

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año XIII

1987

Núm. 26

ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
Manuel Ureña Pastor: Respuesta de la teología fundamental al desafío de la increencia: I. Crítica	225
Miguel Antolí: El principio fundamental de la moral en J. M. Sailer	239
Juan José Garrido Zaragoza: Miguel de Unamuno, voluntad de incertidumbre	259
Bernardo Beny: Platón: del Fedón al Sofista	281
Enrique Giménez López: El peligro austracista en tierras valencianas tras la Guerra de Sucesión	315
Alejandro Mayordomo: Catolicismo y educación en el siglo XIX: el pensamiento pedagógico del catolicismo liberal francés	331
Notas:	
Vicente Collado Bertomeu: Discurso de apertura: año académico 1987-1988	365
Ramón Arnau: Semblanza de don Tomás Belda Doménech, Secretario General de nuestra Facultad de Teología, con ocasión de su renuncia, por motivos de salud	377
Juan Damián García Barber: Peregrinación en la fe de María y Abraham	381
Actividades:	
Miguel Antolí: 23.º Congreso Internacional de Moralistas Alemanes	387
Recensiones	391

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

MIGUEL DE UNAMUNO, VOLUNTAD DE INCERTIDUMBRE¹

Por Juan José Garrido Zaragoza

«No he conocido un yo más compacto y sólido que el de Unamuno.» –escribió Ortega al tener noticia de la muerte del Rector de Salamanca– «Cuando entraba en un sitio, instalaba desde luego en el centro su yo como un señor feudal hincaba en medio del campo su pendón. Tomaba la palabra definitivamente. No cabía el diálogo con él.»²

Quizá Ortega exagere. Pero hay algo de verdad en su juicio. Toda la obra de Unamuno no parece sino un extensísimo tratado sobre sí mismo. Sus preocupaciones, angustias, problemas, etc. ocupan siempre un primer plano. A diferencia del Ortega joven, Unamuno no buscó la objetividad, sino la subjetividad; no quiso plegarse al concepto, sino dar expresión al sentimiento; no elevó la veracidad al rango de virtud suprema, sino la sinceridad.

Pero el subjetivismo de Unamuno era un subjetivismo «universal». Su preocupación máxima y constante fue el individuo humano como persona, el hombre de carne y hueso con sus problemas eternos y sus conflictos insolubles y, muy particularmente, el de la inmortalidad. Y al hablar de sí mismo y exponernos sin pudor sus dudas y congojas Unamuno era plenamente sabedor de que prestaba su palabra al fondo común y perenne de todo yo que se resiste, diga lo que diga, a la idea de su aniquilación total. Su palabra era la palabra de todo sujeto humano que se rebela ante la abstracta generalización de que es objeto por parte de la razón científico-técnica y ante su disolución en lo social.

Nos dijo que la vida era tragedia y que querer ocultar esta verdad era hipocresía; y arremetió contra las doctrinas apaciguadoras y contra el positivismo superficial reinante que prescribía cerrar los ojos ante los únicos y verdaderos problemas.

«La voz de Unamuno –dijo también Ortega– sonaba sin parar en los ámbitos de España desde hace un cuarto de siglo. Al cesar para siempre,

¹ Conferencia dictada en el Secretariado de Pastoral Universitaria (Valencia) con motivo del quincuagésimo aniversario de la muerte de D. Miguel de Unamuno (marzo, 1987).

² *En la muerte de Unamuno*, OC, V, 265

temo que padezca nuestro país una era de atroz silencio.»³ Pero el temor de Ortega no ha sido afortunadamente confirmado. La voz de Unamuno sigue sonando hoy, cincuenta años después de su muerte. Sus obras no han perdido actualidad y sus inquietudes siguen inquietándonos. Los males contra los que él luchó no han desaparecido; parece más bien que se han agravado. Hoy sentimos que hay cada vez menos espacio para lo auténticamente personal y que nuestra vida, nuestras costumbres, nuestros pensamientos están profundamente dominados por la generalidad anónima de la llamada «razón instrumental»; experimentamos de múltiples maneras cómo los «poderes» de nuestra sociedad intentan acallar toda preocupación por lo trascendente y apagar toda pregunta con sabor de ultimidad. Por eso, y por otras muchas cosas, escuchar hoy a Unamuno, aunque tengamos luego que reconocer lealmente que su mensaje nos es insuficiente, es un ejercicio necesario para nuestra salud espiritual.

Las páginas que siguen no pretenden ninguna originalidad. Están, además, desprovistas deliberadamente de toda erudición. He preferido que sea Unamuno mismo quien nos hable. Aunque, claro está, la selección y ordenación de textos, junto con los breves comentarios, constituyen forzosamente una interpretación, que espero no se aleje mucho de la verdad.

1. EL HOMBRE, ANIMAL ENFERMO

Según Unamuno, el hombre –el hombre concreto de carne y hueso– es un núcleo de contradicciones, contradicciones que se resuelven en una fundamental: la vida personal, que aspira a ser siempre y a serlo todo, por un lado, y la razón matemático-experimental que no sólo no puede garantizar esa aspiración, sino que la declara quimera e ilusión, por otro:

¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice sí y la de mi cabeza que dice no! Contradicción, naturalmente... Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia y la tragedia perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.⁴

³ *En la muerte de Unamuno*, OC, V, 266

⁴ *Del sentimiento trágico de la vida* (Madrid, Alianza Ed., 1986), 31

Y esto es así porque:

La ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas o volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contradicción. ¿Y hay acaso otra verdad que la de la verdad racional?⁵

