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología spinozista*, Revista de Occidente, Madrid 1974.
- *A. R. VINET, *Études sur Blaise Pascal*, Fischbacher, París 1904.
- V. VIQUEIRA, *La psicología contemporánea* (edición digital).
- *G. WOBBERMIN, *Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie*, Duncker, Berlin 1901.
- Y. YOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1995.
- *J. ZARAGÜETA, *La filosofía de Jaime Balmes*, Gran Imprenta Católica, 1915.
- *S. ZWEIG, *Frédérich Nietzsche*, Librairie Stock, Paris 1930.

3.4.- Otras obras citadas:

- T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975.
- J. C. ANSCOMBRE Y O. DUCROT, *La argumentación en la lengua*, Gredos, Madrid 1994.
- D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid 1977.
- H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, una estética teológica*, Encuentro, Madrid 1988.
- U. H. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Encuentro, Madrid 1992.
- PÍO BAROJA, *El árbol de la ciencia*, Castilla, Madrid 1979.
- I. M. BOCHENSKI, *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, Madrid 1985.
- M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milan, 1993.
- A. CAYUELA, *¿Providencia o destino? Ética y razón universal en Tomás de Aquino, Erasmus*, Barcelona 2008.
- L. FESTINGER, *A theory of cognitive dissonance*, Stanford University Press, 1957.
- M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, Barcelona 2006.
- M. GARCÍA MORENTE, *El Hecho extraordinario*, Rialp, Madrid 1996.
- M. GAZZANIGA, *El cerebro social*, Alianza Editorial, Madrid 1993.
- J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982.
- KOLODIEJCHUK, M. C., *Madre Teresa; Ven sé mi luz; Las cartas privadas de la “Santa de Calcuta”*, Planeta, Barcelona 2008.
- T. DE LISIEUX, *Historia de un alma*, Monte Carmelo, Burgos 2003.
- N. MARÍN, *Lecciones de Apologética*, Casals, Barcelona 1932.
- A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad, conceptos y contextos*, Eiusa, Barcelona 1994.
- K. POPPER, *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Paidós Ibérica, Barcelona 1994.
- C. POZO, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1968.
- J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (edición digital).

- J. M. SERRA, *Alma y conocimiento. Esbozo para una dilucidación de la deriva antropológica contemporánea*, Dissertatio ad Licentiam, Valentiae 2009 (inédito).
- H. SIMON, *¿Cómo decidimos? Naturaleza y límites de la razón humana*, Literal ediciones, Madrid 2007.
- J. L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, EDB, Bologna 2000.
- G. STEINER en *Nostalgia del Absoluto*, Siruela, Madrid 2001.
- F. SUPPE, *La estructura de las teorías científicas*, UNED, Madrid 1991.
- THEOBALD, *La rivelazione*, EDB, Bologna 2006.
- P. VITZ, *Faith of the Fatherless: The Psychology of Atheism*, Spence, Dallas 1999
- X. ZUBIRI, *Introducción al problema de Dios*, en *Naturaleza, historia y Dios* (edición digital).

