

PQ6639
.N3
457
c.1

T

PQ6639

.N3

Z57

c.1



1080077986

MARZO 27-1969

Muy queridos Gob y Laura

Este trabajo fruto de todo mi
esfuerzo y estudio, se lo dedico
con todo mi cariño.

Lo quiere Graciela _{RSC}

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Incorporada a la U.N.A.M.
Facultad de Filosofía y Letras

L A A N G U S T I A E X I S T E N C I A L
E N M I G U E L D E U N A M U N O

Prueba escrita
para optar por el
Grado de Licenciado en
Filosofía

GRACIELA TERESA VOLPE FERRARA

1969

T
P96639
20352



LA AGUSTIA EXISTENCIAL EN MIGUEL DE UNAMUNO

Introducción	2
I. Trayectoria vital del hombre que fue Unamuno	4
II. Unamuno ¿ filósofo?	14
III. El ansia de inmortalidad.	27
IV. hondura ontológica del ansia de inmortalidad	42
Conclusión	57
Bibliografía	59

INTRODUCCION

La época actual es una época donde la angustia ha tomado carta de ciudadanía. Esto lo advierte cualquier espíritu abierto al problema de la existencia. Los síntomas de esa angustia se hacen sentir hondamente en el corazón del hombre de hoy.

Esta angustia se le presenta al hombre de nuestro tiempo, como revelación de su impotencia para seguir siendo por sí mismo, como descubrimiento de su finitud frente a la avalancha del tiempo, como vértigo ante la nada que acecha constantemente al ser. La angustia nace de la precaridad de nuestra condición de hombres y nos revela en toda su crudeza nuestra finitud, nuestra temporalidad, nuestra inconsistencia.

El hombre de hoy se halla solo en su angustia, y en su angustia ya no encuentra razón por la cual vivir su propia existencia. La angustia lo atenaza momento a momento.

Miguel de Unamuno se adelantó a nuestra época. Podemos afirmar que toda su subjetividad e intrasubjetividad está impregnada de angustia existencial, de congoja vital ante la muerte.

Toda su vida es un juego dialéctico entre la realidad incontrovertible de la muerte y la voluntad de vivir, de sobrevivir: su ansia de inmortalidad. Y esta agonía, producida por el miedo de "dejar de ser" y por el ansia de "ser siempre", la plasma Unamuno en su obra, cuya profundidad ontológica trataré de hacer ver en este trabajo.

Unamuno no se podía concebir como no existiendo..... busca-

ba perpetuar su ser individual y concreto. Así nos lo demuestra aquél rasgo de su vida: Está en Salamanca en el convento dominicano de San Esteban, el pozo del jardín en su hondura, lo invitó a buscar su propia perpetuidad; inclinándose, con grito obsesivo, llamó: ¡YO! y el eco del pozo, le respondió ¡YO!. Repitió Unamuno el clamor y el pozo le volvió a responder ¡YO!..... ¿Alucinación? No. Angustia, soledad, congoja. El yo que tenía en sus manos en ese momento concreto de su existencia, no lo sentía seguro, se le podía desvanecer un día, y por eso repetía su clamor para afirmarse en la existencia, para asegurar su perpetuidad. -- Esta es su ANGUSTIA EXISTENCIAL.

Una angustia que ante la precariedad de su existencia se traduce en ansia de inmortalidad; y ante la contradicción del ser se traduce en agonía trágica.

" En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y de sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar muy secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica" (1).

Precisamente por eso, al empezar este trabajo, quiero adentrarme en la vida de este hombre "de carne y hueso" para explicarme el por qué de su angustia existencial.

Indudablemente la intrahistoria de su existir, es la historia de esa ansia e inquietud que le consumió toda la vida. Sobrevivir era la pasión de Don Miguel, era el deseo que lo impulsaba a pensar, a escribir, a sentir, a inquietarse.

En Bilbao, en la calle de Ronda número 16, en una casa alta y estrecha con miradores grises que la alejan del mundo, nació el 29 de septiembre de 1864, Miguel de Unamuno y Jugo.

Unamuno apenas tuvo trato con su padre, ya que como él mismo nos dice: "él murió cuando yo apenas había cumplido los seis años y toda imagen suya se me ha borrado de la memoria". No fue así con el recuerdo que le quedó del Bilbao de su niñez. El paisaje vasco influyó enormemente en su formación psicológica y espiritual: "nuestros primeros años tienen, con la luz de sus olvidados recuerdos, toda nuestra vida, recuerdos que, aun olvidados, siguen vivificándonos desde los soterranos de nuestro

1) Del sentimiento trágico de la vida, pp. 7-8.

espíritu, como el sol que sumergido en las aguas del océano las ilumina por reflejo del cielo" (2). Más adelante nos muestra la importancia que tienen esos años primeros en la vida de un hombre: "Sólo conservando una niñez eterna en el lecho del alma, sobre el cual se precipita y brama el torrente de las impresiones fugitivas, es como se alcanza la verdadera libertad y se puede mirar cara a cara el misterio de la vida" (3).

El sitio de Bilbao por los carlistas en diciembre de 1873 ocurrió cuando Unamuno tenía nueve años. La explosión de una bomba carlista el 21 de febrero de 1874, cerca de su casa, la consideró él como el primer hecho significativo de su vida, este "olor a pólvora" constituyó la experiencia básica de la que surgió su novela "Paz en la guerra".

Un año después, en 1875, terminada la primera enseñanza, ingresó Unamuno en el Instituto Vizcaíno de Bilbao, para cursar los estudios secundarios, que terminó en julio de 1880 con el grado de bachiller.

La adolescencia ocasionó en su religiosidad ciertos cambios que tuvieron consecuencias decisivas en su vida: " a mis catorce años cumplíase en mí, por las lecturas en noches de vela y por la obra de la Congregación de San Luis Gonzaga, la labor de la crisis primera del espíritu, de la entrada del alma en su pubertad" (4). La actitud ensimismada, abstraída, del adolescente lo hizo experimentar una soledad íntima que le produjo la vivencia angustiosa; se encaró ante el problema de la MUERTE.

2) Recuerdos de niñez y mocedad, p.116

3) *Ibid.*, p.120

4) *Ibid.*, p.84

Laín Entralgo nos dice que es en la adolescencia cuando "el hombre adquiere la noción de la finitud de su existencia. Para el niño no existe una idea del tránsito de la vida hacia la muerte... El adolescente comienza a serlo cuando advierte, con más o menos lucidez, que "es" algo, como podría "no ser" (5). Unamuno fue consciente de esto y recordando la muerte de uno de sus compañeros de colegio dice: " Es un momento solemne cuando la muerte se nos revela por primera vez, CUANDO SENTIMOS QUE NOS HEMOS DE MORIR" (6). Pachico Zabalbide, su contrafigura literaria de sus años mozos, narra así la impresión que le causó la muerte: "La emoción de la muerte, es una emoción viva que le hacía temblar a la idea del momento en que le cogiera el sueño aplanado ante el pensamiento de que un día habría de dormirse para no despertar. Era un terror loco a la nada, a hallarse solo en el tiempo vacío, terror loco, que sacudiéndole el corazón en palpitaciones le hacía soñar que, faltaría, ahogado, caía continuamente y sin descanso en el vacío eterno, con terrible caída" (7).

Desde esta edad se mantuvo operante en su alma la visión de la muerte como aniquilamiento del existente. Al lado de esta concepción había en Unamuno un ansia voraz por el saber: "enamórbame de lo último que leía, estimando hoy por verdadero lo que ayer fue absurdo; consumíame un ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas, sentíame peloteado de unas ideas en otras y este conti-

5) Laín Entralgo P. Las generaciones en la historia, Madrid 1945, pp. 137 y 141.

6) Recuerdos de la niñez y mocedad, p.51

7) Paz en la guerra, pp.54-55.

no vivén, en vez de engendrar en mí un escepticismo desolador, me daba cada vez más fe en la inteligencia humana y más esperanza de alcanzar alguna vez un rayo de la Verdad". Lo que más le apasionaba era la filosofía, "la poesía de lo abstracto". De cuando estudiaba bachillerato nos nos dice Unamuno: "leí a Balmes y a Donoso, únicos escritores de filosofía que encontré en la biblioteca de mi padre. Por Balmes me enteré de que había un Kant, un Descartes, un Hegel".

Y sigue contándonos él mismo: "Compré un cuadernillo de real y en él empecé a desarrollar un NUEVO sistema filosófico, muy simétrico, muy erizado de fórmulas y todo lo laberíntico, cabalístico y embrollado que se me alcanzaba. Y resultaba, sin embargo, demasiado claro" (8).

En 1880, al terminar sus estudios de bachiller, llegó a Madrid para estudiar en la Corte la carrera de Filosofía y Letras. Nos lo cuenta él mismo al hablarnos de Pachico Zabalbide, cambiando sólo la fecha: "Cuando el año 66, a los 18 años de edad, le mandó su tío a estudiar a Madrid, era la época en que con el Krausismo soplaban vientos de racionalismo. Pachico casi lloró tarareando el "Adiyo" de Iparraguirre, al transponer la Peña de Orduña, dejando a su Vizcaya para ir a caer en medio del tumulto de ideas nuevas que hervía en la corte" (9).

En los cuatro años de estudio en Madrid, visitaba la Biblioteca Nacional, acudía a las conferencias del Ateneo, discutía las Doctrinas Krausistas, pero la influencia universitaria sobre él fue escasa.

8) Recuerdos de niñez y mocedad, p. 51

9) Paz en la guerra, p. 52

Llegó a Madrid con muy poco caudal filosófico. Balmes era su único horizonte; volvió entonces a releer sus obras y encontró que su preocupación íntima por la muerte no le había dejado desde los catorce años en que lo leyó por primera vez. Dice: "Es significativo para mí encontrar que mi antepasado, es decir yo mismo a mis 14 ó 16 años, señaló este pasaje del párrafo primero del capítulo 21 de El Criterio, donde dice: "La vida es breve, la muerte cierta: de aquí a pocos años, el hombre que disfruta de la salud más robusta y lozana habrá descendido al sepulcro, y sabré, por experiencia, lo que hay de verdad en lo que dice la religión sobre los destinos de la otra vida". Qué "mío" era ese mi antepasado que señaló ingenuamente, en sus preocupaciones juveniles, este pasaje" (10).

Grande era la voracidad intelectual confesada por él mismo en éstos términos: "Difícil me sería precisar los orígenes de mi pensamiento porque en un período de 10 ó 12 años, del 80 al 92, = leí enormemente y de cuanto caía en mis manos...." (11).

El torbellino de las ideas nuevas hizo presa de Unamuno, y pronto una crisis de fe se hizo sentir. El mismo nos relata lo que le pasó a Pachico: "La labor de racionalizar la fe íbala carcomiendo, despojándola de sus formas y reduciéndola a sustancia y jugo informe.... Concurría con esta tarea en que la fe se desnudaba a sí misma en su mente, la brusca invasión en ésta de mil -

10) "Un filósofo del sentido común" en Contra esto y aquello

11) Carta a Federico Urales, citada por L. Granjel, Retrato de Unamuno, Guadarrama, Madrid 1957, p. 78

ideas vagas y resonantes... Ya como un niño con juguete nuevo, dióse a jugar con su razón, poniéndose a inventar teorías filosóficas, pueriles y simétricas ordenaciones de conceptos, como resoluciones de problemas de ajedrez" (12).

Esto nos permite captar el proceso del descreimiento de Unamuno, "raíz de su actitud agónica, dudosa", que le embargó cuando se le acababa la juventud.

En 1883 alcanzó la licenciatura de Filosofía y Letras y en 1884 el grado de Doctor con una tesis sobre el vascuense. Regresó a Bilbao y sus preocupaciones fueron: ganar una cátedra universitaria y formar un hogar. En 1891 se casó con Concepción Lizárraga y obtuvo por fin la cátedra de griego en Salamanca.

