

MARCELINO LEGIDO LOPEZ

EL HOMBRE DE CARNE Y HUESO

ESTUDIO SOBRE LA ANTROPOLOGIA DE D. MIGUEL DE UNAMUNO

A D. Miguel, amigo, hermano,
al recordar su obra y su palabra
entre nosotros.

I.—DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE EN SU INTRA-HISTORIA

El problema del hombre es la cuestión primera de la reflexión filosófica, el verdadero punto de partida. Unamuno lo afirma con energía. “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, sobre todo muere; el que juega y duerme, y piensa y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano. Y este hombre concreto es el sujeto y supremo objeto a la vez de toda la filosofía”¹. Hemos encontrado, pues, la entraña misma de su pensamiento. Pero ahora necesitamos descubrir el camino que nos permita adentrarnos en ella. El hombre, como problema, no es en modo alguno una abstracción, ni tampoco se pretende alcanzar su “estructura ideal”. Por el contrario, se trata del “hombre de carne y hueso”, del hombre vivo, concreto e individual. El único camino que nos permitirá adentrarnos en la hondura de su realidad será por tanto el camino biográfico. La filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia y pretende reflejar el “anhelo integral” del hombre, no sus estructuras esquemáticas y abstractas. Necesitamos volvernos al hombre, inclinarnos hacia él y contemplar la trayectoria íntima de su vida. Podemos acercarnos a cualquiera, lo mismo a un filósofo, que a un campesino. Pero sabemos que don Miguel en su vida y en su obra ha querido desnudar su alma. Su intento fue mientras la desnudaba, desnudar también el alma de su pueblo y el mismo alma humana². Por ello para penetrar en el problema del hombre, tal como él le vivió y le vio, es necesario ahondar en su “intra-historia”. Este será nuestro mejor punto de partida para desentrañar su concepción del hombre de car-

¹ Citamos las obras de Unamuno por los *Ensayos*. (E) Aguilar, Madrid, 1945; las *obras completas*. Aguado, Madrid, 1951 (con números romanos) y las *obras completas*, Aguado, Madrid, 1958 ss. (o. c.). E, II, 715.

² E, II, 824, 1001-2.

ne y hueso. El quiso serlo y desvelarlo. Conviene, pues, que su vida nos lleve de la mano a su antropología.

Cada pensador suele partir de una intuición o de una experiencia fundamental, que está en la base de toda su concepción de la realidad. Este es el punto crucial, que nos interesa descubrir en la vida de Unamuno. A simple vista pudiera parecer que tal empresa es imposible, dada la paradójica variedad de sus gestos, de sus hechos y de sus palabras³. Sin embargo, esto es sólo apariencia. Sin haber pretendido una sistemática doctrinal y consecuente, en lo más íntimo y esencial ha permanecido fiel a sí mismo y ha desarrollado unos pocos y mismos, tal vez un único pensamiento cardinal⁴. Este único pensamiento ha surgido de la experiencia fundamental de su intra-historia que fue *el hambre de inmortalidad, nacido de la congoja de la muerte*. Esta vivencia ha acompañado a Unamuno desde la infancia hasta sus últimos días, ha arado su alma, como diría él, y del doloroso agobio ha brotado una fecunda reflexión filosófica, que fructificó en una concepción del hombre. Nos importa, pues, asistir al nacimiento y a la profundización de esta experiencia fundamental.

Unamuno debe mucho al espíritu del pueblo vasco, del que nació y en el que se crió⁵. En Bilbao pasó su niñez y buena parte de su mocedad. No nos importa su historia externa, sino en cuanto nos abra el secreto de su historia interior. En el íntimo ambiente familiar aprende a vivir con hondura la experiencia religiosa cristiana. Esto implicaba ya una concepción importante. El hombre es viador, su vida es pasajera y se abre a un horizonte eterno. La existencia humana se va haciendo y ultimando. Pero este sentido de transitoriedad y de ultimidad sólo se interioriza en él en la pubertad, con la experiencia de la muerte. En efecto, muere uno de sus compañeros de colegio y experimenta al vivo la caducidad de la vida. Así nació, como en un segundo nacimiento, “a la conciencia de la muerte incesante, de que estamos siempre muriendo”⁶. “Es un momento solemne, cuando la muerte se nos revela por primera vez, cuando sentimos que nos hemos de morir”⁷. Pero junto con esta experiencia e íntimamente implicada con ella, atraviesa la adolescencia de Unamuno un apasionado deseo de saber, de perfección, de santidad, de ser. “Su misticismo juvenil era una ardiente búsqueda del encuentro con Dios”. Dando vueltas a la Plaza nueva “discutía del todo y de la nada, del principio primero de las cosas y del fin último”⁸. Y en la basílica del Señor Santiago sentía por primera vez “hambre de Dios”⁹. Así se iba perfilando la experiencia nuclear de su vida.

³ “En Unamuno no se puede encontrar, no ya un sistema, sino ni siquiera un grupo de doctrina congruente”. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943, 11.

⁴ III, XI.

⁵ III, 650.

⁶ II, 482: Cfr. GRANJEL: *Retrato de Unamuno*, Madrid, 1957, 70-1.

⁷ I, 51.

⁸ o. c., XIII, 260.

⁹ *Ibid.*, 256.

A medida que van pasando los días esta vivencia se va esclareciendo, pero cada vez resalta más su fondo misterioso. Unamuno, según él mismo se lo atribuye a Pachico Zabalbide, siente el terror a la muerte, pero no por la inseguridad del horizonte último, sino por la amenaza de que el horizonte sea el vacío de la nada. Es entonces cuando experimenta de verdad la temporalidad y la finitud. “¡Tener que pasar del ayer al mañana, sin poder vivir a la vez en toda la serie del tiempo! Tales reflexiones le llevaban en la oscuridad solitaria de la noche la emoción de la muerte... Era un terror loco a la nada, hallarse solo en el tiempo vacío, terror loco que sacudiéndole el corazón en palpitaciones le hacía soñar que, falto de aire, ahogado, caía continuamente y sin descanso en el vacío eterno, con terrible caída”¹⁰. Aquí tenemos una admirable descripción de la experiencia metafísica de la nada. De vez en cuando en los ratos de soledad, especialmente ante el sueño, semejante a la muerte, siente la terrible disyuntiva del “o todo o nada”¹¹. En realidad lo que está fragmentado en momentos temporales, lo que está disperso sin poder concentrarse en la unidad, está íntimamente amenazado por la aniquilación. Sin aire que sostenga y vivifique, el hombre de carne y hueso se ahoga y siente el vértigo del vacío eterno. Este es el “terrible misterio del tiempo” que se guarda en sus mismas entrañas. Pero Pachico Zabalbide se va curando lentamente y con recaídas de este profundo terror a la nada. Estaba sostenido, aunque él no se diera muy bien cuenta por la fuerza de la fe cristiana. Cristo, el Hombre-Dios ha vencido la muerte de los hombres y les ha abierto el camino de la resurrección. El vacío de la muerte hacía nacer en Unamuno el hambre de inmortalidad, el vacío de la finitud, el hambre de lo Infinito. Pero este hambre, estaba sostenida y saciada por la realidad de Dios, el Inmortalizador.

Esta profunda experiencia de finitud, que se siente todavía religada, se ve pronto amenazada por la crisis de la fe. No vamos a analizar aquí el proceso de su formación filosófica en la Universidad de Madrid, ni tampoco el de su paralelo descreimiento¹². Perseguimos en la “intra-historia” la experiencia fundamental que centraba el interés de Unamuno. ¿Qué perspectivas se le ofrecían para resolver su hambre de inmortalidad? Al principio llevaba en su alma una delicada religiosidad que robustece la seriedad de su vida y le aísla del ambiente espiritual madrileño. Pero su afán de saber lo impulsa a racionalizar su fe. Sentía deseos de desvelar el horizonte del misterio para ver si ante la inteligencia se justificaba esta religación de su hambre de inmortalidad. En ello podría haber peligro, pero él llevaba “a Dios en la médula del alma” y no necesitaba creer en él¹³. Esta franca y hasta voraz apertu-

¹⁰ II, 133-4.

¹¹ II, 411.

¹² Cfr. OROMI: *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943, 37-56; FERRATER: *Unamuno. Bosquejo de una Filosofía*, Buenos Aires, 1957², 11-36; CAMINERO: *Unamuno*, Comillas, 1948, 51-66.

¹³ Carta a *Clarín*, Salamanca, 31 mayo 1895.

ra a las enseñanzas universitarias y sobre todo a las lecturas filosóficas, le habían de ofrecer un repertorio de soluciones.

El pensamiento tradicional le había salido al encuentro en sus lecturas tempranas de Balmes y en las explicaciones de Ortí y Lara. Cuando más tarde, en el *Sentimiento trágico*, se haga cargo de sus argumentos sobre la espiritualidad e inmortalidad del alma, le parecerán de todo punto insuficientes. La sustancialidad de un sujeto que cambia incesantemente en una corriente de actos es una "sofística argucia" y la supuesta simplicidad, basada en la unidad de la apercepción y del juicio, no ha tenido en cuenta el carácter asociativo de estos¹⁴. Mucha más impresión le hicieron las respuestas del idealismo, del positivismo y de la naciente psicología científica. La psicología experimental, psico-fisiología (Wundt, Ribot, Brain, James) le enseñó hasta qué punto la conciencia individual depende de la organización corporal, lo cual hace por demás problemática la vida inmortal del espíritu¹⁵. A través de esta ciencia psicológica le había de llegar también la actitud de Hume, con su escepticismo ante el conocimiento metafísico de lo que sea sustancia, materia o espíritu¹⁶.