Esta situación en la que se encuentra el hombre no es para Unamuno algo de carácter coyuntural o histórico, debido, por ejemplo, a un momento concreto del saber científico o a una determinada sensibilidad vital circunscrita a una época –como pensaba Ortega, por ejemplo, cuando en *En tomo a Galileo* afirmaba que la conciencia de finitud e indigencia, y la consiguiente sensación de desesperación, eran fruto de una situación histórica de crisis–,⁶ sino algo constitutivo o estructural, inherente y esencial a todo hombre, sea cual sea su situación histórica. Por esta razón no duda en considerar al hombre «animal enfermo», haciendo suya una idea propia de una antropología pesimista que años más tarde encontrará incluso una expresión más o menos científica:

Hay algo que, a falta de otro nombre, llamamos sentimiento trágico de la vida... Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina... Unas veces puede venir de una enfermedad adventicia, de una dispepsia verbigracia; pero otras veces es constitucional. Y no sirve hablar de hombres sanos e insanos. Aparte de no haber una noción normativa de salud, nadie ha probado que el hombre tenga que ser naturalmente alegre. Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad.⁷

¿Enfermedad? Tal vez; pero quien no se cuida de la enfermedad, descuida la salud, y el hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo. ¿Enfermedad? Tal vez lo sea, como la vida misma que va presa; y la única salud posible, la muerte; pero esa enfermedad es el manantial de toda salud poderosa.⁸

⁵ *Del sentimiento trágico*, 110

⁶ OC, V, 104–105

⁷ *Del sentimiento trágico*, 34

⁸ *Del sentimiento trágico*, 55

La enfermedad del hombre consiste precisamente en tener conciencia; la conciencia nos hace caer en la cuenta de que somos un rasgón en la macidez del ser, un vacío en la plenitud de lo que está ahí, como más tarde dirá Sartre. Tener conciencia es saberse esencialmente desajustado al medio, distante, insatisfecho..., pero con una insatisfacción radical, no de esto o aquello, sino *de todo*; es preguntar y repreguntar, sin tener la certeza de encontrar respuesta satisfactoria; es, finalmente, anticipar la muerte: saber que hemos de morir y que, en estas circunstancias, todo esfuerzo y toda lucha se tornan un sin-sentido. La conciencia hace que el hombre se sienta así; el *sentimiento trágico de la vida* es precisamente la expresión de esta enfermiza condición humana.

El hombre puede, evidentemente, distraerse de esta conciencia; puede instalar su vida en lo periférico y superficial, buscar acomodo y ajuste, limitar sus aspiraciones y deseos a sus posibilidades cognoscitivas. Pero si hace esto, muere como hombre; o lo que es lo mismo, su vida es inauténtica, como decía Heidegger. Y esa vida no merece ser vivida. Por eso afirma paradójicamente Unamuno que esta enfermedad constitutiva del hombre «es el manantial de toda salud poderosa.»

2. LA RAZÓN HUMANA Y SUS INSUFICIENCIAS

La conciencia nos hace saber que hemos de morir; y es convicción firme de Unamuno que la razón humana no puede garantizar en modo alguno la aspiración insoslayable de ser siempre y serlo todo. Esta es nuestra contradicción.

Hay que señalar que la actitud de Unamuno con respecto a la razón y la ciencia es un tanto compleja. Por un lado, les reconoce toda la autoridad cuando declaran sin fundamento las aspiraciones del hombre: la razón y la ciencia dicen verdad y a ello hay que atenerse. Pero, por otro, y al tiempo que les reconoce esa autoridad definitiva, tiene una aguda conciencia de sus limitaciones intrínsecas, hasta el punto de que la razón parece acabar en nada y disolverse a sí misma. Y, sin embargo, ello nunca le lleva a revisar la fe incondicional que le otorga cuando declara vanas las aspiraciones humanas.

Veamos ahora qué es la razón y cuáles sus limitaciones.

2.1. *La razón es un instrumento formal que opera siempre sobre irracionalidades.*

Unamuno afirma tajantemente la irracionalidad de lo real frente a la filosofía idealista:

Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional: que la razón construye sobre irracionalidades.⁹

Esta afirmación quiere decir dos cosas fundamentalmente. Primera, que los datos de la realidad, aquello sobre lo que se ejerce la ciencia, es lo que es y nada más; no hay en ella ni lógica ni necesidad. La razón pone en forma –es un instrumento formal– los datos, pero éstos, en sí mismos, no proceden de la razón, sino de fuera –de la experiencia, de los sentimientos, etc.– Y segundo, que cuando el hombre pone en funcionamiento su pensamiento racional se encuentra ya inserto en una trama de deseos, motivaciones, intereses, convicciones, etc., que constituyen el «espesor» del espíritu desde el cual la razón actúa; que toda razón parte siempre *de supuestos* no razonados, sino más bien integrados en uno mismo como evidencias incuestionables o creencias –como diría Ortega– o *prejuicios* –como prefiere decir Gadamer–, lo que en última instancia significa que, a pesar de las apariencias, el razonar humano está afectado de historicidad. Así lo expresan estos textos:

Si hablamos de geometría alemana o de química inglesa, decimos algo. ¡Y no es poco decir algo. Pero decimos más si hablamos de filosofía germánica o escocesa. Y decimos algo porque la ciencia no se da nunca pura, porque la geometría, y más que ella la química, y muchísimo más la filosofía, lleva algo en sí de precientífico, de sobrecientífico, como se quiera, de intracientífico en realidad, y este algo va teñido de materia racional. Esto en filosofía es enorme, y por ello tiene tanta vida, por estar preñada de intrafilosofía.¹⁰

Porque el pensamiento racional o filosófico no es en un pueblo y sobre todo el alemán, más que como la *espuma* de la vida total del pensamiento, de la vida toda espiritual, que en el pensar y sentir religioso es donde mejor se encarna.¹¹