Desde que empezó a ser Catedrático en Salamanca hasta su muerte, menos los años de destierro, Unamuno vivió enraizado en las tierras de Castilla y se compenetró plenamente con el paisaje castellano. Castilla es tierra propia para las almas sedientas de ideal ultraterreno, deseosas de no morir eternamente.

1897 es una fecha crucial en la vida de Don Miguel, el acuciante problema de supervivencia hizo presa de él; a su muerte ¿algo de lo que él era, sobreviviría? Morir, ¿era o no, anonadarse? El terrible espectáculo de su hijito hidrocéfalo Jenaro Miguel, quien entre gritos agonizó durante semanas, y el creerse él mismo enfermo de angina de pecho, agudizaron en su interior el sentimiento de la muerte. Una noche se despierta desesperado y con la muerte en el centro de la conciencia. Todo, aún él mismo, le parece estar vacío. En carta a Juan Arzadun escribe:

(12) Paz en la guerra, p. 53

"¡He pasado por tantas angustias íntimas! Me han revuelto hasta lo hondo, los eternos problemas, el de la propia salvación eterna sobre todo. Me he sentido al borde de la nada inacabable"... (13).

A esa noche llamó Unamuno "momento de suprema, de abismática congoja" en que con llanto sobrehumano, lloraba "en las garras del ángel de la Nada". Esto no era filosofía abstracta, sino tremenda y furiosa voluntad de vivir que le bullía desde el fondo de las entrañas.

Fue nombrado rector de la Universidad de Salamanca, en 1901. Los años pasados allí, hasta 1914, son años tranquilos exteriormente, pero para su interior, constituyen la época en que cuaja en su espíritu su tema fundamental: la inmortalidad.

En 1914, la política lo destituyó de rector. Al instaurarse la dictadura de Primo de Ribera la atacó y fue desterrado a la isla de Fuerteventura en Canarias, de donde se escapó a los cuatro meses, a bordo de L'Aiglon, después de haber rechazado las sugerencias de indulto. Esta fuga fue preparada por el director del periódico parisino de izquierda, Le Quotidien, y el hijo mayor de Unamuno. El barco lo llevó primero a Palma, de donde se trasladó a Cheburgo a fines de agosto. Luego se instaló en París, en la calle la Perouse # 2.

Desterrado en París, solitario, escribió "Como se hace una novela". En el prólogo a la edición argentina nos da a conocer su estado de ánimo: "Sobre mí pesaba mi vida toda que era y es mi muerte. Pesaban sobre mí no sólo mis sesenta años de vida individual física, sino más, mucho más que ellos: pesaban sobre

13) Carta a Juan Arzadun, Salamanca, 30 de Octubre de 1897.

mi siglos de una silenciosa tradición recogidos en el más recóndi-
to rincón de mi alma; pesaban sobre mí inefables recuerdos incons-
cientes de ultracuna. Porque nuestra desesperada esperanza de una
vida personal de ultratumba se alimenta y medra de esa vaga remem-
branza de nuestro arraigo en la eternidad de la historia" (14).

Esta situación anímica de Unamuno ante la muerte aparece --
también en su poesía "Venrá de noche", escrita en el tránsito --
del sábado a domingo de Pentecostés de 1925.

Vendrá de noche, sí, vendrá de noche,
su negro sello servirá de broche
que cierra el alma;
Vendrá de noche sin hacer ruido,
se apagará a lo lejos el ladrido,
vendrá la calma...
vendrá la noche... (15).

Un día, Unamuno abandonó París para irse a refugiar a Hen-
daya. Aquí se encontró más cerca de España, reconoció a los hom-
bres de su misma raza, y el paisaje vasco le trajo recuerdos. Pa-
só el tiempo en intensa actividad política.

Cuando cayó Primo de Ribera, Unamuno, interiormente trans-
formado, regresó a España el 9 de febrero de 1930. En Salamanca
fue acogido con entusiasmo por la multitud. Al año siguiente se
proclamó la República Española y Unamuno formó parte de la coali-
ción republicana-socialista y fue elegido diputado a las Cortes-
Constituyentes. En 1934 la apertura de curso en Salamanca la hi-
zó Unamuno como rector, "en nombre de Su Majestad Imperial y Co-
tólica España", y dice Ferrater Mora: "con ello parecía pregonar

14) Citado por Ricardo Gullón, "Autobiografías de Unamuno", Gre-
dos, Madrid 1964, pp. 272-273

15) Venrá de noche. Romancero del destierro 1927, Antología Una-
muno F.C.E., Madrid 1964, pp. 59-61

su oposición al régimen, pero lo que en verdad pretendía era oponerse a lo que consideraba su trivialización... el recelo ante un aumento del encrespamiento de las masas, el temor a una intensificación de la desintegración espiritual y geográfica española absorbieron casi por entero, hasta su muerte, los desvelos de "Unamuno" (16).

Ese mismo año un suceso decisivo, la muerte de su esposa, le privó de su asidero vital. El 30 de septiembre da su última lección en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca. Por esos días paseaba por las calles, nos dice Serrano Poncela, "con los ojos cargados de chispazos y de inteligencia e iracundia; completamente solo casi siempre; quizá tratando de hablar con Dios, ya acorralado y sin resolver aún el angustiante negocio de la inmortalidad de su alma. Hasta una estatua le habían levantado en la Universidad, en este proceso de glorificación, y él, que temía lo inmóvil, rehusa pasar por su mortaja de piedra para no verse muerto en vida" (17).

En 1936 estalla la guerra civil. La adhesión de Unamuno a los principios que vino a defender -el alzamiento militar- le valió la destitución como rector por el Gobierno de Madrid, el 23 de agosto de 1936. Días después vuelve a darle el puesto la Junta de Defensa Nacional de Burgos, pero un incidente surgido durante su discurso en la apertura del año académico, motivó su definitiva deposición del cargo rectoral, según decreto de 28 de octubre de 1936.

16) Ferrater Mora J. Unamuno, bosquejo de una filosofía, Buenos Aires, 1957, p.34

17) Serrano Poncela S. El pensamiento de Unamuno, F.C.E., México 1964, p. 26

Don Miguel pasó los dos últimos meses de su vida confinado en su hogar de la calle de Bordadores. "El 31 de diciembre de 1936, a las cuatro y media de la tarde, Unamuno acababa de decir a Bartolomé Aragón-Gómez: 'Me encuentro mejor que nunca'. Cuando, en un momento de desaliento, su interlocutor le dijo: 'La verdad es que a veces pienso si no habrá vuelto Dios la espalda a España, disponiendo de sus mejores hijos', Unamuno descargó un recio puñetazo sobre la camilla en que solía tenderse para leer o conversar y exclamó: '¡Eso no puede ser, Aragón. Dios no puede volverle la espalda a España!'. Apenas pronunció estas palabras, Don Miguel de Unamuno y Jugo murió súbitamente" (18).

¿Recobró la fe en la creencia capaz de concederle la vida perdurable que él siempre anheló? ¿Se habrán hecho realidad entonces estos versos escritos por él?

"Méteme, Padre Eterno, en tu pecho,
misterioso hogar,
Dormiré allí, pues vengo deshecho
del duro bregar".

Esta fue la trayectoria vital del hombre Unamuno, impregnada de la idea obsesionante de la muerte, del anonadamiento total, del ansia de pervivir, de sobrevivir, de no dejar nunca de ser.

La "intima biografía del filósofo" ¡Cuántas cosas nos explica! Su ansia de inmortalidad. Antes de ver si este tema se hizo problemática filosófica en Unamuno, habrá que investigar si se le puede dar o no, el título de filósofo.

18) Moeller Ch. Literatura del siglo XX y Cristianismo, Gredos, Madrid 1960, t.IV, p. 175

Ardua y difícil es la empresa de investigar el alcance filosófico del pensamiento unamuniano. Muchos investigadores se han enfrascado en la búsqueda del contenido filosófico de su obra y las respuestas son interesantes, por diversas y aún por contradictorias. Para unos, Unamuno filósofo, son dos palabras yuxtapuestas que los irritan; para otros, son dos palabras que van bien enlazadas, pero hay que hacerles precisiones. Trataré de exponer estas diversas opiniones para formarnos un juicio, sobre si a Unamuno se le puede considerar filósofo o no.

"Unamuno está bien lejos de ser -y de querer ser, claro-, un filósofo... y su obra, su problemática y sus inquietudes son bastante ajenas al genuino carácter de la filosofía". Es lo que nos dice Leñesma Ramos. Un sistemático opositor de Don Miguel, Ramón J. Sender, ha llegado a escribir: "De todos los del grupo 98 el menos filósofo, aunque parezca extraño, era Unamuno. "Fijándose en la forma de exponer sus ideas, Domínguez en su Historia de la Filosofía afirma: "En ese río de literatura, castiza y elegante, humorística y erudita, excéntrica y genial, no encontraréis un sistema filosófico completo, ni siquiera esbozado, pero sí ideas y aún teorías filosóficas sueltas, que delatan una mentalidad de tipo imaginativo, pasional y aún patético" (1).

J. Marías presenta la obra de Unamuno: "vertida en géneros rigurosamente literarios y llena sin embargo de preocupaciones y problematismo filosófico, de afirmaciones metafísicas, de hondas-

1) Domínguez P.D. Historia de la Filosofía, Santander 1943 p. 484

visiones emparentadas con la filosofía" y los escribió en forma poética porque no tenía los instrumentos intelectuales necesarios para penetrar con madurez filosófica en esos problemas. -- Unamuno nos muestra el espectáculo dramático y profundamente -- instructivo del hombre que aborda de un modo extrafilosófico o -- si se quiere prefilosófico, el problema mismo de la filosofía" -- (2).

Un compañero de su generación, Pío Baroja, nos dice con cierto tono despectivo: "Sus novelas me parecen medianas y su obra filosófica no creo que tenga solidez ni importancia" (3).

Por otro lado oímos estas afirmaciones: "Sí, Unamuno es filósofo, un filósofo personalísimo... De cualquiera de los ensayos o simples artículos periodísticos de Unamuno, gotea filosofía... No sabía escribir si no era filosofando" (4). Para corroborar esto Amando Lázaro Ros añade: "En los diccionarios filosóficos de otra lengua que he abierto, me he encontrado siempre -- que después del nombre de Unamuno, está el apelativo de: filósofo, poeta, novelista, y ensayista español, --primero como filósofo--, sus obras completas han sido traducidas al alemán, francés, inglés, al italiano y otros idiomas... Unamuno está considerado fuera de España, como filósofo ante todo, él y Don José Ortega y Gasset son los dos únicos españoles que, de fronteras allá, figuran en lugar destacado del casillero de la filosofía" (5).

Miguel Oromí, después de haber hecho un estudio profundo -- del pensamiento filosófico de Don Miguel, afirma: "Si después de habernos esforzado por revelar su pensamiento, alguno dudara de--

2) Marías J. Miguel de Unamuno, Espasa Calpe, Buenos Aires 1950 pp. 19 y 212

3) Baroja P. Memorias II, p.17

4) Lázaro Ros A. "Unamuno filósofo existencialista", Aguilar, Madrid 1961 p. 207

5) *Ibid.*, pp. 201-202

concederle el apelativo de filósofo, no disputaremos por un adjetivo, de cuya elasticidad tanto se ha abusado, pero creemos deberá admitirse que por lo menos, lo que constituye el fondo de toda la actividad literaria de Unamuno, e incluso de su propia existencia, es un elemento puramente filosófico " (6) J. García Bacca, - le dedica un sector de su libro: "Nueve grandes filósofos contemporáneos." Francois Meyer nos dice que donde se llega a la intuición ontológica que constituye la esencia del pensamiento unamuniano es en la obra de Ferrater Mora: "Unamuno, Bosquejo de una Filosofía." Y el mismo Meyer hace un estudio profundo de la Ontología de Miguel de Unamuno, tratando de despejar de "sus arreos más espectaculares y declamatorios, una especie de evidencia ontológica, primaria irreductible, una como experiencia pura de lo trágico del ser" (7). La relación que Serrano Poncela encuentra entre filosofía y Unamuno, es "indudable e íntima; más aún toda su obra resultaba una meditación trascendente que apunta a la constitución de una metafísica"... ahora que él aclara: "Considerando el pensamiento de Unamuno desde la perspectiva del filosofar técnico, posiblemente no halla acogida dentro de una rigurosa historia de la filosofía... pero si nos situamos fuera del punto de vista estrictamente técnico y valoramos el pensamiento de Unamuno por su contenido problematizante, revelador, descubridor, entonces entra de lleno en territorio filosófico, con pleno derecho de permanecer allí" (8).