Pero seguramente lo que más contribuyó a la disolución racional de su fe, fue la lectura de algunos pensadores, idealistas y positivistas, en especial, según su propio testimonio¹⁷ Hegel, Spencer y Schopenhauer. En la misma Universidad recibió a través del krausismo la sugerencia del idealismo. Y eligió en sus lecturas personales a tres hombres en apariencia bien distintos, pero con una honda comunidad espiritual: Hegel, para quien el hombre no es más que un momento de la conciencia infinita del Espíritu; Schopenhauer, para quien la vida humana se agita en la dolorosa lucha de la Voluntad cósmica, irracional y ciega; Spencer, para cuyo empirismo romántico el hombre es también un estadio de la poderosa Fuerza de la materia que va ascendiendo a una heterogeneidad cada vez más definida y coherente. Estas respuestas borraban los perfiles del Dios, que Unamuno llevaba en las entrañas. Y su hambre de inmortalidad se hacía más angustiosa. Le faltaba el sostén eterno de su existencia temporal e histórica, el fundamento de su finitud.

Al terminar sus estudios, regresa a Bilbao. Parece que la actitud racionalista y positivista se han afianzado hondamente en él. Es por entonces, en 1886, cuando escribe su *Filosofía Lógica*, de la que ha dado cuenta Zubizarreta. "Quizá Dios y el alma serían para Unamuno, en 1886, 'ideas puras', las que propiamente se llaman ideas, aquellas a las cuales nada real corresponde en cuanto a la forma, aunque sí en cuanto a la materia" (IX, 86). Es decir, "Unamuno se ha quedado encerrado en el mundo de los hechos

¹⁴ II, 788-791. En la biblioteca de Unamuno se conserva con anotaciones el ejemplar de Balmes citado allí. *Curso de Filosofía elemental*, París, 1849, 301 ss.

¹⁵ Carta a Federico Urales.

¹⁶ Estamos necesitando para la comprensión del pensamiento de Unamuno un estudio serio sobre el influjo en él del empirismo y el positivismo

¹⁷ Carta a Urales.

y las ideas, en la conciencia, en la existencia sin *alma* y sin Dios”¹⁸. Tenía la posibilidad de calmar la vieja inquietud, concluyendo que fue un falso problema, en el cual colocó una incógnita, la *x* de Dios, que era en realidad innecesaria¹⁹. Así habían combatido las ideas en su interior campo de batalla durante los días de la crisis intelectual y así se armaban de vez en cuando en los años de preparación de oposiciones en Bilbao. Pero este intelectualismo y cientificismo, no lograron borrar el misterio, que en su intimidad latía. “En momentos de inesperado sobresalto, del sobresalto que parecía brotar del misterio de las tinieblas de su ser, rezaba sus oraciones de la niñez sintiendo a su perfume dulce y difuso aquietársele el alma y evocársele el mundo neblinoso que vive en las oscuras entrañas de la inconsciencia, en los hondos senos, donde no llega el rumor del oleaje de las ideas, sus ondas superficiales”²⁰. En este momento de su “intra-historia” Unamuno lucha por dejar definitivamente esclarecido el horizonte. Ante la mirada racionalista Dios sobra; pero las misteriosas entrañas de su ser están insatisfechas y le buscan.

Así pasó, como él mismo dijo una vez poéticamente, desde los brazos verdes y jugosos de la Madre Vizcaya a Castilla enjuta. Y va a ser en Salamanca, rincón castellano eminente, donde alcance su maduración espiritual. Es “el espíritu del pueblo castellano en el que... ha madurado mi espíritu”²¹. Ahora bien, ¿dónde está para Unamuno el espíritu castellano? En la tierra, en la historia y en los hombres. Pero serán sobre todo el paisaje y los místicos, los que le revelen el alma de Castilla, a cuyo contacto, la experiencia fundamental de su intra-historia retornará vigorosamente.

El paisaje castellano achica al hombre, le desase del suelo, le lanza a Dios. En Castilla el hombre no se siente sostenido por la naturaleza; no es posible la comunión con ella, la absorción en ella. Por esto en vez de sentir aquí su fuerza y su señorío, el hombre experimenta su finitud, su achicamiento. Es un proceso de interiorización al que sigue el sentimiento de limitación, de desfondamiento. Sin embargo, al desasimiento del mundo y al recogimiento interior sucede el levantamiento. “En Castilla, el espíritu se desase del suelo y se levanta, se siente un mas allá”²². Es que los “desnudos campos” lindan “con la pradera cóncava del cielo”. La tierra es cima, ara gigante, donde se respira aire de cumbre. “Tu me levantas tierra de Castilla, / en la rugosa palma de tu mano, / al cielo que te enciende y te refresca, / al cielo, tu amo”²³. En efecto, la experiencia de finitud remite en los dilatados campos al horizonte infinito del cielo. “Solo Dios es Dios”²⁴. Este

¹⁸ ZUBIZARRETA: “Una desconocida “Filosofía Lógica” de Unamuno”, en *Boletín informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, 1957, 8, 241-252.

¹⁹ *E*, I, 558-59.

²⁰ II, 274. Cfr. Zubizarreta lo señala también, *l. c.* 250.

²¹ III, 650.

²² I, 220.

²³ *o. c.*, XIII, 213.

²⁴ I, 218.

es el término de la experiencia castellana. Por eso cuando Unamuno sube encima del ara gigante y en Gredos, se entraña en el mismo corazón castellano, siente el contacto vivo con Dios. "Aquí me trago, a Dios, soy Dios, mi roca: / sorbo aquí de su boca con mi boca... su corazón / de rodillas aquí sobre la cima / al cielo abierto, en santa comunión."²⁵ En Castilla y en Salamanca brota de nuevo con mayor fuerza y energía el hambre de eternidad de don Miguel. La paz de Salamanca, "las horas en silencio, / dejan oír la voz con que nos llama / la eternidad a la abismal congoja"²⁶ y los que beben de esta calma sienten el "sueño de no morir"²⁷.

"Abismal congoja" llama ahora a su experiencia fundamental. Castilla se la ha profundizado, se la ha ultimado. Su alma de poeta supo leer en la tierra el conflicto de lo finito y lo infinito, de lo temporal y lo eterno. Pero él quiere oír también al hombre castellano, para que le descifre sus vivencias en estos campos donde se vive "con el fondo del alma, con el alma desnuda"²⁸. Por eso en cuanto puede se escapa al campo a conversar con algún viejo pastor que "bajo el desnudo cielo haya meditado en la meditación eterna"²⁹. Ahora bien, son los místicos, los que han penetrado más hondamente en las entrañas de esta tierra y los que con más fuerza han buscado la infinitud del cielo. Estos campos han producido almas cálidas y ambiciosas como S. Juan de la Cruz y Santa Teresa, espíritus inmensos como don Quijote y el Segismundo calderoniano³⁰, en los que está la castiza, la auténtica filosofía y metafísica española³¹. Unamuno en Castilla al par que ha ahondado en su propia alma, ha ahondado también en el alma de su pueblo, y en este mutuo encuentro, que permanecerá para siempre, ha encontrado la interpretación metafísica de su experiencia fundamental. Los místicos han sentido, como él, hambre de Dios. Ellos siguieron este camino por el "doloroso efecto entre lo desmesurado de sus aspiraciones y lo pequeño de su realidad"³² y buscaron "el fondo... en que se conoce, quiere y siente con toda el alma, no ya ver las cosas en Dios, sino sentir ser todas en El"³³. Todavía no se ha esclarecido suficientemente la influencia de los místicos en Unamuno, pero como tendremos ocasión de ver ha sido en ellos donde ha encontrado Unamuno la expresión metafísica más adecuada de la tensión ontológica entre la nada y el todo que está en la base de su pensamiento. "Solo existe lo eterno: ¡Dios o nada!"³⁴.

²⁵ o. c., XIII, 836.

²⁶ *Ibid.*, 229.

²⁷ *Ibid.*, 218. Cfr. Los trabajos de licenciatura de DE KOCH: *La Castille dans l'Oeuvre poétique de Miguel de Unamuno* y ABRIAL: *Miguel de Unamuno et les mystiques*, París, 1957.

²⁸ I, 426.

²⁹ III, 1.007.

³⁰ I, 217.

³¹ III, 485-6.

³² III, 259.

³³ III, 261.

³⁴ o. c., XIII, 629. Poema sobre Sta. Teresa, "Irrequietum cor".