⁹ *Del sentimiento trágico*, 24

¹⁰ *En torno al casticismo* (Madrid, Espasa-Calpe, 1979), 20

¹¹ *La dignidad humana* (Madrid, Espasa-Calpe, 1976), 78

2.2. *La razón disuelve sus contenidos y acaba disolviéndose a sí misma.*

Afirma también Unamuno que cuando la razón se aventura a ir más allá de su función normal –ordenar en un sistema coherente y necesario los datos de la experiencia–, y pretende analizar los contenidos que maneja, termina por disolver esos mismos contenidos y cae en el nihilismo y escepticismo:

La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente, cuando dejando de obrar sobre la forma de las intuiciones, ya sean del instinto individual de conservación, ya sean del instinto social de perpetuación, obra sobre el *fondo*, sobre la materia misma de ellas. La razón ordena las percepciones sensibles que nos da el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo aparential, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora.¹²

Y ello significa, a fin de cuentas, que la razón acaba destruyéndose a sí misma, pues descubre que no puede fundarse de una manera absoluta ni afirmando la racionalidad de lo real, ni apoyándose en una Razón con mayúscula. Por *debajo* y por *encima* de sí misma está siempre lo irracional:

La disolución racional termina en disolver la razón misma en el más absoluto escepticismo, en el fenomenismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de los Stuart Mill, éste el más consecuente y lógico de los positivistas. El triunfo supremo de la razón, también analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez. Cuando hay una úlcera en el estómago, éste acaba por digerirse a sí mismo. Y la razón acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad. Ambos conceptos son relativos; ni hay verdad ni necesidad absolutas. Llamamos verdadero a un concepto que concuerda con el sistema general de nuestros conceptos todos, verdadera una percepción que no contradice el sistema de nuestras percepciones; verdad es coherencia. Y en cuanto al sistema todo, el conjunto, como no hay fuera de él nada para nosotros conocido, no cabe decir que sea o no verdadero. El universo es imaginable que sea en sí fuera de nosotros muy de otro modo a como a nosotros se nos parece, aunque esta sea una proposición que carezca de sentido

¹² *Del sentimiento trágico*, 172

racional. Y en cuanto a la necesidad ¿la hay absoluta? Necesario no es sino lo que es y en cuanto es, pues en otro sentido más trascendente ¿qué necesidad absoluta, lógica, independiente del hecho de que el universo existe, hay de que haya universo o cosa alguna? El absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que escepticismo, en el sentido más moderno de esta denominación, es el triunfo supremo de la razón racionante.¹³

Este texto no puede ser más claro. Las intenciones en él expresadas, aunque formuladas con mayor rigor, serán recogidas más tarde por lógicos y filósofos de la ciencia, y constituye uno de los problemas fundamentales de la racionalidad. Dos cosas nos dice Unamuno: primera, que la verdad y la necesidad de la razón científica sólo son tales en *coherencia con un sistema*; segunda, que el sistema en sí, dentro del cual tiene sentido hablar de verdad y de necesidad, no es susceptible de ser conocido como verdadero o falso, pues por principio faltan la coordenadas o las referencias que podrían legitimar tal afirmación. Tendríamos que apelar a otro sistema, y este proceso no llevaría sino a aplazar la cuestión. Luego la adopción de un sistema no es sino una *decisión*, avalada ciertamente por una tradición —la de la ciencia—, pero no fundada últimamente en la razón. A no ser que se suponga, cosa que la ciencia prescribe no hacer, una Razón o un Sistema absolutos. Por todo ello puede concluir Unamuno que la razón no pueda fundarse a sí misma, que «lo racional es sólo lo relacional» y «que la razón se limita a relacionar elementos irracionales.»¹⁴

¿Es necesario, pues, concluir el absoluto relativismo? Unamuno así lo hace. Pero, en realidad, no es necesario. Descubrir las limitaciones de la razón y poner de manifiesto la imposibilidad de estar últimamente fundada, debería de hecho llevar a la negación de su absolutización y, por tanto, a la delimitación clara del método de saber científico-racional y también a una crítica de sus pretensiones. Y, por supuesto, ello implica la negación de que la racionalidad científica sea la única racionalidad, de que su verdad sea la única verdad. Y esto es lo extraño; Unamuno percibe con claridad la relatividad fundamental del saber científico, pero, al mismo tiempo, conserva incólume la fe en sus conclusiones cuando éstas impugnan las aspiraciones hondas del hombre.

¹³ *Del sentimiento trágico*, 110-111; Cfr. también *Diario íntimo* (Madrid, Alianza Ed., 1986), 44

¹⁴ *Del sentimiento trágico*, 98

2.3. *La razón no puede fundar el «mundo del sentido»*

Ésta es una convicción incuestionable de Unamuno, como acabamos de decir. La razón humana no puede en modo alguno legitimar la verdad de lo que podríamos llamar el «mundo del sentido», esto es, las aspiraciones del corazón, los anhelos profundos del hombre de carne y hueso. No puede sustenar los valores que dan el sentido a la vida. El «mundo del sentido» y los valores quedan concentrados para Unamuno en dos problemas íntimamente ligados: la inmortalidad del alma y Dios –pero Dios entendido como fin, como aquello capaz de garantizar nuestra convivencia y felicidad–:

Debe quedar, pues, sentado que la razón, la razón humana, dentro de sus límites, no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal del que depende.¹⁵

La razón es aquí más dolorosamente disolvente y aniquiladora que cuando se aplica al campo de las percepciones del mundo material:

El mismo terrible oficio –de aniquilar– cumple –la razón– cuando sacándola del suyo propio, la llevamos a escudriñar las intuiciones imaginativas que nos da el mundo espiritual. Porque la razón aniquila y la imaginación integra o totaliza; la razón, por sí sola, mata, la imaginación es la que da vida... La razón, la cabeza, nos dice: «Nada»; y la imaginación, el corazón, nos dice: «Todo», y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros que sin Él somos nada. La razón repite: «Vanidad de vanidades». Y la imaginación replica: «Plenitud de plenitudes». Y así vivimos la vanidad de la plenitud, o la plenitud de la vanidad.¹⁶

¹⁵ *Del sentimiento trágico*, 110

¹⁶ *Del sentimiento trágico*, 172

2.4. *La razón no puede sustituir a la religión ni ser el fundamento de un humanismo*

Por todo lo anteriormente dicho se comprende la afirmación unamuniana de que la razón no puede ocupar el lugar de la religión. Es sabido que en los momentos de euforia científica los espíritus tienden a hacer de la ciencia y del progreso un valor religioso; depositan en la ciencia esperanzas trascendentes: se espera de ella la salvación de la humanidad y la solución de todos los problemas. Una actitud así fue dominante en el siglo XIX. Ella supone que la religión y la ciencia se sitúan en un terreno homogéneo, que responden a los mismos fines y se ocupan de los mismos asuntos, y que, por eso, puede la ciencia sustituir a la religión y satisfacer sus promesas. Pero Unamuno tiene claro que es imposible hacer de la ciencia una religión:

No sé por qué tanta gente se escandalizó o hizo que se escandalizaba cuando Brunetière volvió a proclamar la bancarrota de la ciencia. Porque la ciencia, en cuanto sustitutiva de la religión, y la razón, en cuanto sustitutiva de la fe, han fracasado siempre. La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface, en medida creciente, nuestras necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad; pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela.¹⁷

Y no sólo esto; ni siquiera es capaz de fundar algo más elemental como es un *humanismo*:

Los racionalistas que no caen en la rabia anti-teológica se empeñan en convencer al hombre de que hay motivos para vivir y hay consuelo de haber nacido, aunque haya de llegar un tiempo, al cabo de más o menos decenas, centenas o millones de siglos, en que toda ciencia humana haya desaparecido. Y estos motivos de vivir y obrar, esto que algunos llaman humanismo, son la maravilla de la oquedad afectiva y emocional del racionalismo y de su estupenda hipocresía, empeñada en sacrificar la sinceridad a la veracidad, y en no confesar que la razón es una potencia desconsoladora y disolvente. ¿He de volver a repetir lo que ya he dicho sobre todo eso de fraguar culturas, de progresar, de realizar el bien, la verdad, la belleza, de traer justicia a la tierra, de hacer una vida para los que nos sucedan, de

¹⁷ *Del sentimiento trágico*, 110

servir a no sé qué destino, sin preocuparnos del fin último de cada uno de nosotros? ¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia..., de todas esas hermosas concepciones, si al fin y al cabo, dentro de cuatro días o de cuatro millones de siglos –que para el caso es igual– no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, la ciencia, el arte, el bien, la verdad, la belleza, la justicia y todo lo demás así?¹⁸

¿A qué conduce este lúcido sentido de las limitaciones de la razón y de la ciencia? Después de lo expuesto cabría pensar que la situación no es tan grave. La razón tiene límites insolubles; es un instrumento formal que opera sobre lo irracional, no puede fundarse a sí misma, ni sustituir a la religión, ni garantizar un humanismo. De acuerdo. Démosle, pues, la autoridad que se merece, ni más ni menos. Si la razón científica no puede fundarse a sí misma, no aceptemos su juicio negativo en lo referente a las aspiraciones del hombre como algo definitivo. Digamos claramente que hay más verdades que las de la ciencia. Y esto nos debería dar un principio de esperanza. Así lo insinúa Unamuno en este texto:

El escepticismo, la incertidumbre, la última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.¹⁹

Ahora bien, para fundar esa esperanza es necesario, después de constatar las limitaciones de la razón científica, emprender la tarea de buscar y elaborar una racionalidad más amplia y acogedora, menos exclusiva. Es necesario adentrarse en el camino de una *crítica de la razón* que ponga de manifiesto la diversidad de métodos y razonamientos que la inteligencia humana puede legítimamente actualizar, y abandonar definitivamente el mito de la razón científica en lo que tiene de mito. Unamuno no ha sido el único en percibir la situación insostenible de la razón y la insuficiencia de la modernidad. El tema expuesto por él con tanta pasión está en el centro del pensamiento contemporáneo que se esfuerza por superar las estrecheces tanto del racionalismo y del idealismo clásicos, como del positivismo. Recordemos lo que en este sentido ha supuesto la fenomenología para el pensamiento occidental. Y ¿qué otra cosa intentó Ortega y Gasset cuando se afanaba por

¹⁸ *Del sentimiento trágico*, 103–104

¹⁹ *Del sentimiento trágico*, 112

dar perfil claro a la razón histórica? Y ese monumento que es la trilogía de Zubiri sobre la inteligencia ¿no responde a esa necesidad?

Unamuno, sin embargo, no emprendió este camino. Es verdad que distingue entre *pensamiento* y *razón*, pero apenas ahondó en esa dirección y, en todo caso, no sacó todas las consecuencias posibles.