6) Oromí M. El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno, Espasa Calpe, Madrid 1943 p. 35

7) Meyer F. La ontología de Miguel de Unamuno, Gredos, Madrid 1962 p. 12

8) Serrano Poncela S. Op. cit., pp. 73-74

Al llegar a este punto, creo interesante citar a González Caminero que ha hecho tantos y tan rigurosos estudios sobre el pensamiento de Unamuno. En un artículo que se titula "El puesto de Unamuno en la Historia de la Filosofía" expone lo siguiente: "¿Es Unamuno filósofo? En otros tiempos, no hubiera habido lugar a esta pregunta. Si el conocimiento filosófico es un conocimiento de las cosas a través de sus últimas causas y por lo tanto exige un método científico y agudo, Miguel de Unamuno está muy lejos de ser filósofo. Ni sus mismos admiradores hubieran pensado, dentro de otro clima histórico, en calificarlo con este título. Pero la filosofía se encuentra hoy en circunstancias muy especiales... hemos llegado a una inteligencia distinta de lo que es y significa ser filósofo. Es la razón por la que la pregunta hecha sobre Unamuno, puede aspirar a tener respuesta. Y en primer lugar, es evidente que, si en las revistas y congresos de filosofía, lo mismo que en los manuales de historia de la misma, se reconoce oficialmente la calidad filosófica de escritores como Jean Paul Sartre, Gabriel Marcel, Leon Chestow, y de otros de distinto estilo - por ejemplo historicistas y filósofos de la cultura- Oswald Spencer, Eduardo Spranger, Ortega y Gasset, Huizinga, etc., Unamuno es también filósofo, según la modernísima acepción" (9). ¿Tiene, pues, Unamuno, un lugar en la historia del pensamiento filosófico? ¿Hasta qué punto podemos incorporarlo en la Historia de la Filosofía? De hecho con Julián Marías podemos responder que la decisión corresponde al porvenir. "Lo que "sea" Unamuno, depende de lo que acontezca posterior..

9) González Caminero N. El puesto de Unamuno en la Historia de la Filosofía, Revista Pensamiento # 13 Vol.-4 (Madrid), Enero-Marzo 1948

mente en la historia de la Filosofía. Es posible que su acción póstuma, por la fuerza de sus intuiciones, si a éstas les es dado realizarse y tener alguna vez consistencia metafísica, reivindique para él, un lugar en esa historia." (10).

Ya son muchos los juicios acumulados sobre Unamuno filósofo. Ahora es importante ver lo que él entendía por filosofía, y lo haremos siguiendo sus propias afirmaciones en la culminante y más orgánica de sus obras DEL SENTIMIENTO TRAGICO DE LA VIDA. ¿Qué es la filosofía? Los problemas que estudia, ¿a qué responden? La filosofía debe ser ante todo, "obra de integración, de conciliación, o no es sino filosofera, erudición seudofilosófica" (11), "La filosofía es un esfuerzo por racionalizar la vida y a la vez vitalizar la razón" p.106. "La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total de mundo y de la vida y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción" (p. 8.)

Unamuno a veces identifica la poesía con la filosofía: "poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa" (p. 12) ¿De dónde brota el filosofar? "Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto de la vida misma. Y ésta como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes tal vez" (p.8). Al finalizar el se

10) Marías J. Op. cit., pp. 212-213

11) Del sentimiento trágico de la vida, Losada, Buenos Aires 1964 p. 19
Las siguientes citas tomadas del mismo libro están indicadas con un número entre paréntesis que corresponde a la página en que se encuentran.

gundo capítulo de esta obra, nos dice con seriedad cuál es, según él, el punto de partida de la filosofía: " el hombre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio... es el íntimo punto de partida de toda filosofía..." y más adelante añade: " la solución de ese íntimo problema es la que tiene todo el resto de la filosofía" (p.38).

Y con este preámbulo, empieza en los siguientes capítulos de su libro a analizar minuciosamente ese sentimiento trágico de la vida, resorte y móvil de todo su filosofar. Naturalmente que este móvil lo va a analizar ahondando en " el hombre concreto de carne y hueso, que es el sujeto y el supremo objeto a la vez, de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos" (p.7).

La exposición de sus ideas entraña consigo una serie de contradicciones, pero él es consciente de ello: " El más trágica ~~con~~* tradición, base de nuestra existencia" (p.20).

Una pregunta más, ¿ para qué se filosofa ? ¿ para qué se investigan los primeros principios y los fines últimos de las cosas ? ¿ Qué propósito se tiene al hacer filosofía ? ¿ Qué busca en ello el filósofo ? " ¡Saber por saber ! ¡La verdad por la verdad! Eso es inhumano" (p.31)... "El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo es hombre, necesita vivir para filosofar y de hecho filosofa para vivir. Y suele filosofar, o para reginarse a la vida, o para buscarle alguna finalidad" (p.32).

* problema de la filosofía es conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y volitivas. Como que aquí frorasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia" (p 20).

Unamuno sigue razonando a través de todo este capítulo lo segundo y concluye que la finalidad de la filosofía, es el encontrar el para qué de vivir, al encontrar qué será de uno al morir, el captar en qué consiste esa ansia de inmortalidad que todo hombre trae consigo. "Todo lo demás es o engañarse o querer engañar a los demás" (p.38).

¿Y cuáles son los instrumentos -no filosóficos como dice Marías- que emplea Unamuno, hombre concreto, para tratar de responder al para qué de la filosofía? "El hombre filósofo, 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. Filósofo el hombre" (p.31).

Viendo lo que entiende Unamuno por filosofía, cuál considera él que es su objeto, su punto de partida, su finalidad, los problemas que encierra, podemos afirmar con toda certeza que el hombre Unamuno, sí filosofó; a él no le interesaba la etiqueta de filósofo, y basándonos en el concepto que él tenía de la filosofía, sí lo podemos llamar filósofo.

Además, Unamuno no está de acuerdo con las tradiciones del filosofar occidental y se opone a ellas. Respecto a esto da mucha luz un coloquio que Unamuno sostuvo en Salamanca con el hispanista francés Jacques Chevalier, quizá en 1913 y publicado en los Anales de la Universidad de Grenoble. Es un poco larga la cita, pero creo que vale la pena transcribirla aquí. Serrano Poncela nos la sintetiza en esta forma: "Nuestra filosofía, dice el rector salamanquino, se complace en las fórmulas hechas, porque ha nacido de la ciencia y prefiere las fórmulas a las soluciones. Por vanidad y ...

por pereza espiritual siente el afán de fabricar sistemas, ciertos o no, y hacer creer que ha quedado resuelto el enigma del Universo. Los filósofos son, por naturaleza, dogmáticos, y su dogmatismo es más peligroso porque se embosca en un pretendido escepticismo. Por otra parte, los filósofos nacidos de la ciencia se encarnizan en complicar lo simple, oscurecer lo luminoso, desnaturalizar y destruir la verdad. La Sabiduría resulta la menor de sus preocupaciones, entendiéndola por sabiduría el arte de regimentar sus vidas y su conducta sobre ciertos principios, orientarse hacia lo verdadero, pensar pura y profundamente en lo que se hace. Esto es, en definitiva, la lección de Sócrates, a quien consideran padre de la filosofía.

El dogmatismo de los filósofos es, en fin, el peor de los dogmatismos porque es un dogmatismo de ideas. Las ideas puras se dejan introducir con facilidad en fórmulas y de este modo se ordenan mecánicamente las cosas y los hombres. Pero yo no me dejo formular fácilmente, porque yo, Miguel de Unamuno, como todo hombre que aspira a la conciencia plena, soy una especie única. Y digo: No hay opiniones sino opinantes. Hay sólo hombres. Y lo que hace a un hombre, lo que hace a cada uno de nosotros, a uno mismo no es la lógica, sino el corazón; nuestras ideas son no más que expresión de nuestros sentimientos y así la filosofía, no la abstracta e impersonal, sino nuestra filosofía, nuestra manera de comprender el mundo y la vida, brota de nuestros sentimientos de la vida misma. El verdadero sujeto de la filosofía he lo aquí: es el individuo, soy yo" (12).

Unamuno expone así su modo de filosofar, su filosofía. Y creo que para juzgarlo, tenemos que respetar su opinión. Pero terminemos este punto citando al propio Unamuno: "En cuanto a mi

12) Serrano Poncela S. Op. cit., pp.80-81

filosofía que la escriba otro, cualquier menguado unamunista, que yo no lo soy... ¡Mi filosofía? ¡Bah! Antes tendrán que levantar el andamiaje bibliográfico, y quedarse en él, que es labor de eruditos" (13).

Veamos ahora que características encuentran nuestros contemporáneos en el pensar filosófico de Unamuno:

- Hay no cabe duda una gran unidad en toda la obra Unamuniana, en cualquiera de sus escritos encontraremos sus mismas inquietudes, pero esto lo logra no porque haya creado un sistema, sino porque a base de repetir e insistir en la misma idea ha logrado crear una unidad dinámica. Mariñas nos dice: "Excluida la conexión sistemática de las afirmaciones, queda una posibilidad abierta: la reiteración" (14) Unamuno no es de ninguna manera un sistemático.

- Partiendo de la Crítica de la Razón Práctica de Kant, no gusta probar o afirmar nada con la razón sino con la voluntad, con el sentimiento. No escribía lo que había pensado sino lo que estaba sintiendo. Por lo tanto no hay en él riguroso encadenamiento discursivo y él no siempre respetó los supuestos primordiales del pensar humano. Unamuno es anti-intelectualista.

-Tampoco es un teórico ni un dogmático. Considera la filosofía muy conceptual como una filología, como un estudio de palabras muertas; además, los filósofos dogmáticos dan las cosas hechas, rígidas, encastilladas, opacan con sus elucubraciones la luminosidad de la verdad.

13) Ahora, 21 de Abril 1934, citado por F. Meyer, Op. cit., p. 10

14) Mariñas J. Op. cit., p. 16

nota 12

- La filosofía de Unamuno además, es una filosofía que tiene en su trama la contradicción, expresión viviente de su contradicción interior. Unamuno la tomó como método para exponer y resolver los problemas; no cabe duda que esto da mucha vida y mucha fuerza a sus escritos, pero el resultado puede ser confuso y desorientador.

No quiero clasificar a Unamuno dentro de una corriente filosófica, pero podemos preguntarnos: ¿en cuál de ellas puede caber?

Vitalista le correspondería ser si lo encuadramos en su marco histórico y lo relacionamos con la doctrina entonces predominante. No cabe duda que Bergson tuvo influencia sobre nuestro pensador, tanto en su concepto acerca de la actitud congeladora de la razón: "la razón es enemiga de la vida", como en su concepto exaltante de la vida. Sin embargo no podemos afirmar que es vitalista en toda la extensión del término porque en el vitalismo está ausente el sentimiento trágico y en Don Miguel, como dice Aranguren: "este sentimiento brota precisamente del choque de la irreductible antinomia de la razón y la fe" (15).