Vamos a detenernos aquí porque es el momento en que nace el aspecto más medular de la ontología de Unamuno. F. Meyer en su excelente libro ha querido descubrirlo en el conflicto entre la *nada* y el *ser*, entre el *serse* y el *serlo todo*. “La intuición original que preside todo el pensamiento de Unamuno consiste totalmente en el sentimiento de un ser que se halla en conflicto consigo mismo, que es enemigo de sí mismo, y que no puede existir sino en virtud de este conflicto, exasperándolo, agudizándolo y llevándolo hasta su colmo con una pasión desesperada y contradictoria”³⁵. Hay una alternativa entre el *todo* y la *nada*, que es en realidad una falsa alternativa, ya que en el ente concreto debe darse siempre el conflicto entre lo finito y lo infinito, como una especie de “trampa ontológica”, de “monstruosidad en el ser”³⁶. Después nos ocuparemos con más detención de esta interpretación de Meyer, pero ahora nos interesa subrayar que él ha tomado como punto de partida unos pasajes del *Sentimiento Trágico*³⁷ para analizar el origen de la ontología unamuniana, y que tal vez haya que buscar sus raíces en *En torno al casticismo*, en el contacto fecundo de su experiencia humana fundamental con la metafísica de la mística castellana.

Conviene esbozar ahora brevemente, para recogerla después, la ontología de los místicos, siguiendo las obras que el mismo Unamuno leyó y anotó. La mística es un profundo y apasionado encuentro con Dios, pero un encuentro que empieza cuando el alma se interioriza en la soledad. “Yo para Dios y Dios para mí y no más mundo”³⁸, decía Fray Juan de los Angeles, con una expresión querida de Unamuno. Ahora bien para realizar el encuentro debe el hombre desprenderse de la religación con los entes, con las cosas. “No se nos dando nada de todo lo creado... Ahí está el todo”³⁹. Pero todavía queda algo muy importante a lo que estamos religados, nosotros mismos, y hasta allí debe llegar la tarea del desprendimiento. “No hay dar medio ni tercero amor, sino que o ha de ser Dios el que ha de tener en mí el principal lugar o yo mismo”⁴⁰. “Dejando el alma en puro espíritu... vaciando nosotros todo lo que es criatura”, decía Santa Teresa⁴¹ y San Juan de la Cruz señalaba con trazo enérgico el camino de la *nada* para llegar al *Todo*. “Para venir a poseerlo todo / no quieras poseer algo en nada. / Para venir a serlo todo / no quieras ser algo en nada”⁴². Es entonces cuando se realiza la unión, cuando la nada se asienta en el Todo. “Juntáis quien no tiene ser / con el Ser que no se acaba /... Engrandecéis nuestra nada”⁴³. “El alma unida, decía Fray Juan de los Angeles, huele a Dios y sabe a Dios;

³⁵ MEYER: *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, 1962, 17.

³⁶ *Ibid.*, 28-29.

³⁷ E, II, 747 y sobre todo 897.

³⁸ JUAN DE LOS ANGELES: *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, I, 11.

³⁹ STA. TERESA: *Camino de perfección*, VIII.

⁴⁰ *Lucha espiritual*, I, XV.

⁴¹ *Moradas séptimas*, 2.

⁴² S. JUAN DE LA CRUZ, Introducción a la *Subida al Monte Carmelo*.

⁴³ STA. TERESA, Poesía, VI, *Obras completas*, Madrid, 1945, 719-20.

tiene inmensidad, infinidad, eternidad, grandeza y sabiduría, y es por participación y por gracia, lo que Dios por naturaleza”⁴⁴. Los místicos han enseñado a Unamuno el profundo contenido ontológico del hambre de Dios y de inmortalidad, que él sentía, le han dado también sus mismas palabras, pero él por su parte ha dado a la metafísica de aquellos un importante giro, que tendremos ocasión de estudiar.

El contacto vivo con los místicos preparaba lentamente una honda crisis en la intra-historia de Unamuno. Hoy conocemos con bastante detalle este proceso espiritual, después de los trabajos de Zubizarreta⁴⁵. Dos hechos iban a acelerarlo y agudizarlo, la enfermedad de su hijo Raimundo Jenaro y su neurosis cardíaca. Ahora Unamuno se volvía a encontrar ante la caducidad de la vida, ante la presencia de la muerte. Esta visita de la muerte despierta y enseña a valorar la vida⁴⁶, sobre todo cuando ante ella se alcanza la “abismática congoja”⁴⁷ de la nada. En el *Sentimiento trágico*, Unamuno recogerá la vivencia de la noche de marzo de 1897, reflejada en el *Diario*⁴⁸ para ponerla a la base de su reflexión antropológica. Parece como que uno se queda ciego y sordo y que le abandonan los sentidos; que incluso los pensamientos se evaporan y sólo queda la conciencia de existir; que hasta esta se pierde y se queda uno siendo “nada” y sin la “conciencia de la nada”. Unamuno experimenta en su propia carne y en la de su hijo, lo que es el doloroso riesgo de la finitud, que parece avocar a la aniquilación. Momento este fue “de suprema, de abismática congoja”, cuando se vio “en las garras del Angel de la nada”⁴⁹. Al sentir conmovidas las entrañas de su ser, busca con apasionamiento el apoyo de la fe, el encuentro salvador con Jesucristo. El arraigo en el Ser se le hace patente en el Evangelio por caminos de revelación y de confiada respuesta. La lectura del Evangelio, “sobre todo en momentos de aflicción, habrá hecho más que todas las pruebas cosmológicas, teleológicas y morales”⁵⁰. En efecto allí se nos presenta Jesús, el Hermano, que ha vencido con su muerte nuestra muerte y nos ha abierto el camino de la resurrección y la vida. Tal vez Unamuno no alcanzó la fe teologal, pero tiene voluntad de creer⁵¹ y con ella restablece en su conciencia a Dios, “al Dios personal y evangélico (que surge entre las minas del ente realísimo de la escolástica), al Padre de Cristo”⁵².

El encuentro con Cristo, como camino de salvación, no le exime de la reflexión metafísica, sino que le urge a ella. La crisis le ha abierto un hori-

⁴⁴ *Tratado de la presencia de Dios*, IV.

⁴⁵ ZUBIZARRETA: “Una desconocida antesala de la crisis de 1895”, *Insula*, 142, 15-IX-58. “La inserción de Unamuno en el cristianismo”, *Cuadernos hispanoamericanos*, 106 (1958) 7-35.

⁴⁶ Carta a Mario Sagardoy, 29-V-1897.

⁴⁷ *Diario inédito*, (D), II, 8-10; III, 81-82. (Citado por MOELLER: *Literatura del siglo XX y cristianismo*, IV, Madrid, 1958).

⁴⁸ D, III, 82-84.

⁴⁹ IV, 957.

⁵⁰ D, II, 18.

⁵¹ MOELLER: *o. c.*, 111-113.

⁵² Carta a Ilundain, 13-V-1902.

zonte nuevo, precisamente el mismo horizonte que había vivido en su juventud, pero con otras dimensiones y matices. “Hoy me encuentro con que todo lo adquirido en estos años me resulta algo extraño, un aparato externo a mí, algo que no ha tomado carne en mi espíritu”⁵³. Rota la actitud positivista e intelectualista, Unamuno se abre de nuevo al misterio interior, el misterio de la finitud y del tiempo. “El tiempo es para mí el misterio de los misterios. De cómo todo pasa y nada queda”⁵⁴. Entre el infinito del pasado y el infinito del porvenir se halla la realidad del presente, “siempre presente y fugitivo siempre”. Esta transitoriedad eterna del presente suspendida entre el inasequible ayer y el insondable mañana “es una eternidad muerta”. Parece eternidad por su presencia, pero al mirarla en la hondura se descubre su nihilidad ontológica⁵⁵. “¿Qué es el pasado? ¡Nada! Nada es tampoco el porvenir que sueñas / y el instante que pasa, / transición misteriosa del vacío; / ¡al vacío otra vez! / Es torrente que corre de la nada a la nada”^{55'}. Pero ahondando más en las entrañas del presente, está Dios, “raíz de la permanencia de lo fugitivo... para quien ayer y mañana son siempre hoy”⁵⁶. El es la eternidad viva, que sustenta sustantivamente nuestra transitoriedad. En los últimos años del siglo XIX, y los primeros del XX esta meditación sobre el misterio humano del tiempo ha sacudido las raíces del alma de don Miguel, “¡Ayer, hoy y mañana! / Cadena del dolor / con eslabones de ansia...”⁵⁷.

La experiencia de la finitud, la conciencia de la poquedad debe dar “arrestos para tender a serlo todo”⁵⁸. En la nada se siente hambre del Todo, el hambre que han sentido los místicos, como representantes más eminentes de un pueblo que ha tenido sed de lo eterno. Por eso don Miguel se adentra en el Quijote, para ver reflejado en él su poderosa hambre de ser, en don Quijote, a quien consume “una fiebre incansante, una sed de océanos insondables y sin riberas, un hambre de universos, la morriña de la eternidad”⁵⁹. El se sintió sobrecogido por el sentimiento de nuestra mortalidad, por una sensación de anonadamiento, por una suprema angustia. Quería ser. “El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se lo comerá un día; el que quieres ser es tu idea en Dios... Y tu impulso querencioso hacia ese que quieres ser no es sino la morriña que te arrastra a tu hogar divino. Solo es hombre hecho y derecho el hombre, cuando quiere ser más que hombre”⁶⁰. De nuevo encontramos la experiencia ontológica fundamental, el ser finito, caduco y perecedero que

⁵³ D, III, 26-7.