Razonar para Unamuno no es sino una forma abstracta de ejercer el pensamiento; *pensar* es algo más amplio, rico y complejo que el mero razonar *more científico* o racionalista:

Hay personas... que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar, mientras que otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con pulmones, con el vientre, con la vida... Y las gentes que no piensan más que con su cerebro, dan en definidores; se hacen profesionales del pensamiento.²⁰

El pensamiento exclusivamente «racional» es *abstracto, reducido, parcial*. Frente a él tenemos el pensamiento *concreto, total*, el pensamiento en el que interviene la totalidad de las instancias humanas, y que podemos llamar *espiritual* –o vital o cordial. Pensar sólo con la razón es como estar tuerto: enormes aspectos de lo real quedan en la oscuridad. Y Unamuno arremete despiadadamente contra el racionalista o el cientifista que no reconoce la limitación de su conocer e identifica su parcial visión de la realidad con la realidad misma. El hombre racionalista, nos dice, «es como un ratón hambriento que roe un queso y cuya verdad, por así decirlo, circunscribe a la esfera del queso»:

La despensa, los despenseros, la quesería donde se fabrica el queso, las vacas que dieron leche para que se compusiera el queso, el ameno valle, el ambiente, el sol que manchó la piel manchada del rebaño, todo debe ser, para el ratón, mentira. Si alguien se lo contara, contestaría que son ridículas fantasías de teólogos, teósofos y metafísicos. Y los hombres, como el ratón, no creen, en general, más que en las sustancias que alimentan su cuerpo y su espíritu.²¹

Pero al identificar la razón y la ciencia con el pensamiento abstracto, se ve obligado a calificar de irracional y acientífico el pensamiento concreto y total. Y se mantiene siempre en la afirmación de los opuestos: la ciencia es

²⁰ *Del sentimiento trágico*, 31–32; Cfr. también *La dignidad humana*, 75

²¹ *La dignidad humana*, 75

un saber limitado, abstracto, parcial, pero su dictamen aniquilador es indiscutible.

3. EL CAMINO DE LA FE

La impotencia y el fracaso de la razón han sido para no pocos pensadores un poderoso argumento para decidirse a abrazar la fe o para revalorizar la experiencia mística. Esto es algo que podríamos llamar «normal» o «lógico»: si la razón no puede fundar las aspiraciones de la vida y si esas aspiraciones, a pesar de la razón, permanecen vivas y operantes en el hombre, es coherente esperar una solución por la vía de la fe o la mística. Wittgenstein, por citar un ejemplo, en una semejante situación intelectual, aunque menos trágicamente expresada, apeló a *lo místico* como solución, fuera del mundo –del lenguaje y del pensamiento–, del problema del significado del mundo –Dios, inmortalidad, valores éticos, etc.– Y, ya antes, Bergson orientó su reflexión hacia una epistemología de la mística. ¿Qué actitud adopta Unamuno?

No es fácil responder. Sus ideas están aquí totalmente involucradas con su propia experiencia personal. Hemos de recurrir necesariamente a su *Diario íntimo*, que refleja una situación de honda crisis en su vida, para entresacar de él algunos elementos que nos permitan comprender su compleja actitud.

3.1. *El Dios de la fe.*

Nos dice Unamuno que «perdió la fe» en sus años mozos precisamente por su vana pretensión de «racionalizarla».²²

Con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así pensaba en el *Dios Nada* a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo sentimiento vacío.²³

Y como su búsqueda estaba viciada desde el principio, «no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y

²² *Diario íntimo*, 111

²³ *Diario íntimo*, 15

no por vanos conceptos de soberbia.»²⁴ Y esto fue así, confiesa, hasta «que llamó a mi corazón y me metió en angustia de muerte».²⁵

La angustia de muerte, la crisis, le hacen descubrir que el Dios de la razón, caso de que la razón pudiera establecer su existencia y conocer algo de sus atributos, sería, a lo sumo, *un concepto* que tiene detrás una realidad abstracta e impersonal; una realidad que la mente establece para explicar el mundo. Esta realidad abstracta, este concepto explicativo, de poco sirve a la hora de dar contenido a la esperanza humana. Con justicia, esa búsqueda desviada tenía que acabar mal. Tanto más cuanto que con el tiempo la misma razón reduce a nada su Dios. Y así Unamuno cae en la cuenta de que lo realmente importante es el *Dios vivo*, el Dios de la fe, ese Dios que no es concepto, sino *nombre*, realidad apelable con la que es posible una relación personal. La contraposición pascaliana es totalmente asumida por Unamuno.

Pero el Dios vivo es el Dios de la fe. De ahí que el fracaso de la razón, por un lado, la angustia ante la nada, por otro, lo colocan en el umbral de la fe:

Y así se cae en Dios y se revela su gloria brotando de la desolación, de la nada. ¡Nueva creación, sublime creación! Es la creación de la fe. Porque así como la razón combina y analiza, la fe crea.²⁶

Ahora bien, el Dios vivo de la fe, el Dios que salva de la nada, sólo nos es conocido por la revelación y por la revelación de Jesucristo: es el Dios de Jesucristo.