Y, ¿podríamos afirmar que es existencialista? "precede al existencialismo y a toda filosofía de la existencia, pero no se deja encasillar tampoco aquí. Vivió la existencia concreta "el hombre de carne y hueso" como él decía, vivió la muerte... pero no montó sobre su agonía, como Heidegger sobre la 'angustia', o como Sartre sobre la 'náusea', toda una metafísica" (16). Es muy cierto, Unamuno se adelantó en muchas actitudes y expresiones a los que hoy son tenidos como existencialistas. Estos se

15) Aranguren J. L. Prólogo a la Antología, F.C.E., Madrid 1964
16) Ibid., p. 16

proponen salvar la existencia humana despersonalizada por las concepciones del idealismo absoluto y del positivismo materialista. Unamuno tenía esta aspiración muy real y valedera.

¿Qué influencias recibió? Unamuno, duido de saberlo todo estudió todos los problemas del espíritu y todos los conocimientos de las ciencias. Se hizo racionalista con Descartes, pero luego lo rechazó; leyó a Spinoza y le gustaron sus proposiciones sobre la permanencia del ser y al unamunizarlas las humanizó y les cambió el sentido que tenían en Spinoza. Leyó a los ingleses empiristas Berkeley y Hume y con ellos enfrentó a la ciencia con la filosofía a Kant lo leyó con continuidad y todo su pensamiento y sentimiento estarán condicionados por la Crítica de la razón práctica. Por contraposición Fichte le enseñó a valorar su "yo", no el Yo abstracto con mayúscula que es todo menos yo, y que no le interesaba; en la lectura de Hegel aprendió el alemán y se ha afirmado que Hegel es el supuesto idealista sobre el cual basará Unamuno toda su polémica filosofía del hombre concreto.

El positivismo francés e inglés craron en él una simpatía por lo concreto, por lo viviente. De la corriente pragmatista norteamericana recibió influjos por James. Anotó con cuidado los libros de Bergson a quien admiraba mucho. Y aunque es muy discutida la influencia de Kierkegaard sobre Unamuno, podemos decir que los estudios profundos que se han hecho en este sentido merecen tenerse en cuenta: Tornos (17) ha analizado con cuidado todas las anotaciones que Unamuno hizo a las obras del danés para matizar el paren-

17) Cfr. Tornos A.N. "Sobre Kierkegaard y Unamuno, (Madrid), Revista Pensamiento núm. 70, vol. 18, abril-junio 1962

tesco filosófico existente entre los dos. Collado en el libro "Kierkegaard y Unamuno" hace una confrontación global y minuciosa de ambas concepciones (18).

Casi hemos recorrido la Historia de la Filosofía para ver qué impronta han causado sobre nuestro pensador todos estos filósofos. Para terminar quiero sólo citar a Ferrater Mora quien nos completa con su mirada histórica el índice de los pensadores que influyeron en Unamuno. "La originalidad de Unamuno tiene una tradición: la que se modula a lo largo de una línea que nuestro autor ha reconocido como la propia y que comprende a San Pablo, San Agustín, Pascal y Kierkegaard. Penos por haber compuesto su propia filosofía a base de aquéllas, que por haber encontrado en ellos ... sus verdaderos hermanos" (19).

Continuamente encontramos en sus obras referencias y citas de todos los pensadores mencionados y de otros muchos más. Esto no es cuestión de erudición, es que Unamuno fue un gran lector y todo lo que leía le servía de cañamazo para bordar sus propias elucubraciones. Toda su obra filosófica quedó formulada en los años que median entre 1905 cuando publicó la "Vida de Don Quijote y Sancho", y 1912 cuando dio a conocer su "Del sentimiento trágico de la vida".

Hemos visto las diversas opiniones que de Unamuno se tienen en la actualidad, lo que él mismo pensaba de la filosofía y de su filosofía, las características de su pensamiento, y las influencias que fue recibiendo en sus innumerables lecturas, no nos queda más que decir, que Unamuno ha dejado a la posteridad muchas pági-

18) Collado J.A. Kierkegaard y Unamuno, Gredos, Madrid 1962.

19) Ferrater Mora J. Op.cit., p.43

nas llonas de profundas intuiciones y afirmaciones ciertas sobre problemas filosóficos que tienen al hombre como centro; fue anticipador del pensamiento filosófico actual y siempre escribió filosofando, teniendo como punto de partida y de llegada el anhelo de la pervivencia, el ansia de inmortalidad. Lo que buscó en su filosofar fue perpetuar este ser concreto, e investigar con inquietud si le es o no posible la perpetuación.

¡ Pocos hombres como él han estado tan comprometidos con la existencia !

EL ANSIA DE INMORTALIDAD

"Este pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que vendrá después, es el latir mismo de mi conciencia" (1).

Toda la problemática filosófica de Unamuno tiene su raíz profunda en esta preocupación : voy a morir.

Hemos visto cómo a través de su vida el pensamiento de la muerte y el ansia de perdurar no le dejan ni un momento.

Aquella noche de marzo de 1897 en que Don Miguel se vio en las garras de la muerte, experimentó "la abismática congoja" que le reveló lo rudo de una existencia que se acaba, que se agota, y este enfrentamiento con la finitud, hizo brotar en la intimidad de su ser esa ansia, ese anhelo de pervivencia, de salvar algo, de salvarlo todo en esa aniquilación que impone la muerte.

La muerte es lucha, la muerte es agonía, así lo sentí Unamuno. ¿Piensan lo mismo los filósofos contemporáneos que abordan ese tema? Si para la filosofía existencialista el ser del hombre es porvenir, G.Marcel piensa lo pavoroso que es para un hombre mientras está viviendo en el tiempo, aceptar como su último destino un acontecimiento que lo transforma en pasado puro. Jaspers confirma que para la existencia empírica la muerte es una frontera contra la que se choca irremediablemente, en cambio la existencia trascendente, espera una inmortalidad personal y el drama del hombre está precisamente en esa lucha que existe dentro de sí, entre la experiencia empírica y la trascendente. Para ambos existencialistas cristianos, la muerte es un riesgo, pero tiene ante sí abierta la eternidad, hay esperanza, hay promesa.

1) Del sentimiento trágico de la vida, p. 41

Heidegger mira la muerte como una de las posibilidades personales más auténticas pues brota del mismo ser del hombre, no le viene de fuera, el hombre es ser-para-la-muerte; la muerte le acusa, la muerte está en cada acto de su vida, lo que el hombre tiene que hacer es mirarla cara a cara, para librarse de su miedo y alcanzar una trascendencia de libertad. Sartre la ve como un absurdo existencial que le quita a la vida todo sentido, que le cierra toda posibilidad auténtica, que inmoviliza y desposee al hombre, es realmente un absurdo, un fracaso.

Serrano Poncela nos dice que Unamuno está situado entre ambas corrientes : "No podríamos decir que su actitud ante la muerte sea arreligiosa, pero tampoco que se acerque a la muerte con la alegría del poseído por la trascendencia hacia la inmortalidad. Su contradicción -lo que él llama su agonía- nace de hallarse en esta zona crepuscular e intermedia entre el existencialismo ateo y el existencialismo cristiano" (2).

Tener que morir es angustiante para Unamuno. El pensamiento de la muerte lo sobrecoge muy a menudo, dice: "de repente parece como si la muerte aletease sobre mí. No la muerte sino algo peor, una sensación de anonadamiento, una suprema angustia" (3). Qué absurdo es volver a la nada: "Si al morir los organismos que las sustentan vuelven las conciencias todas individuales a la absoluta inconsciencia de que salieron, no es el género humano otra cosa que una fatídica procesión de fantasmas que va de la nada a la nada" (4).

Además es imposible pensar en la disolución del ser de hombre. Increpa al lector en *Del sentimiento trágico de la vida* para que haga el intento de sentirse en este trance: "Intenta, lec-

2) Serrano Poncela S. Op.cit., pp.111-112

3) *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 217

4) "Vida es sueño" en *Ensayos* tomo I pp. 234-235

tor, imaginarte en plena vela, cuál sea el estado de tu alma en profundo sueño, trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia y lo verds. Causa congojísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existentes (5).

Es tan fuerte este tema para Unamuno que podemos decir que toda su obra filosófica, literaria, sus novelas, sus poesías, sus ensayos, sus artículos, está teñida de esa idea, aunque con variantes propias del género literario que emplea.

- En sus poesías presenta el misterio de la muerte como intuición angustiosa.

- En sus novelas, como tema único con infinidad de variaciones ya que todas sus novelas son dramas íntimos en esqueleto donde se juega el problema apasionante del ansia de vivir y la experiencia acuciante de la nada que entrafía la muerte. Se sirve de la novela para crear entes de ficción, criaturas espirituales en que él se pueda espejar y verse en transparencia, fuera de sí mismo para penetrar con mayor intimidad en la experiencia vital de un hombre en su escueta verdad. Estas criaturas espirituales también le sirven para intentar en ellas la gran experiencia irrepetible: la muerte, y analizar, desde fuera, con detención, su sentido, su agonía, su realidad. Julián Marías subraya esta intención unamuniana de sus novelas: "Cada novela es para Unamuno un intento de llegar, de vivir la muerte, de pasar a través de ella, de dejarla llegar, entrar en su ámbito helado y quedar, a pesar de ello, para verla ya desde el otro lado, es decir consumada, para mirar ansiosamente "detrás" (6).

5) Del sentimiento trágico de la vida, p. 39

6) Marías J. Op.cit., pp. 56-57

- En "Del sentimiento trágico de la vida" este deseo de escudriñar las entrañas de la muerte, esta meditación ontológica del paso a la otra vida o del hundirse en la nada, tendrá una forma más filosófica aunque no más sistemática.

Analizar uno a uno sus "poemas", sus "ensayos" que transmiten esta experiencia óptica, hurgar en cada una de sus "novelas" para poder pasar existencialmente ese trance, profundizar en la realidad de la mortalidad o inmortalidad del hombre en "Del sentimiento trágico de la vida", es situarse en el corazón mismo del pensamiento de Unamuno. Dentro del límite de un trabajo como éste, es imposible hacerlo así, minuciosa y críticamente.

Sin embargo quiero señalar algunas obras que proporcionan datos amplios sobre la importancia que la meditación de la muerte alcanza en Unamuno, ella domina su espíritu. En su libro "La Agonía del Cristianismo", la muerte es el tema principal; en "Del sentimiento trágico de la vida" esta preocupación se nota principalmente en los capítulos 3, 5 y 6; en "Cómo se hace una novela" la muerte juega un papel de importancia porque el protagonista lucha contra don Miguel para que no le aniquile; como ya siente la proximidad de la muerte, ésta aparece en casi todas las páginas "De Fuerteventura a París"; encontramos este mismo sentimiento en sus poesías de 1907 especialmente: "Rimas de dentro" y "Teresa" (7).

7) Para mayor información Cfr. el estudio que tiene Azaola sobre "El Cristo de Velázquez": "Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte";

El estudio que hace Mariñas del problema de la muerte en las novelas de Unamuno, en su libro Miguel de Unamuno, Madrid 1943 pp.57 y sig.

Sobre la presencia de la muerte en el ánimo de Unamuno, leer Granjel, Retrato de Unamuno, Madrid 1957 pp.186 y sig.

Para complemento de información: Tornos Andrés. El hombre y la vida de Unamuno, Revista Pensamiento (Madrid) No. 73, Vol.19, en Marzo 1963 p. 97

De hecho nuestra existencia no está abocada a la muerte sino que la vida del hombre sobre la tierra se dirige hacia la realización de sí mismo y hacia la eternidad, por eso el estudiar la muerte debe llevar a algo más, por eso es muy justificado que esta meditación de la muerte haya llevado a Unamuno a expresar a gritos su impulso vital, esa ansia de vivir siempre más, de encenderse en deseos de no morir.