⁵⁴ A. Ilundain, 26-I-1900. Cfr. SERRANO PONCELA: *El pensamiento de Unamuno*, México, 1953, 108-120.

⁵⁵ III, 130.

^{55'} o. c., XIII, 357.

⁵⁶ III, 131.

⁵⁷ o. c., XIII, 359. “Elegía eterna” (1899-1900).

⁵⁸ E, I, 223.

⁵⁹ IV, 81.

⁶⁰ IV, 111-112.

tiene tendencia y querencia de ser más, de sostenerse en el Ser. Pero el hombre, afectado así por la nada, y por el hambre del Todo, sufre de la razón. Esta no le permite alcanzar con seguridad lo que quiere. Sin embargo el querer puede trascender estos límites creyendo, creando lo que no alcanza. El hambre de ser, nacido de la finitud se ve íntimamente distendido, entre la razón que nos niega el Todo y la fe que nos lo da y nos arraiga en él. No podemos detenernos en este problema que nos llevaría lejos. Ahora nos importa seguir la experiencia fundamental de la intra-historia unamuniana.

La vida y el pensamiento de don Miguel caminan a su madurez, se entrega a su actividad universitaria y de publicista, intentando "sembrar siempre lo que tiene a mano". Así fueron surgiendo *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908), *Mi religión y otros ensayos* (1910), *Soliloquios y conversaciones* (1911) y *Contra esto y aquello* (1912). Pero no puede olvidar el problema fundamental de la existencia humana. A raíz de terminar la *Vida de D. Quijote y Sancho* ha empezado su *Tratado del Amor de Dios*. En las pocas páginas que conservamos, reflejo de largos años de meditación, se vuelve a ahondar en la meditación metafísica. Están encabezadas por un expresivo texto de Fray Juan de los Angeles. "No seas y podrás más que todo lo que es"⁶¹. El lema marca la dirección del libro. Se trata de buscar al Dios vivo, al Dios del amor. Pero ¿cuál será el punto de partida? El amor y la congoja, que se dan mutuamente implicados. A la existencia de Dios se llega desde "la congoja. Terrible dejar de ser, terrible ser siempre no siéndolo todo, es decir, dejando de ser uno. Ser uno y ser los demás y ser todo..."⁶². Este hambre de ser nacido de la experiencia de la nada no es otra cosa que el amor verdadero y sustantivo, la caridad. Porque "el fondo del ser no es persistir en el ser mismo, sino invadir, ser otro"⁶³. Así van desplegándose lentamente la experiencia y la reflexión. Pero Unamuno se siente insatisfecho. Tal vez no se haya concentrado por entero, tal vez haya sembrado demasiado a boleo. Y la "voz imperativa de las entrañas" le exige sembrarse, renunciar a otras empresas más ligeras e intentar dar a la juventud española su propio mensaje, elaborado con la mayor madurez posible. Así el *Tratado del amor de Dios* se convierte en el *Sentimiento trágico de la vida*, la expresión más honda de su antropología y de su propia vida. No nos detendremos aquí a analizar la experiencia fundamental en esta obra, porque será la base principal de nuestras reflexiones posteriores. En ella se comprueba una vez más que el hombre es una "sombra de sueño" con sed de ser todo y siempre⁶⁴.

Todavía nos interesa otro momento crucial de la intra-historia de Unamuno, cuando tras la breve estancia en Fuenteventura, llega a París y pasa después a Hendaya. Tal vez la crítica no se ha hecho cargo aún de la fecun-

⁶¹ *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios*, III, 8.

⁶² Esquema inédito del *Tratado del amor de Dios*, 1.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *E*, II, 747-q.

didad espiritual y metafísica de estos años. En un momento de fiebre interior, vertió en la *Agonía del cristianismo* pensamientos que le venían arando el alma, en una forma más apasionada, que lo había hecho en el *Sentimiento trágico*⁶⁵. “Lo que voy a exponer aquí, lector, es mi agonía, mi lucha por el cristianismo, la agonía del cristianismo en mí, su muerte y su resurrección en cada momento de mi vida íntima”⁶⁶. En esta obra se refleja la experiencia fundamental unamuniana penetrada de su profunda vivencia cristiana. El pensaba que la agonía de la nada y su afirmación en el Todo estaba íntimamente implicada en la muerte y resurrección, que constituyen el misterio cristiano. “Agonía, ἀγωνία quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte”⁶⁷. Cristo bajó a nuestra nada, a nuestra muerte y haciéndose nada y muerte, plenificó la nada y dio muerte a la muerte. En él lucharon admirablemente la muerte y la vida y salió victorioso y vivo en su resurrección. Por eso, verá Unamuno en El, el Hombre, el Hermano. Los hombres vivimos también en las sombras de la muerte y luchamos ardorosamente por la vida. La razón nos niega el horizonte del ser y del vivir eterno, pero la fe puede abrazarse a la muerte y a la resurrección de Cristo, puede morir y resucitar con El. Ahora bien hacer este arranque de la fe es dura agonía, porque es muerte en la vida. Es necesario morir para vivir; es necesario experimentar la nada para gozar el todo. Por eso importa el combate de la fe, combate de muerte y “desgraciados somos si no morimos”. En la primera página de la *Agonía* Unamuno escribió las palabras de Santa Teresa: “muero porque no muero”. Así se explica que en esta pequeña obra teología, metafísica y vida se den abrazo fecundo. De la Nada se alcanza el Todo, de la Muerte se pasa a la Vida. Y esto no por los caminos de la razón, sino por la fe iluminada y confiada en Cristo. “Pues Tú a la Muerte que era el fin has hecho / principio y soberana de la vida... / ¡Tú fuiste muerte de la Muerte al fin!”⁶⁸.

En el mismo año 1925 Unamuno empezó a escribir en París *Cómo se hace una novela* que más tarde terminaría en Hendaya. Esta obra es el más entrañado y dolorido relato, que le haya brotado del hondón del alma. Sentía sobre sí el peso de toda su vida que le parecía muerte; veía en sí la lucha de su hombre interior, el eterno, con su hombre exterior, el temporal e histórico⁶⁹, lucha entre dos dimensiones de su ser que en los amargos días de París no logró acallar. La *Agonía del cristianismo* es un buen testimonio de este padecimiento de la muerte y de esta búsqueda de resurrección. De nuevo y como en pocas ocasiones su vida se le hizo problema: “¿No estaré acaso a punto de sacrificar mi yo íntimo, divino, el que soy en Dios, el que debo ser, al otro, al yo histórico, el que se mueve en su historia

⁶⁵ IV, 821-22.

⁶⁶ IV, 829.

⁶⁷ o. c., XIII, 787.

⁶⁸ o. c., XIII, 787.

⁶⁹ IV, 911-913.

y con su historia?"⁷⁰. En Hendaya iba a ser revivida la vieja experiencia. Unamuno quiere de nuevo hacer la meditación eterna, ahora, que se siente en su vejez y en el país, de su infancia. El marco de la meditación le llevó a su niñez y con ella al triunfo del hombre interior⁷¹. "El niño, el hijo descubre al padre"⁷². Ya dijo el Cristo que si no nos hacíamos niños no entraríamos en el reino de los cielos, y Pablo asegura que hemos recibido el espíritu de adopción por el que llamamos a Dios Padre. Así escribía Unamuno el 17 de junio de 1927. Pocos días después, el 3 de julio, leyendo una historia de la mística filosófica de la Edad Media encontraba en la expresión agustiniana: *mihi quaestio factus sum*, el sentido adecuado de su experiencia fundamental. "Yo me he hecho problema, cuestión, proyecto de mí mismo. ¿Cómo se resuelve esto? Haciendo del proyecto trayecto, del problema *metaproblema*, luchando. Y así luchando ahondando en mí mismo como problema, cuestión para mí, trascenderé de mí mismo y hacia dentro... y llegaré al Dios actual, al de la historia"⁷³. En el fondo del abismo, de su finitud y nadería el hombre se hace problema, se proyecta por la agonía, la lucha. Pero su realidad a través de sus mismas raíces le conduce hasta Dios. Es el acceso que trazó San Agustín a la trascendencia por caminos de interioridad. Subir a Dios es entrarse en sí mismo y después pasarse de sí mismo en lo más adentro. *In intimis etiam seipsum transire*, decía Hugo de San Víctor. Porque lo supremo y lo eterno, es lo más íntimo y lo más cercano.

Hemos recorrido la intra-historia de Unamuno para descubrir la experiencia fundamental, que la articula. "Una y otra vez durante mi vida heme visto en trance de suspensión sobre el abismo"⁷³. Han sido los momentos de "abismática congoja". Al principio de la reflexión decíamos que esta vivencia fue el hambre de inmortalidad, nacido de la congoja de la muerte. Ahora podemos precisar más. La angustia de la muerte es la *congoja de la finitud, que se ve amenazada por la nada*. Estar suspendido sobre el abismo es sentir el riesgo y el vértigo del anonadamiento. Pero a uno y otro lado de esta sima profunda existe ser. De una parte el ser del hombre, ser pasajero, temporal, caduco, un "algo-en-nada", una "casi-nada", de otra parte el ser de Dios, eterno, infinito, el Todo. El hombre en la inseguridad radical de su ser tiene que afirmarse en el Ser. Ahora bien sólo le es posible hacerlo dando un salto. Sus energías intelectuales son incapaces para ello, necesita las muletas de la fe. Con ellos podrá traspasar angustiosamente la sima hasta alcanzar al Dios vivo. Esta fue la vivencia principal de Unamuno desde cuyo hontanar ha brotado toda su antropología.