Es dudoso que haya alguien ido de la fe en Dios al cristianismo, y más de uno de la fe en Cristo a Dios, por Cristo a Dios. Creo que más de un ateo habrá ido por Cristo a Dios.²⁷

Ser Dios, tal es la aspiración del hombre. Y Dios se hizo hombre para enseñarnos cómo nos hemos de hacer hijos suyos... Sólo por Cristo y a través de Él podemos pensar y amar al Dios Padre, pensarle, y quererle como Padre.²⁸

²⁴ *Diario íntimo*, 15

²⁵ *Diario íntimo*, 15

²⁶ *Diario íntimo*, 73

²⁷ *Diario íntimo*, 73

²⁸ *Diario íntimo*, 73; Cfr. también 172

El acceso a Dios, tanto para el pensamiento como para la voluntad, pasa por Jesucristo. Cristo es el camino que tiene que recorrer nuestro pensamiento si quiere llegar a Dios y aceptarlo con fe. Ahora bien, el Cristo camino de Dios ha de ser el Cristo total, el Cristo de la fe ya confesada, sin reducciones: el Cristo hombre-Dios, Cristo afirmado en su verdadera humanidad y en su verdadera divinidad:

El racionalismo histórico (Renán) propende a no ver más que la humanidad de Jesús, un hombre bueno, perfecto, un genio, el mayor de todos, sin observar que un hombre bueno y perfecto es Dios. Y el racionalismo idealista reduce a Cristo a un Verbo platónico, o más bien alejandrino, a un puro concepto. Sólo la fe sencilla une los dos extremos y ve en el Jesús histórico al Cristo divino, al Redentor, al Verbo.²⁹

Podría plantear problema la divinidad de Cristo. Pero según Unamuno –«un hombre bueno y perfecto es Dios»–, la *bondad* es un signo de divinidad y Cristo fue un hombre bueno, tan bueno que es más que hombre: es Dios.

En la confesión del buen ladrón hay una confesión implícita de la divinidad se Cristo, cuando dice: «Jesús no ha hecho nada de malo». Nada de malo; un hombre que no hace nada de malo es Dios, porque sólo Dios es bueno, sólo Dios no tiene mezcla de nada.³⁰

Pero el acceso a Dios por medio de Cristo, es decir, por medio de la fe, requiere, no sólo la gracia, como la teología nos recuerda, sino también por parte del hombre el poner en acto un *pensamiento total*, no abstracto ni reducido. Es decir, un pensamiento que se apoye en dos condiciones de tipo existencial: la *bondad* y la *humildad*.

La bondad, como acabamos de ver, es un signo de divinidad.

Por eso, cuando un hombre es bueno, cuando se esfuerza por serlo, se crea en él una luz que le capacita para ver más y mejor; adquiere como ojos nuevos que dilatan trascendentemente su horizonte. «La bondad –dice Unamuno– es la mejor fuente de clarividencia espiritual».³¹ Y de ahí que escriba con frecuencia que «si se da en un hombre la fe en Dios unida a una

²⁹ *Diario íntimo*, 72–73

³⁰ *Diario íntimo*, 56; Cfr. también 60 y 173

³¹ *Del sentimiento trágico*, 43

vida de pureza y elevación moral, no es tanto que creer en Dios le haga bueno, cuanto que el ser bueno, gracias a Dios, le hace creer en Él.³²

Por eso no se cansa Unamuno de afirmar que «hay que ser bueno» y no sólo hacer el bien:

No es lo mismo obrar el bien que ser bueno. No basta hacer el bien, *hay que ser bueno*. No basta tener hoy en activo más buenas obras que ayer, es preciso que seas mejor que ayer... Vale más ser bueno aunque se haga mal alguna vez, que ser malo y hacer bien, bien aparente.

¡Ser bueno! ¡Qué inmenso campo de meditación! ¡Ser bueno! Ser bueno es hacerse divino, porque sólo Dios es bueno.³³

La bondad crea, pues, una «afinidad» con Dios; y esa afinidad crea, a su vez, un nuevo órgano de percepción que hace posible ver la verdad de Cristo y, por medio de Cristo, la verdad de Dios vivo. Claro está, de esto no se puede sacar la conclusión de que quien no cree en Cristo y en Dios es porque no es bueno. La fe, Unamuno lo sabe bien, es un don de Dios y, por ello, siempre un misterio. Pero la gracia de Dios no acostumbra a actuar en el vacío. Por eso, glosando su pensamiento, se puede decir que la bondad es condición necesaria por parte del hombre para la fe, pero no condición suficiente. Sin la bondad es muy difícil creer, pero la falta de fe explícita no es necesariamente signo de carencia de bondad.

La humildad es la otra condición existencial que prepara para creer:

Por la humildad se alcanza la sabiduría de los sencillos, que es saber vivir en paz consigo mismos y con el mundo, en la paz del Señor, descansando en la verdad y no en la razón.³⁴

Son muchos los textos que podemos citar en este sentido. Si esto es verdad, la soberbia pasa a ser el mayor obstáculo para creer.

Unamuno es muy consciente de ello y recuerda con frecuencia que la Sagrada Escritura afirma que «Dios resiste a los soberbios». Fue también un problema personal suyo. Su *Diario íntimo* nos introduce en la lucha que tuvo que mantener con su «yo», con su «yoísmo». La soberbia es la actitud del

³² *Del sentimiento trágico*, 43; Cfr. también *Mi religión y otros ensayos* (Madrid, Espasa-Calpe, 1968), 10

³³ *Diario íntimo*, 92-93; Cfr. también 60, 77, 131-132

³⁴ *Diario íntimo*, 17

hombre que se establece a sí mismo como su propio fundamento. Es una especie de endiosamiento de la vida. Puede revestir diversas formas y muy sutiles, y puede ser individual o epocal. En Unamuno tiene un carácter de fuerte vivencia personal, al menos según manifiesta en su *Diario*, Pero esa suficiencia o endiosamiento puede afectar a generaciones enteras, épocas y sociedades. Otro filósofo español, X. Zubiri, ha subrayado también como Unamuno la soberbia como factor de ateísmo, pero acentuando su naturaleza más bien epocal.³⁵

La humildad frente a la soberbia. Pero Unamuno, llevando las cosas al extremo, pensó que la humildad exigía la total anulación del yo y del pensamiento racional:

¿Tendré que sacrificar mi razón al cabo? Esto sería terrible, pero hágase, Señor, tu voluntad y no la mía. Si la razón me daña, quítame la razón y dame la paz y la salud, aunque sea la imbecilidad.³⁶

Y le gustaba repetir la frase de Pascal: «Il faut s'abêtir». Pero este sacrificio le parecía al mismo tiempo un precio demasiado alto. No deja de ser lamentable equívoco, creo, que Unamuno entendiera así la humildad. La humildad no es aniquilamiento. Es una actitud del espíritu que consiste en acoger el misterio y reconocerlo como un don, y acoger y reconocer son actos de la inteligencia. La humildad de espíritu es pobreza intelectual; es signo de una inteligencia abierta, no cerrada en sus construcciones conceptuales; de una inteligencia que no impone obstinadamente al mundo sus ideas, sino que se abre a él con respeto y admiración; de una inteligencia que no se aferra a su yo como a lo definitivo. Pero Unamuno no lo vio así.