Luis Granjel explica el por qué de la fuerza de este impulso "De su deseo de no morir del todo un día y la angustia que le hizo experimentar tal empeño al no poderlo acallar saciándolo con el agua viva de una creencia, surgió en Unamuno poderoso, exaltado, su anhelo de inmortalidad, el instinto de perduración o sobrevivida" (8).

Citaré algunos textos apasionados de Unamuno a propósito de este tema para probar qué vivo y acuciante es en él este anhelo de supervivencia: "Yo necesito la inmortalidad de mi alma; la persistencia indefinida de mi conciencia individual, la necesito; sin ella sin la fe en ella, no puedo vivir" (9). Y más exaltado: "No quiero morirme, no, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre y vivir yo..." (10). Se interroga sobre la esencia del hombre, sobre qué es él personalmente: "¿Qué soy yo? Un hombre que quiere vivir ... Yo tengo voluntad y no resignación de vivir; yo no me resigno a morir porque quiero vivir" (11). Seguir siendo siempre es su grito: "Ser, ser siempre, ser sin término... Sed de amor eternizante y eterno" (12). Esta sed debe prolongarse.

8) Granjel L. Retrato de Unamuno, Guadarrama, Madrid 1957 p.201

9) "Sobre la Europeización" en Ensayos tomo I, p.917

10) Del sentimiento trágico de la vida, p.41

11) Amor y Pedagogía, II p.446

12) Del sentimiento trágico de la vida, p.41

debe vivirse momento por momento, día por día, debe empezar y volver a recomenzar, tal es su fuerza : "Insaciable sed de eternidad e infinitud, sé mi pan de cada día" (13).

El problema de la inmortalidad implica también para Unamuno una experiencia psicofísica, por eso encuentra para designarlo un nombre no intelectual: el de "Hambre" y de "Sed". Se siente hambriento y sediento de inmortalidad. No puede concebirse como no existiendo; quiere ser, pero esta posesión del ser no es plena ni segura, por eso le muerde el ansia de la posesión, le excita el hambre de pervivencia. "Se trata de un impulso casi fisiológico que si descontamos el automatismo, podemos inclusive considerar como un instinto. Este es el impulso que la razón a menudo niega, pero que al mismo tiempo fortalece" (14).

La inmortalidad, es hasta necesidad psicológica: Unamuno siente la exigencia de perduración como una convicción de tipo conceptual, pero aún más como una necesidad vital de dar a su vida y a su persona una seguridad estable y definitiva. Esta necesidad psicológica y vital tuvo su repercusión orgánica en Don Miguel que en cartas a sus amigos la suele describir como congoja, sufrimiento, dolor.

En carta al F. Jiménez Ilundain le dice: "Yo no digo que merecemos un más allá, ni que la lógica nos lo demuestre; digo que lo necesito, merézcalo o no, y nada más. Digo que lo que pasa no me satisface, que tengo sed de eternidad, y que sin ella me es todo igual. Yo necesito esto. ¡ Lo ne-ce-si-to-! Y sin ello ni hay alegría de vivir, ni la alegría de vivir quiere decir nada" (15).

13) Vida de Don Quijote y Sancho, p. 240

14) Ferrater Mora J. Op. cit., p.60

15) Carta a F. Jiménez Ilundain, Salamanca, 10 de agosto de 1902 citada por Granjel, Op.cit., p.157

Esta necesidad, "su" necesidad, le daba fuerza para seguir viviendo y afirmaba su inmortalidad porque la deseaba.

El tema de la inmortalidad es, pues, esencial en Unamuno: Resume y condiciona todo su pensamiento filosófico de tal manera que pensar lo contrario le parece a Unamuno inconcebible e intolerable, "Hay gentes, -dice- faltas de tacto espiritual que no sienten la propia substancia de la conciencia, que se creen sueño de un día, que no comprenden que el más vigoroso tacto espiritual es la necesidad de persistencia en una forma o en otra el anhelo de extenderse en el tiempo o en el espacio" (16).

Aunque muchas personas ni lo vislumbren hay un "secreto de la vida" que todos llevamos muy dentro del ser; este secreto es el de la pervivencia; de él brota nuestra vida y también nuestra muerte: "por él vivimos y sin él nos morimos espiritualmente; pero también moriremos por él y sin él nunca habríamos vivido. Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres y tanto más hondamente cuanto más quiere a cada hombre; es decir cuanto más hombre le haga.... Todos llevamos nuestro secreto de vida: los unos más a flor de alma, los otros más entrenchado y los más tan adentro de sí mismos que jamás llegan ni lo descubren..... El secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz del 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" (17).

16) "Plenitud de Plenitudes" en Ensayos I, p.574

17) "El Secreto de la vida" en Ensayos I pp.843-844

Esta hambre de Dios, -hay que aclarar- no es un afán de llegar a Dios por él mismo sino de alcanzar la garantía de la inmortalidad porque ésta es necesaria para vivir la vida cotidiana que pasa.

Antes de seguir adelante es bueno tener en cuenta que cuando Unamuno habla de inmortalidad del alma, entiende por esto la inmortalidad de la persona, del individuo, de la conciencia, del mundo entero (18). Precisaremos también que este problema que vive Unamuno en su subjetividad, lo hace extensivo a la sociedad, a todos los hombres e incluso al Universo. No sólo por su alma siente esa inquietud sino que también le preocupa la pervivencia de todos los seres. Es una inmortalidad sin límites, no sólo en el tiempo sino también en la realidad. "Ser inmortal es existir en una tensión dialéctica entre tiempo y eternidad, es existir 'sub specie aeterni' no en la abstracción del pensamiento, sino inmerso en el tiempo" (19), tensión dialéctica que viven todos los seres.

"La inmortalidad de que Unamuno nos habla, está ligada al inpetu o connatus que, según Spinoza -a quien Unamuno se refiere al respecto y con cierta frecuencia-, lleva a toda cosa, a la conservación de su propio ser. Perseverar en su ser -mejor, esforzarse por perseverar en su ser- parece que es la esencia actual de la cosa..... Así hay que comenzar por entender la inmortalidad en el sentido más plenario y no reducirla al afán que siente un hombre individual cualquiera por sobrevivirse" (20).

Esta avidez ontológica, este "serlo todo en todo" constituye la raíz íntima del afán que tiene Unamuno de sobrevivencia. Al

18) Collado J. A. Op.cit., p. 486, nota 1.

19) Ibid., p. 489

20) Ferrater Mora J. Op.cit., pp.60-61

estudiar los tipos de inmortalidad presentados por la historia de la filosofía Unamuno los rechaza -dice Ferrater Mora- "porque ninguno de ellos representa, a su modo de ver, la inmortalidad plenaria que, por lo pronto, arraiga en el fondo de cada ser" (21).

Este problema, es pues, el único verdadero, el que llega más a lo hondo de la entraña humana. Pero podemos preguntarnos ¿Qué dice Unamuno de esta "única cuestión"? ¿Qué hace con ella? Y respondemos : no hace, indudablemente, una elaboración racional, pero sí, a través de sus escritos, se pueden formular algunas precisiones.

Ahondemos en lo que Unamuno entendía por ser inmortal. Ser inmortal implica ante todo, NO DEJAR DE SER, no hundirse en el abismo de la nada y de la inconsciencia. Esta persistencia en el ser debe ser dinámica y Unamuno la considera como duración inacabable, ya que si fuera estática implicaría adormecimiento de la conciencia que es una especie de muerte.

Ser inmortal implica, además, POSEER PLENAMENTE AL SER, POSEER LA PLENITUD SIMULTANEA DEL SER, "No sentirse en una sucesión o proceso, pues de aquí precisamente arranca el sentimiento de mortalidad o defectibilidad" (22). Este deseo de persistencia y esta ansia de plenitud del ser ambos en conflicto constituyen la parte "activa" de la inmortalidad unamuniana.

Hay en él también, como nos lo hace ver Collado, una tendencia a la inmortalidad "pasiva", mitológica, dentro de la cual se da por un lado la fama: perdurar en la memoria de los hombres; y por otro el deseo de prolongarse en la descendencia carnal y espi-

21) Ibid. p.68

22) Collado J. A. Op.cit., p.490

ritual. "Los hijos de la carne constituyen la prefiguración o, como dirían los teólogos, el 'tipo' de los hijos del espíritu, los cuales son las obras del creador, las hazañas del héroe o las virtudes del santo. Todos persiguen lo mismo: sobrevivir o, mejor, sobrevivirse -'los unos en la memoria de los hombres, en el seno de Dios los otros'. Por eso el afán de renombre que mueve al héroe no es un producto de vanidad; si Don Quijote quiere ser famoso..... es porque no se resigna a perecer y no se resigna tampoco a que la memoria de sus hechos se confine a sí mismo. Es también porque no se resigna a dejar de ser padre, ya que el ansia de inmortalidad no es sino la flor del ansia del linaje" (23).

De todas estas formas y por todos estos medios Unamuno busca inmortalizarse ya que él dice que sólo los débiles se resignan a la muerte; "en los fuertes el ansia de perpetuidad sobrepaja a la duda de lograrla y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte..... cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma cobra brío y doloroso empuje el ansia de -perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de alguna manera 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 ésta nuestra sociedad, en que la fe medieval en el alma inmortal se desvanece. Cada cual quiere afirmarse, siquiera en apariencia" (24).

Ya sea en su forma activa o en su forma pasiva esta inmorta-

23) Ferrater Mora J. Op.cit., p.73

24) Del sentimiento trágico de la vida, pp.50-51

lidad debe tener dos características, que señala muy bien Ferrater Mora: combatividad, es decir, se debe dar en conflicto, en lucha, en agonía, para que haya realismo, vitalidad, fuerza; además debe traer consigo plenitud, pues el vivir siempre es insuficiente, "hay que agregarle un vivir para siempre y un vivir desde siempre"(25) abarcando la eternidad y poblando toda la interior hondura del anhelo mismo.

Indudablemente como hemos podido ver hasta ahora, el hambre de inmortalidad, el instinto de perduración, es la "única cuestión", es el "punto de partida de la filosofía" -así lo prueba a través de todo el segundo capítulo de "Del sentimiento trágico de la vida". Pero profundicemos más y veamos cuántas cosas subordina a este instinto de perduración:

- la conciencia de los individuos: "El sentido trágico de la vida es el fondo mismo de la conciencia de los individuos y de los pueblos cultos de hoy en día..."(26);

-nuestra alma: "Este anhelo de inmortalidad...es la substancia misma del alma" (pp. 47-48);

- el individuo y la sociedad: "si el individuo se mantiene por el instinto de conservación, la sociedad debe su ser y su mantenimiento al instinto de perpetuación" (p.28). Continúa más adelante: "El instinto de conservación, el hambre es el fundamento del individuo humano, el instinto de perpetuación, el amor en su forma más rudimentaria y fisiológica, es el fundamento de la sociedad humana" (p.29);

25) Ferrater Mora J. Op. cit., p.71

26) Del sentimiento trágico de la vida, p.114 -Todas las citas siguientes también están tomadas de este mismo libro, por eso, sólo anoto las páginas.

- el porvenir de la humanidad: "Por que no se debe perder de vista el problema de la inmortalidad personal del alma, implica el porvenir de la especie humana toda"(p.33);

- el afán de conocer: "El conocimiento está el servicio de la necesidad de vivir y primariamente al servicio del instinto de conservación personal. Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento dándoles el alcance que tienen..." (p.27).

Y para corroborar todo lo anterior oigámosle decir:"El anhelo de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el anhelo con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico juicio, 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" (p.38).