⁷⁰ IV, 955.

⁷¹ IV, 976.

⁷² IV, 982. Cfr. ZUBIZARRETA: *Unamuno en su "Nivola"*, Madrid, 1960, 199-200.

⁷³ E, II, 885-6.

“La hondura de la sima, no su anchura,
nos da que estremecer en el sendero
al ir a dar el salto derecho
con las muletas, ¡Dios!, de la fe pura:
el salto que nos lleve en derecha
del todo de la nada pasajero
a la nada del todo duradero
sin estrellas que le hagan de envoltura”⁷⁴.

II.—LA ESTRUCTURA DEL HOMBRE

El estudio del aspecto central de la intra-historia de Unamuno nos conduce ahora a su concepción del hombre. Debemos guardarnos de hacer de él un metafísico en el sentido riguroso de la palabra. A él no le interesa el ser en cuanto ser, sus modos y estructuras fundamentales. Por ello su pensamiento no es en modo alguno una “ontología”. El sujeto y el objeto de la filosofía es el “hombre de carne y hueso”. Sin embargo, su reflexión alcanza más allá de una mera descripción psicológica o ética. Como acabamos de ver el problema del hombre se le plantea en una rigurosa dimensión de ultimidad. El ser y el no-ser, la nada y el todo es el trasfondo metafísico, a cuya luz se analiza la existencia humana. La reflexión de Unamuno ha pretendido ser una antropología filosófica, un estudio del hombre en su ser. Ahora bien conviene volver a tomar de nuevo las palabras suyas, con que iniciábamos este estudio, para guardar fidelidad a su pensamiento y no interpretarlo desde concepciones posteriores y distintas. A Unamuno le interesa el “ser” del hombre, pero del “hombre de carne y hueso”. No busca su estructura abstracta, sino su realidad concreta: el hombre que come, bebe, juega y duerme, el hombre que aparece en la proximidad fraternal, “que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”; pero en último término el *hombre en su trayectoria de finitud*, “el que nace, sufre y muere, sobre todo muere”. Sin embargo, no se trata tampoco de quedarse en un mero esclarecimiento del individuo. Poco importa lo *original*, la mueca, el gesto, la distinción, hay que alcanzar lo verdaderamente *originario*. “El hombre: esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma”⁷⁵.

Veámos cómo este hombre de carne y hueso es también el sujeto de la filosofía. Desde el viejo Parménides la reflexión filosófica ha sido una penetración en el ser desde la inteligencia. Pero ya en el mismo pensamiento griego Platón buscó la verdad de la realidad con toda su entraña humana. Con su logos y también con su tendencia y con su amor. Unamuno se siente cerca de él y de los hombres como San Pablo, San Agustín o Pascal que han luchado esta misma lucha. Los místicos, sobre todo, le ayudaron a su-

⁷⁴ UNAMUNO: *Antología poética*, Buenos Aires, 1952³, 148.

⁷⁵ III, 18.

perar el intelectualismo, que padecía desde sus años universitarios. Es preciso llegar al fondo del hombre, "en que las potencias se funden y se asientan, en que se conoce, quiere y siente con toda el alma"⁷⁶. No va a ser su pensamiento, por tanto, una mera reflexión intelectual. El hombre para él es de una sola pieza y el pensar está entretejido con el vivir. De esta unidad radical con toda su complejidad y riqueza, debe partir la filosofía, aquí se encuentra su verdadero sujeto. "¡Pensar! ¡Pensar!, y pensar con todo el cuerpo y sus sentidos, con su sangre y su médula y su fibra, y sus celdillas todas, y con el alma toda y sus potencias, y no sólo con el cerebro y la mente, pensar vital y no lógicamente"⁷⁷. Ya tendremos ocasión de comprobar que esta actitud, no es un simple irracionalismo, como se ha pensado a veces. Es el hombre entero con su razón y su sentimiento, con su carne y con sus huesos, el que se experimenta, se vive a sí mismo, y en esta vivencia se esclarece. El "pensamiento vital" correrá ciertos riesgos de que carecen la descripción fenomenológica y la reflexión discursiva, pero no podríamos justamente negarle todo alcance filosófico⁷⁸. El pensamiento existencial ha hecho patente la fuerte carga ontológica, que tiene la experiencia humana profunda. Esta breve reflexión sobre el "método" de la filosofía unamuniana, nos ha ayudado a centrar con más rigor el problema del hombre. Ahora vamos a acompañarle en su lucha por darle solución.

I.—FINITUD Y CONATO

El momento más luminoso de la existencia humana en orden a su auto-esclarecimiento es la "abismática congoja". Vamos a adentrarnos en ella, siguiendo el *Sentimiento trágico de la vida*, en donde esta experiencia, descrita ya en otras ocasiones, aparece con sus perfiles maduros. Se trata, como bien sabemos, de la "congojosa meditación de nuestra mortalidad". "Recógete, lector, en ti mismo, y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio; se te derritan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra debajo de los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada, y disipándote también tú y ni aún la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra"⁷⁹. Nos es conocida ya esta experiencia, padecida sobre todo por Unamuno en la noche de marzo de 1897, en que se vio en las garras del Angel de la Nada. La congoja, sin duda, le reveló el fondo del ser huma-

⁷⁶ III, 261.

⁷⁷ III, 436.

⁷⁸ No podemos detenernos aquí a analizar con más amplitud y profundidad el verdadero alcance de este "pensamiento vital" de Unamuno. Nos llevaría más allá de los límites que hemos trazado a este trabajo.

⁷⁹ E, II, 750-1. El subrayado es mío. Cfr. el análisis de la angustia hecho por TORNOS: *Angst und Subjektivität in Unamunos Philosophie*, München, 1960.

no. El hombre al sentir que el mundo le abandona y que su propio arraigo le abandona también, desvaneciéndose todo en nada, se siente suspendido en el abismo de la nada y experimenta el vértigo de su finitud. Entonces nuestra vida se aparece como “torrente que corre de la nada a la nada”, como fluir, que tiene la escasa consistencia de un sueño. Píndaro dijo que la vida es “sueño de una sombra” y Calderón que es “sueño”. Pero Shakespeare profundizó más al decir que nosotros mismos, los vivientes, los soñadores, “estamos hechos de la madera de los sueños” y somos “un sueño que sueña”⁸⁰. La nada amenaza al hombre hasta el punto de penetrar en su mismo ser y hacerlo pasajero y caduco.

Pero al mismo tiempo que el hombre se ve ante el abismo de la aniquilación y siente su “congojosísimo vértigo”, no puede experimentarse sin existencia. “No podemos concebirnos como no existiendo”⁸¹. Al tiempo que le falta el aire y se estremece en el vacío de la nada, siente un poderoso impulso a ser. “Más, más y cada vez más, quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo es ser todos los demás. ¡O todo o nada!”⁸². “¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!”⁸³. En la misma experiencia dolorosa de la finitud se ha revelado también el ser. “El espanto de la nada nos lleva a querer serlo todo”⁸⁴. Ahora bien, conviene subrayar que el ser no se ofrece como tranquila posesión, sino como aspiración, como hambre y sed. Tampoco se muestra como el conflicto contradictorio y monstruoso, como una radical antinomia entre “ser-nada” y “ser-todo”. Unamuno ha calificado muchas veces esta experiencia como “hambre”. Hambre tiene el que existiendo siente necesidad de conservarse y se esfuerza por mantenerse. Hambre implica, por tanto carencia y esfuerzo de posesión. Por ello en él se dan implicados la nada y el ser, la pobreza y la ambición.

La experiencia fundamental nos ha manifestado el ser del hombre no como *trampa*, sino como *hambre*. Pero vamos a ahondar más en este descubrimiento. El hombre, suspendido en el vacío de la nada, del “no-ser”, parece ser también una nada, pero en realidad de verdad no lo es. Seguramente conviene recordar a los místicos en los que Unamuno aprendió sobre todo esta conceptualización y este lenguaje. El hombre tiene ser, pero cuando se compara su deficiente finitud con Dios parece una nada. Dios, en efecto es el Todo, el hombre, en cambio es “algo en nada”. No existe, por tanto

⁸⁰ E, II, 748.

⁸¹ E, II, 747.

⁸² E, II, 747-8.

⁸³ E, II, 748-9.

⁸⁴ IV, 366-7.

ambigüedad en este concepto unamuniano. El ser del hombre no está visto en último término desde su conflicto íntimo, sino desde su aspiración y proyección a Dios. Desde esta perspectiva el hombre es un “ser finito”, más que un “ser contradictorio”⁸⁵. La limitación es un término constitutivo suyo; y porque sólo lo ilimitado y lo eterno es verdaderamente real⁸⁶, por eso la finitud y la temporalidad humana se ofrecen como nada. Al asomarse a las raíces de las entrañas se oye el rumor de aguas profundas, “que van diciendo que todo es nada”⁸⁷.