Sea de ello lo que fuera, lo cierto es que, en su opinión, sólo podemos acceder al Dios vivo mediante Cristo y que ello exige del hombre, dejando de lado ahora la gracia, la puesta en acto de un pensamiento total, es decir, un pensamiento que en nuestro caso debe cimentarse sobre la bondad y sobre la humildad. Si en lugar de *pensar* así a Dios lo queremos *razonar*, nos quedamos sin nada.

3.2. *Querer creer*

Como hemos visto, Unamuno tiene una lúcida conciencia de las limitaciones de la razón y de la ciencia, pero al mismo tiempo no duda en aceptar sus conclusiones cuando niegan todo fundamento a la creencia en la existen-

³⁵ *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, Ed. Nacional, 1963), 394

³⁶ *Diario íntimo*, 139

cia de Dios y en la inmortalidad del alma. Así las cosas, lo lógico hubiera sido aceptar el ateísmo. Pero las aspiraciones de su ser le impedían resolverse a ello: la realidad del anhelo de ser siempre y serlo todo era más fuerte que la supuesta evidencia racional. Cuando se inclinaba hacia el ateísmo gritaba en su interior la voz del alma que se rebelaba con todas sus fuerzas.

¿Será la fe, la fe a pesar de la razón, la solución? Unamuno ha visto también con claridad qué camino ha de recorrer la inteligencia, en lo que del hombre depende, para acceder a la fe en el Dios vivo. Pero cuando acariciaba esta «salida desesperada» algo en él le llevaba a escuchar la voz de la razón que declaraba ilusorias las realidades en que había que creer.

Y así se encontró sin ser ateo y sin ser creyente; entre *no creer* y *creer* se instaló definitivamente en la actitud de *querer creer*, sin que al parecer saliera jamás de esta situación. Todas sus grandes obras, ensayos, poesías etc., expresan de múltiples maneras esta situación paradójica, trágica, agónica y, en el fondo, contradictoria.

No es mi propósito indagar las causas íntimas de esta definitiva actitud unamuniana. Pertenecen al secreto inviolable de su persona. Sin embargo, sus escritos –y de lo que ellos reflejan sí podemos hablar– inducen a pensar que, a pesar de su voluntad sincera de creer, no fue capaz de situarse en la actitud correcta ante el misterio de Dios. Al hablar de la humildad dijimos que ésta consiste fundamentalmente en *abrirse confiadamente* a la trascendencia. Pues bien, en los textos de Unamuno encontramos un estado de espíritu diametralmente opuesto: habla de «luchar con el misterio», «sitiar al misterio», etc. Dijo de Kierkegaard que «era un corazón tan esforzado, que presa durante toda su vida de una desesperación resignada, *luchó con el misterio*, con el ángel de Dios, como luchara antaño Jacob con él, y bajó al reposo final después de haber estampado con fuego la verdad en la frente seca y fría de la Iglesia oficial de su patria.»³⁷ Y, a ejemplo de Kierkegaard, él quiso ser también un luchador con el misterio y entendió su vida como un esfuerzo por arrancar por la fuerza los secretos de Dios, haciendo de esa lucha su propia religión:

Y bien, se me dirá, ¿cuál es tu religión? Y responderé: mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar incesantemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta caer la noche, como dicen que con Él luchó

³⁷ *Mi religión*, 50

Jacob. No puedo transigir con aquello del Incognoscible, ni con aquello de «de aquí no pasarás».³⁸

Y me pasaré la vida luchando con el misterio, aunque sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo.³⁹

Esta actitud es, en mi opinión, fatal. Si hay un testimonio universal y constante de la experiencia religiosa al respecto es precisamente éste: que el camino más errado para acercarse al misterio es la actitud desafiante. El misterio, nos enseña la vida de la fe, se acoge como un don, pero no se conquista.

Hay, además, otra cosa que puede también ayudarnos a comprender la posición de Unamuno. Se trata del temor a que la fe implique *paz de espíritu* y de que esa paz sea *muerte*. Unamuno temía la victoria y le fascinaba la guerra, la guerra del espíritu, claro. Y así le vemos preferir la búsqueda sin fin al hallazgo, la inquietud al reposo, la duda y la incertidumbre a la verdad. Y todo ello, como insistentemente nos dice, «sin esperanza» de encontrar solución. Es la lucha por la lucha misma, la inquietud como fin en sí mismo:

Aunque sí, tú te imaginas luchar por la victoria y yo lucho por la vida misma. Y como ya te oigo replicarme que la lucha es un medio y no un fin, me adelanto a decirte que nunca supe bien la diferencia que hay entre fines y medios. Y si la vida, que no es más que lucha, es un fin, según tú dices y yo no lo creo, entonces puede muy bien serlo la lucha misma... Busco la religión de la guerra, la fe en la guerra. Si vencemos ¿cuál será el premio de la victoria? Déjalo; busca la lucha, y el premio, si le hay, se te dará por añadidura. Y tal vez ese premio no sea otro que la lucha misma.⁴⁰

Se comprende, pues, que la fe, la aceptación de la verdad de Dios, fuera, al tiempo que deseada, temida: implicaba renunciar a la lucha y entrar en el reino de la paz. Y esto vale también para la verdad sin más, sea del tipo que sea: Unamuno ve en ella la muerte del espíritu, el fin de la inquietud y de la lucha. Extraña concepción de la verdad. ¿No es acaso la meta de toda inteligencia y la vida misma del espíritu? Poseer la verdad, vivir de la verdad, no es, sin embargo, un bien deseable para Unamuno, pues, curiosamente, supondría suprimir la inquietud y la búsqueda, anular la vida misma.