El problema está ampliamente expuesto por Unamuno, pero ¿hasta qué punto después de vivir este problema apasionadamente se enfrenta intelectualmente con él? ¿Es posible probar la inmortalidad del hombre? o ¿ésta sólo se limita al anhelo, al hambre de perdurar? ¿Hay motivos racionales o sólo cordiales para apuntalar el hecho de la inmortalidad? ¿El tema puede tratarse con serenidad lógica o hay que tratarlo agresiva y agónicamente?

Como Unamuno estaba influido por el agnosticismo kantiano es fácil deducir que declara indemostrable, por vía de razón, la inmortalidad del hombre; esta verdad fundamental de la existencia es postulado indiscutible de la fe, es decir, de la razón práctica. Kierkegaard dice: "Sistemáticamente la inmortalidad es indemostrable". "Metafísicamente no hay hombre que sea inmortal ni

que esté seguro de su inmortalidad". "Cuanto más se demuestra y se vuelve a demostrar la inmortalidad en general, tanto más disminuye la fe en la inmortalidad" (27). Unamuno tiene subrayados estos pasajes en el original danés de su biblioteca, lo que nos demuestra que le inquietaban las ideas de Kierkegaard o más bien -- que comulgaba con ellas.

En el capítulo cuarto Del sentimiento trágico de la vida nos expone la solución católica a su íntimo problema vital y en el siguiente capítulo quiere demostrar la solución racionalista. Comienza así: "El gran maestro del fenomenalismo racionalista David Hume, empieza su ensayo Sobre la inmortalidad del alma con estas definitivas palabras: Parece difícil probar con la mera luz de la razón la inmortalidad del alma. Kant que partió de Hume para su crítica, trató de establecer la racionalidad de este anhelo y de la creencia que éste importa, y tal es el verdadero origen, el origen íntimo de su Crítica de la Razón Práctica... Mas a pesar de todo ello, queda en pie la afirmación tan escéptica de Hume y no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay, en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad" (p.74).

Realmente la razón se enfrenta ante nuestro anhelo de inmortalidad y lo contradice. La causa de esto es que la "razón es enemiga de la vida".

El alma es inmortal porque la voluntad se empeña en que lo sea: "No quiero morirme, no; no quiero ni quiero quererlo"(p.45). Y podemos añadir esta otra cita: "creer en la inmortalidad del alma es querer que el alma sea inmortal, pero quererle con tanta

fuerza que esta querencia atropellando a la razón, pasa sobre ella, mas no sin represalia"(p.105).

La desconfianza que Unamuno tiene a la razón es por la idea que de ella se ha forjado; se ha nutrido del pragmatismo de James que relativiza la verdad, del intuicionismo de Bergson que habla de una inteligencia que esquematiza el tiempo, que no puede aprehender la realidad-fluyente, y sobre todo Unamuno está influido por el donés Kierkegaard que sostiene que :["pensar la existencia abstractamente, significa suprimirla esencialmente" (28). Esto hace exclamar a Unamuno:¿Cómo puede abrirse la razón a la revelación de la vida?

Razón y vida están en contraposición; la razón si se enfrenta a la vida la hace rígida, la mata, por eso no puede dar una respuesta al hombre de carne y hueso sobre su problema angustiante. Hay que dar el salto de la cabeza al corazón, salto que ya había dado Kant."Después de haber examinado y pulverizado con su análisis las pruebas tradicionales de la inmortalidad en la Crítica de la Razón Pura, vuelve, en la Crítica de la Razón Práctica a reconstruirla, pero sobre una base voluntarista, cordial, de fe"(p.9).

Se da, pues, la inmortalidad del alma por un empeño fuerte de la voluntad que la crea inmortal. Unamuno rechaza la razón, pero sabe muy bien que el sentimiento la necesita; sabe que del choque entre razón y sentimiento brotará la luz sobre el problema.

Hasta aquí he trazado el problema medular de Unamuno, el problema que lo lleva a una inquietud constante, a una angustia por la existencia, problema que no pretende probar con razones sino con sentimiento. Quiero terminar esta parte con una cita

28) Citado por Marías J. Op.cit.,p.25

de: Del sentimiento trágico de la vida, que puede darnos más luz sobre su posición. Dice así: "Mi sentimiento de la vida que es la esencia de la vida misma, mi vitalidad, mi apetito desenfrenado de vivir y mi repugnancia de morir, esta mi resignación a la muerte es lo que me sugieren las doctrinas con que trato de contrarrestar la obra de la razón". Y fijémosnos en la pregunta que él mismo se hace: "Estas doctrinas ¿tienen un valor objetivo? Yo responderé que no entiendo qué es eso del valor objetivo de una doctrina. 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, de vivir siempre el que me inspiran estas doctrinas. Y si con ellas logro corroborar y sostener en otro ese mismo anhelo acaso desfalleciente, habré hecho obra humana, y sobre todo, habré vivido" (p.118).

Esta ansia de inmortalidad, que aflora con insistencia en todos los escritos de Unamuno, hace pensar en una raíz más profunda. Y a pesar de que el mismo Unamuno habla de que su doctrina es más o menos poética e infilosófica, creo que podemos encontrar a través de sus escritos, preferentemente en Del sentimiento trágico de la vida, la hondura ontológica de su ansia de inmortalidad.

Hay que profundizar para descubrir en el pensamiento filosófico de Don Miguel de Unamuno, bajo la imperiosa ansia de inmortalidad, la "intuición original" que le sirve realmente de base y que es "lo trágico del ser". Para Unamuno, el ser concreto es contradictorio, acónico, polémico, siempre en constante conflicto consigo mismo u existiendo en virtud de ese mismo -- conflicto. Esta contradicción interna del ser forma su misma estructura ontológica.

Antes de ahondar en esta contradicción, veamos primero qué entiende él por ser. "El ser concreto, individual, se confunde con la conciencia. Lo que no es conciencia... no es nada más -- que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia" (1). Y esta conciencia, la interpreta como experiencia reflexiva de sí misma, como "serse"; ser es : "tener conciencia de sí".

Esta identidad del ser y de la conciencia la prueba por la imposibilidad de aplicar a la conciencia un modo de ser distinto de la conciencia misma y también por la imposibilidad de que ésta rechace el serlo. "Imposible nos es en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento Trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia y lo verás. Causa congojísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existentes" (2).

1) Del sentimiento trágico de la vida, p. 139

2) Ibid., p. 39

Así, pues, el ser no se prueba a sí mismo, sino en medio de la angustia de su propia negación.. Aquí ya entrevemos una lucha, que nos va a hacer más patente el dolor : "El dolor es el camino de la conciencia ... El dolor nos dice que existimos... Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado.... piensa, pero no piensa que piensa, y sus pensamientos son como si no fuesen suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja ... Se adueña de sí mismo el espíritu humano" (3). Y si el dolor empieza por cualquier motivo a aminorar, hay que "poner vinagre y sal en la herida del alma, por que cuando te duermas y no sientas ya el dolor, es que no eres. Y hay que ser" (4).

Así pues mediante el dolor se tiene entrada en el ser, y sólo a través de esta experiencia desgarradora se nos revela la estructura ontológica del mismo ser. Hay que aclarar que el dolor que nos hace captar la dimensión del ser no es la simple sensación sino un dolor más espiritual, más reflexivo, el propio del "serse". Es también experimentando el dolor como tengo acceso a los demás seres existentes, al ser mismo. "Lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja; compadecerme de mí mismo, tenerme a mí mismo amor. Y esta compasión - cuando es viva y superabundante, se vierte de mí a los demás"(5).

El interés que tiene Unamuno porque el dolor que nos devuelve al ser, no se nos agote, es porque tenemos que tener concien-

3) Ibid., pp. 127, 184, 188

4) Ibid., p. 247

5) Ibid., p. 186

cia siempre viva de que somos; "hay que ser", hay algo que bulle en su interior por reclamar la "persistencia del ser"; hay que ser, seguir siendo, ser siempre. "Mds, mds y cada vez mds; quiero ser yo, sin dejar de serlo, ser además los otros ... 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 todo yo es ser todos los demás. ¡O todo o nada!".

No sólo quiere perseverar en el ser, SERSE, sino también acrecentar el ser : SERLO TODO. "La esencia de un ser no es sólo el empeño de persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad, de infinitud" (6).

Hay ansia de inmortalidad sí, pero aún mds, hay avidez ontológica. Quiere ser todo porque le tiene horror a la nada y protesta desesperadamente contra ella porque la considera como un peligro ontológico, como el confín de la conciencia donde ésta puede palpar sus límites, es el reverso del ser, su antítesis. La nada en Sartre es agujero en el ser; en Kierkegaard, una falla delante del ser; y en Heidegger es aquello sobre lo que flota el ser peligrando ser absorbido por ella. En Unamuno, como hemos visto, la nada es lo opuesto al todo, es un "algo" que, frente al todo, es como nada. "Mi nada no es pues una nada positiva en el seno de la plenitud del ser, un puro vacío, sino mi voluntad misma en no ser algo, en contradicción dialéctica con mi voluntad de serlo todo. La nada de Unamuno no es absoluta, sino relativa al todo" (7).

6) Ibid., pp. 40 y 184

7) Meyer F. Op. cit., p.37

O todo o nada, el existente aspira a lo contradictorio. Tiene una voluntad de ser sin fin en el tiempo y de ser sin límite en el espacio, es decir, SERLO TODO y al mismo tiempo su voluntad reivindica contra la eternidad y lo infinito porque quiere ser él mismo, quiere SERSE, ser él mismo, en su individualidad, en su ipseidad, con sus propias limitaciones. En esta dialéctica entre el todo y la nada se puede uno diluir en la nada o perderse en el todo, y esto necesariamente va a producir angustia. Y lo que va a dar a la situación ontológica un carácter trágico e insoluble es que la misma congoja está en la imposibilidad de escoger entre el todo y la nada. "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" (8).

El ser concreto existe "en" y "por" una doble negación: SERSE negando al "serlo todo", y SERLO TODO negando al serse. Si me inclino al serse, sin serlo todo; o si me decido por el serlo todo, sin el serse, esto significaría para el ser concreto el anonadamiento, la nada absoluta, así que huir de mi anonadamiento, equivale a veces a huir de mi finitud, otras huir de mi infinitud, y huir de una, ¿no es caer en el seno de la otra? "Por lo tanto debo resignarme a que mi ser sea el punto donde se enfrenten estas dos mortales amenazas"... "La angustia metafísica nace en él del descubrimiento de la nada del ser en el tiempo, de la insignificancia radical, de la inexistencia radical, frente a lo infinito del tiempo y de todos los momentos y esfuerzos acabados. Esta desesperación ontológica es, dice Unamuno: "La tentación luciferina del todo o nada" (9).

8) Del sentimiento trágico de la vida, p.99

9) Meyer F. Op. cit., pp. 38 y 41

La alternativa del serse y serlo todo, del todo o nada, del ser o no ser, se vive en el fondo de la conciencia; no es, pues, mera teoría, es experiencia personal, íntima, que es la causa - del sentimiento trágico de la vida.

Esta dialéctica del TODO y la NADA que rinde batalla en las profundidades del ser, origina otros movimientos de conflicto - dentro del mismo ser concreto, otros choques, otras antítesis, otras dialécticas, que trataremos de ir analizando brevemente:

- Entre lo absoluto y lo relativo
- Entre la finitud y la infinitud
- Entre la temporalidad y la intemporalidad
- Entre lo determinado y lo indeterminado
- Entre la interioridad y la exterioridad.

a) -Entre lo absoluto y lo relativo.

Mi ser no agota la totalidad del ser, no es absoluto, está limitado por los demás seres ya que él no es todos los demás.