Pero el hambre revela otro aspecto del ser del hombre, íntimamente implicado con este. El esfuerzo por mantenerse presenta la realidad humana como conato. Unamuno para expresar esta perspectiva recurre una y otra vez a las palabras de Spinoza. Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. En esto consiste propiamente su esencia actual. Ahora bien, este esfuerzo de perseverancia implica tiempo indefinido⁸⁸. Si por un lado la esencia humana se manifiesta en su inestable y coartante finitud, por otra se ofrece como una realidad dinámica. De aquí que Unamuno haya visto el ser como actividad. “Existir es obrar y sólo existe lo que de un modo u otro obra y eso que existe es según obra”⁸⁹. “El obrar sigue al ser y yo le añado que sólo existe lo que obra y existir es obrar”⁹⁰. Estamos comprobando la dimensión metafísica de la antropología unamuniana. En el fondo subyace un modo de concebir el ser, como actividad. Ser no es perfección, ni necesidad, ni aseidad. Ser es sencillamente actividad y eternidad. El hambre de ser hay que entenderlo desde aquí. La pobre realidad humana es ciertamente escasa, pero en su mismo seno está tensa enérgicamente hacia la eterna plenitud.

Además el ser, como actividad, es esencialmente difusivo, invasor. “La esencia del ser más que el conato de persistir en el ser mismo, como enseñaba Spinoza, es el esfuerzo por ser más, por serlo todo: es el apetito de infinitud y de eternidad”⁹¹. El hombre, por tanto, en su realidad última es un “ser sustantivo”, es “una cosa”⁹². Es necesario comprender bien estas expresiones un tanto paradójicas en boca de Unamuno, que criticó duramente los conceptos metafísicos tradicionales. Para ello conviene recordar un significativo texto de *Tres novelas ejemplares*⁹³. “El hombre más real, *realis*, más *res*, más cosa, es decir, más causa —sólo existe lo que obra—, es el que quiere ser o el que quiere no ser, el creador”. Sustantividad y realidad se fundan en último término en la actividad del ser humano, que es tensión

⁸⁵ MEYER: *o. c.*, 17.

⁸⁶ *E*, II, 748.

⁸⁷ *E*, II, 312.

⁸⁸ *E*, II, 719-20. FERRATER: *o. c.*, 59 ss.

⁸⁹ III, 640.

⁹⁰ IV, 208.

⁹¹ IV, 543.

⁹² *E*, II, 719.

⁹³ II, 983.

dinámica hacia la plenitud. En la medida en que se quiere y se lucha por ser, en esta medida se ha sido y se es. Ahora bien este mismo análisis de la poderosa riqueza del ser del hombre, revela también su menesterosidad. La actividad sólo puede realizarse pasando del ayer al mañana, sin poder ser todo en el eterno presente. "Acaso el presente, la realidad, no es sino el pasado pugnando por hacerse porvenir"⁹⁴. Dos fuerzas distienden en su raíz el ser finito del hombre. Por ser finito está amenazado por la nada y parece deshacerse en ella; por tener ser está tenso hacia el todo y parece hacerse en él. El lugar ontológico del hombre es el punto medial, la encrucijada, entre la nada y el ser. Pero esto no significa ninguna monstruosidad. El hombre, como ser finito, se ve lanzado hacia Dios, donde encuentra su Todo. "Dios mismo... puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida..., tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios sobre todo en los momentos de ahogo espiritual... El sentimiento trágico todo de la vida es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios... no poder vivir sin El"⁹⁵.

Es el momento de enlazar ahora con la metafísica de los místicos, para precisar mejor el fondo de la antropología de Unamuno. Hemos descrito ya el camino de la experiencia ontológica de aquellos, cómo se encontraron con Dios en la soledad, después de desprenderse esforzadamente de todo lo creado, del mundo y de sí mismo, para comunicar la pobreza de su nada con la plenitud divina del Todo. Para ellos el Todo es el ser, es Dios; la nada es el hombre. La nada se constituye en relación al todo; es en cuanto religada al todo, de forma que consiste, podríamos decir, en una "relación subsistente" al Todo. Además la nada se plenifica en cuanto va perdiendo su deformidad creatural y pecaminosa y se consume, alcanzando su ser, cuando se compenetra con el Todo. Allí en el Todo, cuando el alma huele a Dios y sabe a Dios, sabe, posee y gusta todas las cosas en El. Si tuviéramos que resumir la metafísica de los místicos diríamos que *la Nada es en el Todo y para el Todo*.

Unamuno ha visto esta metafísica desde su vida interior y por ello en la interpretación se refleja su propia metafísica. El camino de los místicos hacia Dios no fue el hastío ni el desengaño, sino el hambre dolorosa de ser. Se veían presionados por el ambiente social y sentían en sí mismos la trágica lucha del corazón y la razón. Por eso decidieron renunciarse a sí mismos y dejar a la libertad libre para el todo. Esta sed del todo no significa en modo alguno un deseo de perderse en él. En ellos fue robustísima la afirmación de la individualidad y la libertad, grandísima la cautela con que bordearon el panteísmo. "Si San Juan de la Cruz quiere vaciarse de todo, busca esta nada para lograrlo todo, para que Dios y todo con él sea suyo"⁹⁶. "Aun cuando hablen de perderse en El, es para encontrarse al cabo de El

⁹⁴ E, II, 1.087.

⁹⁵ E, II, 862.

⁹⁶ III, 258-9.

poseores. Para venir a poseerlo, a saberlo y a serlo todo, no quieras poseer, saber ni ser algo en nada, enseña San Juan de la Cruz”⁹⁷. Ante los ojos de Unamuno el hambre de ser que sintieron los místicos, como el suyo propio, no fue una proyección de la finitud humana hacia Dios, sino una atracción de la plenitud divina hacia el hombre. Es en efecto una religación, pero no tanto de lo finito a lo infinito, cuanto de lo infinito a lo finito. Podríamos también ahora resumir la ontología unamuniana diciendo que el *Todo es en la Nada y para la Nada*⁹⁸. Así, Unamuno ha dado un giro copernicano a la metafísica de los místicos. Ahora el centro ontológico primordial será la Nada, una Nada que pretende ser todo, *serse*.

No podemos ocuparnos ahora del problema de Dios, pero necesitamos detenernos un momento en él, para poder ultimar este estudio sobre el fondo del hombre. El hombre es hambre de ser. En ello radica su poquedad y su grandeza, su finitud y su infinitud. Pero si intentamos ahondar todavía más en esta entraña, nos encontramos con Dios, que habita en el “último seno”⁹⁹. “Y este Dios, el Dios vivo... está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos nos movemos y somos en El. Y está en nosotros por el hambre que tenemos de El”¹⁰⁰. El hambre, por tanto, nos lleva hasta el hondón del ser del hombre. Unamuno gusta de repetir la visión cristiana de que en Dios vivimos nos movemos y somos, de que Dios-Hombre, el Cristo, vive en nosotros luchando por nuestra plenificación final¹⁰¹. Entonces es de su ser de donde parte la fuerza y el anhelo del nuestro. El es el mar, en que estamos sumergidos, la raíz en que estamos arraigados, la conciencia que nos acoge y nos sueña. “Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos”¹⁰². Parece, entonces, que

⁹⁷ III, 261-2.

⁹⁸ E, II, 871. Esta conexión estrecha entre la Realidad divina y la subjetividad humana es propia de la metafísica moderna, en la que Unamuno está incardinado. “Los pensadores de la línea metafísica moderna conciben a Dios y al hombre en y por medio de la relación recíproca, ya sea que esta relación se afirme como oposición o como unidad”. SCHULZ: *El Dios de la metafísica moderna*, México, 1961, 112.

⁹⁹ III, 135.

¹⁰⁰ E, II, 870.

¹⁰¹ El pensamiento teológico de Unamuno tiene dos fuentes principales: el cristianismo y el idealismo. Desde la fe cristiana ha visto al Dios que es todo en todos y a Jesucristo, Dios doliente, que ha de llevar todo a la consumación. Desde el idealismo ha interpretado el Dios de la fe al estilo de la Conciencia universal de Hegel o de la dolorosa Voluntad universal de Schopenhauer. “Por Dios entiendo lo mismo que entiende la mayoría de los cristianos: un Ser personal, consciente, infinito y eterno, que rige el Universo. Es la Conciencia de éste. No soy ateo ni panteísta”. Carta a Ilundain, 9-V-1905. Lo que no debe olvidarse nunca es la influencia de la teología de los místicos: “Dios está en todo el mundo y en toda parte allá de él, y en cada una de las criaturas por pequeñuela y mínima que sea... Cualquiera, pues, que quisiera traer presente a Dios en esta forma, debe considerar todo el mundo como un cuerpo, cuyos miembros son todas las criaturas y cuya ánima es Dios, porque le da ser”. Fray JUAN DE LOS ANGELES: *Tratado espiritual de la presencia de Dios*, IV (texto subrayado por Unamuno).