³⁸ *Mi religión*, 10

³⁹ *Mi religión*, 12

⁴⁰ *Mi religión*, 23

4. VOLUNTAD DE INCERTIDUMBRE

Incapaz de reposar en ninguna solución, Unamuno optó por seguir «afirmando los contrarios», hasta el punto de hacer de esta afirmación la sustancia y el estilo de su vida.

Al hacer del agonismo la esencia del hombre –del hombre Unamuno y del hombre en general–, proclamaba su decidida *voluntad de incertidumbre*. Como ya sabemos, la certeza absoluta de la mortalidad del alma y de la inexistencia de Dios, así como su contrario, la certeza absoluta de la inmortalidad y de la existencia de Dios, «harían igualmente imposible la vida»: ⁴¹ «¿Cómo podríamos vivir sin esa incertidumbre?» ⁴² A quienes viven con esas certezas los llama estúpidos intelectuales y estúpidos afectivos, respectivamente. Y como él no quiere ninguna de esas dos estupideces, afirma:

Por mi parte, no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí. ⁴³

Y de esta forma acaba haciendo de esta incertidumbre o inquietud permanente el «resorte moral» de los pueblos y de los individuos.

También el método unamuniano de pensamiento está determinado por esta situación y voluntad de incertidumbre:

Suele buscarse la verdad completa en el justo medio por el método de remoción, *via remotionis*, por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método, el de la afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de la lucha. ⁴⁴

Y su propia misión intelectual, consecuentemente con lo dicho, la cifra en «predicar» (decía que tenía vocación de predicador laico), agitar, inquietar, sembrar dudas donde hubiera seguridades del tipo que fueren:

⁴¹ *Del sentimiento trágico*, 121

⁴² *Del sentimiento trágico*, 123

⁴³ *Del sentimiento trágico*, 123

⁴⁴ *En torno al casticismo*, 15

Lo más de mi labor ha sido siempre inquietar a mis prójimos, removerles el poso de su corazón, angustiarlos si puedo...⁴⁵ Pues es obra de misericordia suprema despertar al dormido y sacudir al parado.⁴⁶

Llegados a este punto nos podemos preguntar: ¿No será todo eso un inquietar por inquietar? Despertar al hombre para que se plantee las cuestiones eternas y no viva en la quietud bobalicona del satisfecho es –afirma Unamuno– obra de misericordia. Pero negarle de antemano toda solución, no querer acompañarle en la búsqueda de la verdad, elevar la inquietud, la lucha, la congoja, la tragedia, la incertidumbre, etc. a valor supremo, quizás no sea del todo correcto.

Me viene a la memoria un artículo periodístico que escribió Zubiri, hace ahora cincuenta años, para homenajear a Ortega. Afirmaba:

Recordemos lo que hace cinco lustros se entendía en España por sensibilidad filosófica: finura de espíritu, que llevó a una pedagogía especial: la pedagogía de la inquietud. Se trataba de sembrar inquietudes, huyendo con horror de toda afirmación intentada como verdad verdadera; su resultado fueron mentes sagaces, fecundas en percibir el interés y el sentido de todo, ejemplarmente incapaces de decidir sobre la verdad de nada. Ortega ha enseñado a preferir siempre un átomo de verdad, por tosca que sea, a la finura irresponsable de una búsqueda sin término.⁴⁷

Unamuno nos ha dicho que la conciencia hace del hombre un animal enfermo, sede de contradicciones y campo de lucha. Unamuno no creyó necesario buscar remedios para sanar esa enfermedad; muy al contrario, se propuso agudizarla y la convirtió en la sustancia misma de la vida. Fue un predicador que no quiso, o no pudo, ofrecer más verdad que la radical inconsistencia del hombre; fue un agitador espiritual que se negó a presentar otro programa que no fuera la inquietud. Es de admirar por la valentía con que desenmascaró falsas seguridades y por la sensibilidad que tuvo para los problemas esenciales y eternos del hombre. En este punto creo que su obra puede ser hoy más beneficiosa, si cabe, que en su tiempo.

Pero, con todo, no podemos recorrer con él mucho camino. Tenía algo de razón Ortega cuando afirmaba que Unamuno y los hombres de su gene-

⁴⁵ *Mi religión*, 12

⁴⁶ *Mi religión*, 15

⁴⁷ *El sol*, 18–III–1936, 6

ración jugaban un poco con las ideas, sin sospechar la seriedad que puede ser pensar.⁴⁸ Los intelectuales están en el planeta –decía Ortega– «para encontrar ideas con las cuales los demás hombres puedan vivir. No somos juglares, somos artesanos, como el carpintero, como el albañil.»⁴⁹ Unamuno, ciertamente, tuvo algo de juglar.

⁴⁸ *La idea del principio en Leibniz*, OC, VIII, 226

⁴⁹ *En la muerte de Unamuno*, OC, V, 266