"Cada conciencia quiere ser ella, y ser todas las demás sin dejar de ser ella, quiere ser Dios"... Y la materia, la inconsciencia tiende a ser menos, cada vez menos, a no ser nada, siendo la suya sed de reposo. El espíritu dice : "Quiero ser", y la materia le responde : "No lo quiero" (10). El ser concreto, consciente, realiza este anhelo de ser más, de ser todo, aún de llegar a ser Dios, de abarcar el absoluto, pero como nuestras individualidades se condicionan y se coartan mutuamente, hay una tensión entre ser uno mismo lo que es, algo tan relativo, y no ser uno en los demás seres. Respecto al Absoluto mucho se podría decir, pero

10) Del sentimiento trágico de la vida, p. 189

no lo voy a tocar porque sería traspasar los límites de este trabajo. Lo único que quiero hacer ver aquí es esa tensión de lo relativo de nuestro ser que quiere ser él dentro de sí mismo y al mismo tiempo ser todo fuera de sí, es decir, abarcar lo absoluto; en esta antítesis hay naturalmente choque, agonía, angustia.

b) - Entre la finitud y la infinitud.

Cuando uno se afirma en su ser, le da hambre de ser más, el ser es realidad finita, pero a la vez vacío y anhelo de infinito. Quiero "adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo" (11). Nuestro ser se convierte en añoranza de ser más; lo que encontramos finito en nosotros queremos que se convierta en realidad infinita, por eso se sufre interiormente, se angustia el hombre al pensar en su finitud: "Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asoma un alma hermana de la mía se me hincha la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente, y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra: ¡Dejardás de ser! me roza con el ala el ángel de la muerte y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales" (12).

c) - Entre la temporalidad y la intemporalidad.

El tiempo es la más palpable manifestación del drama del ser. El ser concreto se encuentra sumergido en el interior del tiempo, pero: "El centro de gravedad del ser no está fijo en el tiempo, sino en esa substancia eterna que sostiene y alimenta al presen-

11) Ibid., p.40

12) Ibid., p. 41

te y al tiempo mismo; existe, por consiguiente, una cierta seguridad de ser, aun en medio del fluir de todas las cosas y de mí mismo. Y este punto fijo y, sin embargo, siempre en movimiento, es como la tangente al tiempo de la eternidad" (13).

La eternidad es la substancia del tiempo, es la dimensión de todas las cosas, es la "raíz intra-consciente" de la conciencia.. Pero la eternidad es algo terrible pues un ser que cae a la eternidad está condenado a vivir siempre ahí inmerso y perdido en la nada. Por eso la eternidad no puede ser fuente de seguridad ontológica sino más bien motivo para que el hombre luche y se desespere por no llegar a ella. La angustia de que somos finitos, de que podemos acabar con el tiempo, nos lanza a anhelar una seguridad en lo eterno, y esto que fue esperanza se convierte en horror y repulsa. Tiempo-eternidad, son dos factores esenciales en mi vida y subsisten en virtud de su misma contradicción. "Lo eterno y lo temporal están enlazados mutuamente como dos dimensiones, contradictoriamente abrazadas, de la existencia concreta" (14). Una de estas dimensiones está ligada al SERSE con su limitación, la otra, está ligada al querer SERLO TODO de nuestro futuro, y el ser concreto ni puede huir del tiempo por lo eterno ni puede huir de lo eterno por el tiempo : "Tu vida es ante tu propia conciencia la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad ... No encadenes tu fondo eterno, que en el tiempo se desenvuelve, vive al día en las olas del tiempo, pero asentado sobre tu roca viva, dentro del mar de la eternidad" (15).

13) Meyer F. Op. cit., p. 50

14) Ibid., p. 54

15) "Adentro" Ensayos. Tomo I. Aguilar. Madrid 1966, p. 241

El ser tiene que vivir desgarrado entre dos pasiones contradictorias : el anhelo de lo eterno y el anhelo de lo temporal. Este desesperado vaivén es la forma más sensible de la agonía del ser; es la angustia del hombre sumergido en el presente, que añora su pasado que ya no es y se proyecta hacia el futuro siempre abierto. Futuro única dimensión del tiempo que puede simbolizar lo eterno, pero al mismo tiempo no le garantiza su ansia de inmortalidad.

"Que nunca tu pasado sea tirano de tu porvenir ... No encadenes tu fondo eterno, que en el tiempo se desenvuelve, a fugitivos reflejos de él... Te repito, no hace el plan a la vida, sino que ésta se lo traza a sí misma viviendo... El hombre de hoy no es el de ayer ni el de mañana, y así como cambia, deja que cambie el ideal que de ti propio te forjes Al día en la eternidad es como debes vivir" (16). Y comenta estupendamente Meyer: "Estar enlazado con lo eterno equivale a ser libre con relación al tiempo, de manera que la referencia a lo eterno es la fuente misma de la libertad y de la contingencia en el tiempo"(17).

La relación entre temporalidad y eternidad son dos dimensiones contradictorias del mismo ser y necesariamente unidas entre sí, voluntad de serlo todo en el futuro, voluntad de serse en el presente, dos voluntades antitéticas, y así el ser vive profundamente desgarrado entre estos dos anhelos contradictorios: el de lo eterno y el de lo temporal. Esta es la forma más dramática de la agonía del ser.

16) Ibid., pp. 240- 1

17) Meyer F. Op. cit., p. 57

d) - Entre lo determinado e indeterminado.

Otro aspecto del conflicto del todo o nada, es la antítesis que existe entre la limitación y lo ilimitado, entre lo determinado y lo indeterminado. Ser consciente es saberse limitado; la conciencia de ser es conciencia de límite. La realidad del ser se funda en la conciencia que es limitación, y como lo ilimitado disolvería mi ser en la nada, tengo que abrazarme con la limitación de mi ser, con la concreción de mi conciencia: "La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta donde soy, es saber donde acabo de ser, desde donde no soy" (18). Qué dolor no poder ser yo mismo y al mismo tiempo el universo, de no poder ser yo al mismo tiempo limitado e ilimitado. Además, yo soy, pero podría ser más de lo que soy. En cuanto soy afirmo el ser, pero en cuanto no soy más, lo limito y hasta lo niego. "Este anverso y este reverso, este claro-oscuro, produce en mí una convulsión de angustia; es la angustia de la limitación intrínseca de mi ser" (19).

Sólo lo limitado puede ser conocido porque la condición esencial de la conciencia es la limitación, y esta condición de limitación se impone tanto al sujeto que conoce como al objeto, la naturaleza, los demás seres que son conocidos. Sujeto y objeto son dos formas, mezcladas la una a la otra y puestas una

18) Del sentimiento trágico de la vida, p. 127

19) Collado J. A.. Op. cit., p. 133

frente a otra, en un incesante movimiento, que siempre y en todas partes remueve el seno de lo indeterminado y del todo, las apariciones y desapariciones de lo determinado, es decir, en realidad las vicisitudes del SERSE y del SERLO TODO" (20).

e) - Entre la interioridad y la exterioridad.

Este enfrentamiento se efectúa entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la persona interior y el mundo que la rodea. Una persona debe a la vez volverse sobre sí misma, ahondar en el interior de sí y al mismo tiempo abrirse, extenderse hacia el exterior.

"Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí sino a perpetuarse y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlo todo en la tierra llana, comunal, indefensa, confundándose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos. Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad" (21).

El ser, al extenderse hacia el exterior, pasa del serse hacia el serlo todo y al desear traer las cosas hacia sí pasa del serlo todo al serse. Vive en este ir y venir; pero hay que caer en la cuenta que al traspasar los límites personales se renuncia al misterio del mundo interior y al mezclarse en la vida de los demás y del mundo exterior se corre el riesgo de perder su propia intimidad. Es que la medida de nuestro descubrimiento interior y de nuestra apertura hacia los demás es la intensidad del deseo que nos arrastra hacia la aventura del más allá.

20) Meyer F. Op. cit., p. 61

21) Del sentimiento trágico de la vida, p. 184-185

Hay tensión entre el "nada más que yo" -la individualidad que resguarda nuestros límites hacia fuera, que es expresión de nuestra finitud- y "el más que yo" -la personalidad que se refiere a nuestros no límites hacia dentro y presenta nuestra infinitud- (22). Mundo externo y mundo interno se hallan en conflicto: "nadie puede decir dónde acaba uno y el otro empieza; nadie trazar línea divisoria, nadie decir hasta qué punto somos nosotros del mundo o es éste nuestro... Hay un continuo flujo y reflujo difusivo entre mi conciencia y la naturaleza que me rodea, que es mía también, mi naturaleza; a medida que se naturaliza mi espíritu saturándose de realidad externa, espiritualizo la naturaleza saturándola de idealidad interna... Y de este juego de acciones y reacciones mutuas brota en mí la conciencia de mi yo... Es la conciencia de mí mismo el núcleo del recíproco juego entre mi mundo exterior y mi mundo interior" (23). O sea que la conciencia de sí es ese núcleo ontológico siempre oscilante donde luchan sin cesar y se enfrentan la interioridad y la exterioridad.

Siguiendo a Meyer podemos completar la idea: "La conciencia de sí mismo no es, pues, ni mundo exterior y sensible, ni interior psicológico, sino el choque, continuamente renovado, de múltiples movimientos contrarios que, por un lado, se condicionan mutuamente y, por otro, se oponen según un esquema claramente dialéctico... La conciencia de sí no es, pues, uno de los actores del drama que enfrenta al yo y al mundo, sino que, en cierto modo, es la envoltura de este drama: la conciencia de sí es el lugar mismo del drama o, mejor aún, es el drama mismo; es esencialmente, por tanto, un puro conflicto, un ser que consiste en un proceso de lucha, un ser agónico" (24).

22) Cfr. El Individualismo Español

23) "Civilización y cultura" en Ensayos, p. 266

24) Meyer F. Op. cit., pp. 67-68

Este conflicto entre exterioridad e interioridad se libra en el ser mismo, es lucha del ser consigo mismo que lo deja en plena inseguridad ya que por una parte el SERSE se enfrenta con la exterioridad y por otra lado dentro de sí mismo no encuentra plena suficiencia, esto le da inconsistencia, y esto mismo provoca la tragedia personal.

Al ir analizando la hondura ontológica del anhelo de pervivencia, nos hemos dado cuenta que dentro del mismo ser hay una dialéctica entre el todo y la nada, el serse y el serlo todo, y esta lucha que se entrafía en el meollo del ser se hace más angustiosa en el seno del ser concreto que es el hombre.

El hombre vive con mayor intensidad todos los movimientos de conflicto que se libran dentro del ser : los choques entre lo absoluto y lo relativo, entre la finitud y la infinitud, entre la temporalidad y la intemporalidad, entre lo determinado y lo indeterminado, entre la interioridad y la exterioridad, por eso su angustia existencial es tan aguda; y no cabe duda que este choque entre el serse y el serlo todo, se hará para él más sensible cuando le toca la cuerda de la permanencia en el TIEMPO, por eso el hombre "de carne y hueso" como conciencia singular vive el anhelo de inmortalidad, lo siente, lo percibe, lo desea, lo sufre con tanta fuerza, y en esto radica propiamente LA ANGUSTIA EXISTENCIAL.

El hombre unamuniano se angustia porque no quiere dejar de SER, pero veamos primero si la manera de captar y conocer su problema no es para él también, una angustia. Porque esta inmortalidad que proclama Unamuno está en perpetua contradicción pues el hombre tiene hambre de seguir siendo, pero el sentimiento de su finitud, de su mortalidad, también lo corroe. Este sentimiento brota de la reflexión y va atenazando al hombre con un sin fin de interrogantes : ¿De veras soy inmortal? ¿por qué ten-

go que ser inmortal? ¿Habrá para mí una muerte? etc. "El 'sentimiento de mortalidad' es una duda en la inmortalidad, tanto más que una afirmación de la muerte. La muerte se afirma cuando la inmortalidad se niega; es el 'no' que la razón opone al 'sí', y del cual el 'sí' también vive. Entre el 'sí' y el 'no' oscila la vida del hombre, pero ello no conduce a una abstención del juicio sino a una inquietud permanente formada por el abrazo violento, acaso por la lucha incivil, entre la creencia en la inmortalidad y el sentimiento de la mortalidad" (25).