¹⁰² E, II, 863. CALVETTI ha visto bien que el energetismo unamuniano implica un elemento teológico. *La fenomenología della credenza in Miguel de Unamuno*, Milano, 1955, 23-4.

el ser del hombre está sostenido por el “sobre-ser” de Dios, que le constituye haciéndole hambre de ser. Pero esta conclusión pone en grave riesgo la realidad humana, si no la precisamos un poco más. ¿Es que el ser del hombre no es más que un accidente de la Sustancia divina, como quería Spinoza, o un momento del Espíritu divino, como quería Hegel? o por el contrario, ¿es que el ser humano consistirá en la tensión trágica y absurda de ser finito y querer ser infinito, sin poder serlo? Como se ve fácilmente de estas preguntas pende el núcleo mismo de la antropología de Unamuno. Pero volvamos de nuevo a sus palabras.

“La esencia de un ser no es sólo el empeño de persistir por siempre... sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad e infinitud. Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlo todo en tierra llana, comunal, indefensa, confundiendo y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos. Quiere... a Dios”¹⁰³. Este texto fundamental puede ayudarnos a resolver el problema, que tenemos planteado. El hambre de ser religa el hombre a Dios y Dios al hombre, hasta el punto de que se hacen y se revelan recíprocamente¹⁰⁴, pero no se rompen las lindes de la finitud, ni se llega a la unificación, que sería terrible. Existe entre la Nada y el Todo una “osmosis y exosmosis” de ser, realizada a través de una comunicación interpersonal. La Nada no se anega y se pierde en el Todo, como piensa el panteísmo. La verdadera solución la dieron los místicos. “La mística buscaba el fondo en que las potencias se funden y se asientan, en que se conoce, quiere y siente con toda el alma, no ya ver las cosas en Dios, sino sentir ser todas en El, decía San Juan de la Cruz. ¡Por amor!”¹⁰⁵. El hambre de ser nos arraiga poderosamente en el ser de Dios, de donde ha brotado, pero esto no implica que la comunicación borre los límites del ser del hombre. Si el Todo fuera una realidad natural sería posible el panteísmo, la exhaustiva inmersión en él. Pero el Todo y la Nada son realidades personales, son conciencias. Aquí está el trágico problema de la inmortalidad, que sólo es concebible, si la vida eterna es una vida individual y personal, en que cada uno sienta unir su conciencia sin confundirse con la Conciencia suprema¹⁰⁶. “Que siempre nos cueste esfuerzo conquistarte y que jamás descansen en ti nuestro espíritu, no sea que nos anegues y derritas en tu Seno. Danos tu paraíso, Señor... no para dormir en él; dánosle para que empleemos la eternidad en conquistar palmo a palmo y eternamente los insondables abismos de tu infinito Seno”¹⁰⁷. El ser del hombre, arraiga en su último seno con el seno del ser

¹⁰³ E, II, 897.

¹⁰⁴ E, II, 863.

¹⁰⁵ III, 261.

¹⁰⁶ E, III, 941.

¹⁰⁷ IV, 277.

de Dios, y se mantienen en unión ontológica estrecha, personal, sin borrarse las fronteras. Por eso el hombre será siempre hambre de ser. Incluso cuando se consume su plenitud su ser finito arraigará cada vez más en las entrañas personales del Todo, sin que la comunicación sea fusión amorfa e impersonal. Así es como Dios sobre-existe y nos existe.

Esta breve reflexión sobre el último fundamento del hombre nos va a permitir ahora ultimar el estudio de su esencia, en diálogo con Meyer. Para este, el “ser concreto que existe, es siempre y en todas partes contradictorio, polémico y *agónico*. No existe un refugio ontológico para el ser pleno”¹⁰⁸. En efecto el ser equivale a tener conciencia de sí, a ser uno mismo, a *serse*. Pero como muestra Unamuno en el *Sentimiento trágico*¹⁰⁹, no podemos aniquilar la conciencia, ni pensamos como no existiendo. El hambre de inmortalidad se resiste a ello, porque es la “avidez ontológica” de querer *serlo todo*. En la conciencia se auna el lazo dialéctico entre “ser-todo” y “ser-nada”. “El *serse*, la experiencia original del ser, es, pues, negación del infinito y del todo”¹¹⁰. El ser existente no quiere romper sus límites y dejarlo todo en tierra comunal. La contradicción está en el meollo mismo del ser. De la copresencia o antipresencia del todo, surge la nada. “La existencia concreta, concluye Meyer, es una especie de *trampa ontológica* que no ofrece ninguna escapatoria. Hay en ello una a modo de monstruosidad o, podría decirse también, un sadismo del ser”¹¹¹. En nuestra opinión el ser humano en Unamuno no es un “ser absurdo”, sino un “ser finito”. Ya hemos demostrado siguiendo la experiencia fundamental de su intra-historia y analizando después su pensamiento que el hambre de ser no es una monstruosidad contradictoria como la que puede existir en la concepción sartriana del hombre, que siendo “para sí”, tiende a “ser-en-sí”, sin conseguirlo¹¹². Unamuno ha elaborado desde pronto su metafísica al contacto con los místicos. Su hambre de inmortalidad, como en éstos, fue hambre de Dios, de una Persona viviente, paternal, que sustentara las entrañas finitas de su ser.

La esencia del hombre es, como vemos, el hambre de ser. Hambre implica menesterosidad, falta del “sostén necesario” y al mismo tiempo “esfuerzo para mantenerse” *tener ser pero no poder sostenerlo por sí*. Por ello *el ser del hombre está distendido por una doble tensión ontológica, finitud y conato, ser y no ser, nada y todo, tiempo y eternidad*. Esta agonía interior no es en modo alguno absurda, porque *la esencia humana es un ser finito, que se religa y arraiga en la plenitud del ser*, aunque esta le resulte misteriosa...

¹⁰⁸ MEYER: *o. c.*, 17.

¹⁰⁹ *E*, II, 747.

¹¹⁰ MEYER: *o. c.*, 26.

¹¹¹ *Ibid.*, 28-29.

¹¹² Parece que Meyer ha recibido de Heidegger y especialmente de Sartre la sugerencia para interpretar la ontología de Unamuno. Pueden verse las referencias a Sartre en los tres momentos principales de su libro, cuando interpreta el ser del hombre, el de las cosas y el de Dios” (*o. c.*, 20, 84, 87). Aunque su interpretación sea insuficiente, nos ha descubierto una dimensión honda del pensamiento de Unamuno, que hasta ahora apenas si se había tenido en cuenta.

“Se sale uno de sí mismo, para adentrarse más en su Yo supremo”¹¹³. “Ahondando en mí mismo... trascenderé de mí mismo... y llegaré al Dios actual”¹¹⁴. Es que lo trascendente, es lo más inmanente, lo más íntimo. “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 El somos nada”¹¹⁵. Ciertamente que este horizonte profundo sólo se descubre “de inefable modo”. Cuando el querer, cree y ama, sobreponiéndose a la oscuridad en que la razón deja al hombre. Es el amor, hecho fe y esperanza, el que des-vela el ser. Para Unamuno el camino del descubrimiento amoroso y vivo de la realidad tiene estas anchas posibilidades.

2.—INDIVIDUALIDAD Y PERSONALIDAD

Acabamos de descubrir la última estructura ontológica del hombre, su esencia, la tensión dialéctica del hambre de ser entre la finitud y la infinitud, entre la nada y el todo. Ahora vamos a asistir a su despliegue en la constitución humana. En efecto el hombre, como hambre de ser, se constituye en individuo y persona. Estamos en un nivel constitucional nacido de la hondura última de la realidad humana. Por tanto conviene que analicemos estas estructuras y su originación. Individualidad y personalidad son dos dimensiones del ser del hombre. “La noción de persona se refiere más bien al contenido y la de individuo al continente espiritual”¹¹⁶. “La individualidad dice más bien respecto a nuestros límites hacia fuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere principalmente a nuestros límites o mejor no límites, hacia dentro, presenta nuestra infinitud”¹¹⁷. Con estos rasgos tenemos ya una descripción inicial, sobre la que podemos avanzar en nuestra reflexión. Pero previamente importa subrayar la mutua implicación de individualidad y personalidad, nacida del mismo hambre de ser.

Según veámos el hambre de ser implica limitación, nihilidad ontológica. Sin embargo, esta nada no es el puro vacío del ser, el no-ser, sino un “ser-algo-en-nada”. La limitación que comporta una fisura de nada, incluye en sí misma una cierta riqueza de ser. Pero algo semejante nos ocurre con el segundo aspecto y el más originario de la esencia humana, el esfuerzo, la tensión a la plenitud del ser. También esta implica en sí misma la limitación, pues el obrar en que consiste, está distendido en la temporalidad. *Finitud y conato se oponen, se contra-ponen, pero precisamente por ello se com-ponen, constituyendo la esencia humana*. Algo semejante nos ocurre con la individualidad y la personalidad. “En cierto sentido la individualidad y la perso-

¹¹³ E, II, 886-7.

¹¹⁴ IV, 982.

¹¹⁵ E, II, 871. No compartimos la opinión de Schürr de que Unamuno carece de una concepción de la realidad concreta del hombre, de su existir, sobre todo en sus escritos filosóficos. Cfr. *Miguel de Unamuno*, Bern, 1962, 55.

¹¹⁶ III, 620.