Este "sí" es el motivo por el cual el hombre no se desespera en su vida ante la certidumbre de la muerte, ni tampoco se confía demasiado ante la seguridad de sobrevivencia, y por eso para él, vivir es vivir luchando en plena agonía, contra la muerte que se le infiltra, y anhelar siempre seguir permaneciendo en el ser. Este vivir en agonía es angustioso. "Hemos llegado, dice Unamuno, al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegando aquí hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él" (26).

El hombre va a necesitar tanto de la razón como de la vida para dar sentido a su existir, pero hemos de recordar que estos contrarios están en perpetua lucha y el combate se lleva en el fondo del abismo produciendo un desgarramiento: el estado de angustia unamuniano. Se sale de él también luchando, proporcionando a las dos partes las posibilidades de permanente actitud combativa.

La coherencia íntima del hombre está amenazada constantemente de ruptura, de escisión. Ha entrado la angustia en la pro-

25) Ferrater Mora J. Op. cit., pp. 68-69

26) Del sentimiento trágico de la vida, p. 114

blemática existencial de Unamuno, y entrando la angustia hay campo abierto a la superación. "Quien ha aprendido a angustiarse -dice Kierkegaard- ha aprendido lo más elevado que existe, y cuanto más se angustia, más se eleva el hombre... por el contrario el hombre no angustiado vive sumergido en su mundo 'natural' (Marcel), 'degradado' (Heidegger) 'farsante' (Sartre)" (27). La angustia es algo muy positivo, valioso, revela al hombre lo que es (Hegel), le descubre su situación original (Heidegger), le hace tomar conciencia de su libertad (Sartre). Por lo tanto la angustia no sólo puede introducirnos en la nada sino que nos abre la puerta a la opción, a la libertad; por eso trae consigo un riesgo. Para Unamuno la angustia va a ser la experiencia del ser en peligro, se acerca más al riesgo a "deslizamiento" hacia la nada; estar angustiado es "estar en delito de existir. Se trata del delito de estar-en-el-mundo; desgarrado por una conciencia de existencia que reclama la inmortalidad y una situación límite que la niega: La muerte" (28).

El hombre vulgar no capta esta experiencia vital, pero el hombre "problemático" sí la vive, la experimenta en carne propia, le hace pasar de un estado de apariencias a un estado de auténticas realidades. Veamos al respecto este texto de Unamuno en su "Vida de Don Quijote y Sancho": "Hay veces que, sin saber cómo y de dónde, nos sobrecoje (sic) de pronto, y al menos esperarlo, atrapándonos desprevenidos y en descuido, el sentimiento de nuestra mortalidad. Cuando más entonado me encuentro en el tráfago de los cuidados y menesteres de la vida, de repente parece como si la muerte aleteara sobre mí. No la muerte, sino algo peor, una sensación de anonadamiento, una suprema angustia. Y esta angus-

27) Serrano Poncela. S. Op. cit., p. 126

28) Ibid., p. 137

ta, arrancándonos del conocimiento aparential nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas" (29).

Bajo el influjo de la angustia el individuo está en trance de alcanzar su potenciación suprema: la verdad sustancial. La angustia en el fondo del abismo ha revelado al hombre el secreto del ser.

29) Vida de Don Quijote y Sancho, p. 217

CONCLUSION

Hemos estudiado al hombre y al filósofo que fue Unamuno y nos hemos dado cuenta de que el sentimiento trágico por la vida, el ansia de inmortalidad, es su tema predominante, lo encontramos en todos sus escritos.

Esta idea que aflora en cada una de sus páginas tiene una razón profunda. Miguel de Unamuno no sólo se angustia porque él pueda un día dejar de ser, o porque él tiene hambre de ser todas las cosas; Unamuno se hace eco del ser de todos los seres que viven dentro de sí una perpetua contradicción.

La dialéctica interior entre querer ser él en sí plenamente y al mismo tiempo querer serlo todo, abarcar el absoluto, le produce angustia; la añoranza de ser más le produce vértigo al sentirse finito; el anhelo de vivir en el tiempo que se acaba y aspirar a lo eterno, producen en él tensión; el conflicto dentro de su ser entre el mundo externo y el interno, entre lo limitado y lo ilimitado, le causan angustia existencial.

Su angustia varía de matiz psicológico. Si la tónica es depresiva, usa estos vocablos: anonadamiento, congoja, ahogo espiritual, desasimiento; si el cariz es activo, agresivo, usa las palabras: sufrimiento, dolor, hambre, ansia, angustia.

Este sentimiento de ansiedad, de "angostura de alma" puede llevar al hombre a la aniquilación, pero también puede liberarlo, dignificarlo, puede vivificar su propia existencia si basándose en su natural finitud, tiene una apertura al Ser, tiene una salida a la esperanza.

La angustia abate al hombre, pero también lo espolea, lo estimula, lo obliga a sobreponerse. La angustia es un peso que nos detiene, pero ella misma puede traer en germen la esperanza. Muchos hombres saben buscar y entrever esta dimensión de esperanza en el fondo de su angustia.

La angustia que trabaja en lo profundo del ser concreto de Unamuno, ¿dará paso a la esperanza? Sí. Hay en sus obras, como dice Loín Entralgo, una desesperanza esperanzada. Por debajo de la indudable desesperación del Unamuno histórico, la naturaleza del Unamuno intra-histórico siguió siempre esperando. Su esperanza estuvo siempre veteada de incertidumbre; no tenía asidero firme en Alguien, pero sí en algo que anheló toda su vida: "Nuestra esperanza fundamental, la raíz y tronco de nuestras esperanzas todas, es la esperanza de la vida eterna"(1).

En la apertura consciente del hombre al infinito, a la inmortalidad, a Dios, se fundamenta el derecho de toda espera valedera, se hace posible al hombre el romper las cadenas de la angustia para entregarse a la ESPERANZA.

1) Del sentimiento trágico de la vida, p.178

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE UNAMUNO

- Faz en la guerra, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires 1940.
- Amor y pedagogía, Afrodiseo Aguado S.A., Madrid 1951, OC II, pp. 329-515.
- Vida de Don Quijote y Sancho, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires 1943, (Quinta edición).
- Recuerdos de niñez y mocedad, Afrodiseo Aguado S.A., Madrid 1951, OC I, pp. 17-120.
- Contra este y aquello, Afrodiseo Aguado S.A., Madrid 1950, OC III, pp. 1123-1290.
- Del sentimiento trágico de la vida, Losada S.A., Buenos Aires 1964, (Quinta edición).
- Niebla, Espasa-Calpe S.A., Madrid 1961, (Novena edición).
- Tres novelas ejemplares y un prólogo, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires 1945, (Quinta edición).
- El Cristo de Valdézquez, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires 1947.
- Andanzas y visiones españolas, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires 1945, (Tercera edición).
- Ensayos, (1894-1911), Aguilar, Madrid 1966, t. I y II, (Séptima edición).
- Antología, Prólogo de José Luis Aranguren, F.C.E., Madrid 1964, (Primera edición).
- "Cartas a Juan Arzadun" en Sur, núms. 119 y 120, (Buenos Aires), septiembre-octubre de 1944.

OBRAS SOBRE UNAMUNO

- BASAVE Y FERNANDEZ DEL VALLE, Agustín
Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Un bosquejo valorativo, Jus, México 1950.

- COLLADO, Jesús Antonio
Kierkegaard y Unamuno, La existencia religiosa, Gre-
dos, Madrid 1962.
- FERRATER MORA, José
Unamuno, Bosquejo de una filosofía, Sudamericana, Bue-
nos Aires 1957.
- GRANJEL, Luis S.
Retrato de Unamuno, Guadarrama S.L., Madrid 1957.
- GULLON, Ricardo
Autobiografía de Unamuno, Gredos, Madrid 1964.
- LAIN ENTRALGO, Pedro
"Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada" en
La espera y la esperanza, Revista de Occidente, Madrid
1964.
- LAZARO ROS, Amando
"Unamuno filósofo existencialista", apéndice de El sen-
timiento trágico de la existencia, Existencialismo y
existencialistas de Marjorie Grene, Edición española,
Madrid 1952, pp. 205-295.
- MARIAS, Julián
Miguel de Unamuno, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires
1950.
- MARRERO, Vicente
El Cristo de Unamuno, Riopl S.A., Madrid 1960.
- MEYER, Francois
La ontología de Miguel de Unamuno, Gredos, Madrid 1962.
- KOELLER, Charles
"Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada" en Lite-
ratura del siglo XX y Cristianismo, Madrid 1960, t.IV.
- OROMI, Miguel
El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno, Espasa-
Calpe S.A., Madrid 1943.
- SERRANO PONCELA, Segundo
El pensamiento de Unamuno, F.C.E., México 1964, (Segun-
da edición).

ARTICULOS SOBRE UNAMUNO

- BASAVE Y FERNANDEZ DEL VALLE, Agustín
"Miguel de Unamuno, El hombre y su filosofía" en Revis-
ta mexicana de filosofía, núm. 8, pp. 27-54, México D.F.
1964.

GONZALEZ CAMINERO, Nemesio

"El puesto de Unamuno en la historia de la filosofía" en Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica, núm. 13, vol. IV, pp.34-47, enero-marzo, Madrid 1948.

- "Unamuno precursor del existencialismo" en Pensamiento, Revista de de investigación e información filosófica, núm. 20, vol. V, pp.455-471, octubre-diciembre, Madrid 1948.

SANABRIA, José Rubén

"Historia y angustia en el hombre contemporáneo" en Revista de filosofía, Universidad Iberoamericana, año I, núm. I, pp. 27-42, enero 1968, (México).

TORNOS, Andrés

"El hombre y la vida en Unamuno" en Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica, núm. 73, vol. XIX, pp. 93-106, enero-marzo, Madrid 1963.

- "Sobre Unamuno y Kierkegaard" en Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica, núm.70, vol. XVIII, pp.131-146, abril-junio, Madrid 1962.

TUCCI, Roberto

"Il tema dell'angoscia esistenziale e una sua tipica espressione" in La Civiltà Cattolica, anno 108, vol.III, pp. 630-645, 21 Settembre, Roma 1957.

OTRAS OBRAS CONSULTADAS

AHRWEILER, Jacques

Collection dirigée par, Ecrits sur l'angoisse, Seghers, Paris 1963.

DOMINGUEZ, Dionisio

Historia de la filosofía, Sal terrea, Santander 1943.

ECK, Marcel

L'homme et l'angoisse, Artheme Fayard, Paris 1964.

FOULQUIE, Paul

Diccionario de lenguaje filosófico, traducción de César Armando Gómez, Labor S.A., Barcelona 1966.

GROSSOU, W.

Estudios sobre la angustia, (Título original: Studies over the angust), Rialp, Madrid 1962.

- KIERKEGAARD, Sören
El concepto de la angustia, Espasa-Calpe S.A., Madrid
1959, (Quinta edición).
- LAIN ENTRALGO, Pedro
Las generaciones en la historia, Madrid 1945.
- LE TROCQUER, René
Hombre, ¿quién eres?, (Título original: Homme, qui suis-je?
Casal I Vall-Andorra 1959.
- MULLER, Marianus
Angustia y esperanza, Herder, Barcelona 1956.
- ROMERO, Aristeo
La angustia y nuestro tiempo, Tlacuilo, Guadalajara
1966, (Primera edición).
- ROSADO, Juan José
Angustia existencial y esperanza cristiana, Rialp, Ma-
drid 1964.
- VON BALTHASAR, Urs
El cristiano y la angustia, Guadarrama, Madrid 1964,
(Segunda edición).