¹¹⁷ III, 621.

alidad se contraponen, aunque en otro más amplio y más exacto sentido, puede decirse que se prestan mutuo apoyo”¹¹⁸. “Debo aquí advertir una vez más cómo opongo la individualidad a la personalidad, aunque se necesiten una a otra”¹¹⁹. *Estas dos dimensiones, nacen de la doble tensión del fondo del hombre, de su finitud y de su conato*. Por ello, *la individualidad incluirá finitud, temporalidad, clausura y la personalidad infinitud, eternidad y apertura. Individualidad y personalidad se contra-ponen, pero también se com-ponen, existiendo en co-implicación*. Conviene desde el principio verlos en su unidad dialéctica radical, para ahondar mejor en su estructura y dinámica.

La *individualidad* es el *continente*. La misma palabra individuo indica indivisión, “unidad distinta de los demás y no divisible en otras unidades análogas a ella”¹²⁰. Unamuno ha señalado bien este doble aspecto de la individualidad. Por una parte es separación y diferencia de los otros, por otra recogimiento y continencia en sí. Ahora bien, la individualidad *ad extra*, aunque es lo que más resalta ante los hombres, no es, sin embargo, la más originaria. Lo que primariamente la constituye es la delimitación hacia dentro, que contiene y recoge la entraña del ser. No podemos reducir esta continencia solamente a la materialidad de la encarnación, aunque esta sea un elemento fundamental. Frente al espíritu que nos enlaza y abre a la sociedad, la materia es el “elemento individual e individuante”¹²¹. La materia incardina al espacio, encuadra la existencia humana en un punto del universo. La incardinación origina, por tanto, delimitación y unidad. “Lo que determina a un hombre, lo que le hace *un* hombre, es un principio de unidad... en el espacio, merced al cuerpo”¹²². El cuerpo participa esencialmente en la constitución humana. Unamuno insiste en la carne y en los huesos como concreción individual. Sin embargo, la individualidad abarca más que la corporeidad. El cuerpo no es algo desligado del espíritu, sino que se abrazan en estrecha unidad y cuando le experimentamos, le encontramos integrado en la “sinergia total” de nuestra acción. No se trata aquí de la tendencia radical del hambre de ser, sino de la dirección determinada, el perfil propio, que cada hombre da a su vida. El principio de la unidad radica también por tanto en la acción y en el propósito. El hombre encauza, en un trayecto delimitado su conato de ser y a este encauzamiento coopera sinérgicamente toda su realidad¹²³.

La *individualidad* es, según vemos, *el continente ontológico*, una dimensión, que abarca al hombre entero en su espíritu y en su carne. Unamuno la califica con expresivas palabras como “armadura”, “caparazón”, “costra”, “corteza”. Es una realidad maleable, que se ensancha o se reduce, que se

¹¹⁸ III, 620.

¹¹⁹ E, II, 864.

¹²⁰ III, 620.

¹²¹ IV, 582.

¹²² E, II, 721.

¹²³ E, II, 721.

agujerea y a veces se rompe, pero que nunca se disuelve y anonada. Por eso es una dimensión ontológica de la que fluye y a la que refluye el *contacto* con el mundo y con los hombres. Unamuno, recordando la concepción paulina, hablará de esta dimensión ontológico-ética como del *hombre exterior*, “que adelanta y atrasa en las cambiantes apariencias. Desde nuestro nacimiento carnal, terreno y temporal, desde que nuestro espíritu, embrión entonces, fue puesto en la matriz del mundo... recibimos del mundo, como de placenta, capas de pasiones, de impurezas, de iniquidades, de egoísmos”¹²⁴. Pero esta costra que somos y que además se nos adhiere en nuestra historia, pueden debilitarse en la soledad y romperse por la lucha de la comunicación con los otros¹²⁵. La individualidad por tanto es un *continente constitutivo* dinámico, al que se adhiere la *corteza consecutiva* del diálogo con los hombres y el mundo en nuestra propia historia.

La individualidad presenta nuestra finitud constitutiva. No se trata tan solo de la circunscripción especial, sino de la delimitación esencial. Es este uno de los aspectos fundamentales del ser del hombre, que le acompaña siempre desde el origen a la plenitud de la existencia. Si el hambre de ser condujera a romper estos linderos el hombre se vería amenazado por la nada, porque su ser empobrecido desaparecería en el Todo. La individualidad es la que con su finitud contiene y conserva el ser del hombre en el proceso mismo de realización, cuando intenta “ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper muros y dejarlo todo en tierra llana, comunal, indefensa, confundiéndose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus límites a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos”¹²⁶. Pocos textos como este expresan la función de finitud, que cumple la individualidad. Es que en último término ésta nace de aquélla. Precisamente porque el ser del hombre en su entraña es finito, por eso se distingue de los demás, se delimita en sí mismo y se constituye como ser único, individual. Ahora se comprende la pasión de Unamuno por el hombre concreto. Para él es tan sospechoso el adjetivo “humano”, como el sustantivo abstracto “humanidad”. “Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o la otra; que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un “no hombre”¹²⁷. “¡No hay otro yo en el mundo! Cada cual de nosotros es absoluto... Porque tampoco hay otro tú que tú, ni otro él que él”¹²⁸.

La individualidad manifiesta nuestra temporalidad. Precisamente la finitud se dispersa en el tiempo. Unamuno gusta comparar el fondo de la persona con “las entrañas del mar”, que parecen gozar de una cierta calma dinámica, distendida. Pero al pasar de las entrañas a la superficie la tensión

¹²⁴ E, II, 133.

¹²⁵ E, I, 690-5.

¹²⁶ E, II, 897.

¹²⁷ E, II, 715.

¹²⁸ IV, 358.



temporal se despliega en olas. La delimitación individual es, por tanto, como un brote del tiempo, nacido de la hondura de la eternidad. Utilizando una terminología metafísica de sabor tradicional, pero matizándola en su propio sentido, llamaría a ésta "sustancia" y a aquél "forma". El centro dinámico y activo del ser, la persona, cuando se despliega en su forma, hace nacer la temporalidad. "Así como la tradición es la sustancia de la Historia, la eternidad lo es del tiempo; la Historia es la forma de la tradición, como el tiempo la de la eternidad"¹²⁹. La individualidad es, según esto, la dimensión histórica del yo, el "yo histórico..., que se mueve en su historia y con su historia"¹³⁰. Precisamente por ella la vida humana se distiende en la cadena del ayer, hoy y mañana, y la eternidad vive esclava del tiempo"¹³¹. El hombre tiene entonces la posibilidad de vivir al día, en las olas del tiempo, pero asentado sobre roca viva en el mar de la eternidad. "Al día en la eternidad"¹³² es la expresión más adecuada de la temporalidad que la individualidad introduce en la persona.

La individualidad, determina nuestra clausura. La finitud de ser, que se despliega en la temporalidad, intenta sostenerse atrayendo y concentrando en sí los otros seres. La menesterosidad impulsa al recogimiento, a la búsqueda de ser para comulgarlo y enriquecerse. Por ello la individualidad está articulada por una poderosa fuerza centrípeta, el instinto de conservación. No vamos a entrar aquí en la explicación biológica que Unamuno da de él. Seguramente no es más que un recurso a la ciencia de su tiempo para justificar una gran intuición metafísica. Lo que sí tiene un gran interés es subrayar que este aspecto instintivo tiene para él su expresión más significativa en el hambre corporal. Tener hambre es desear "tomar algo para sustentarse". Ahora bien la individualidad es precisamente la menesterosidad, necesitada que busca satisfacerse. Su proyección hacia fuera es una tendencia a la apropiación, a la posesión. "El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano"¹³³. El horizonte que desde él se divisa y pretende no es más que el de los recursos, que se prestan a la satisfacción de las necesidades. "El hombre, pues, en su estado de individuo aislado, no ve, ni oye, ni toca, ni gusta, ni huele más que lo que necesita para vivir y conservarse"¹³⁴. Por eso el que viviera sólo desde esta dimensión se reduciría a lo temporal, a lo finito y la individualidad clausurada acabaría siendo oquedad vacía. "En el orden de la vida humana el individuo, movido por el instinto de conservación... tendería a la destrucción, a la nada"¹³⁵. Ahora comprendemos cómo la individualidad ha tenido su origen en la tensión

¹²⁹ III, 17. Cfr. BLANCO AGUINAGA: *Unamuno contemplativo*, México, 1959, 173-182. COLLADO: *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, 1962, 61-65.

¹³⁰ IV, 955.

¹³¹ o. c., XIII, 359.

¹³² E, I, 225.

¹³³ IV, 481. Cfr. OROMI: o. c., 98-112.

¹³⁴ E, II, 735.

¹³⁵ E, II, 902.

hacia la nada, que subyace en el seno íntimo del ser humano. La nada como finitud menesterosa funda la limitación, la temporalidad y la clausura del hombre, constituyéndole como individuo. Pero más dentro, más hondo está el conato de ser, la personalidad.

“La individualidad es, si puedo así expresarme, el continente y la personalidad el contenido; o podría también decir en un cierto sentido que mi personalidad es mi comprensión, lo que comprendo y encierro en mí..., y mi individualidad es mi extensión; lo uno, lo infinito mío, y lo otro, mi finito”¹³⁶. La *personalidad*, según la expresión de Unamuno, *viene a ser un contenido comprensivo infinito*. Pero tal grandeza infinita, que se agita en el hombre está abarcada y coartada constitutivamente por el estrecho límite de la individualidad. Se explica bien que el hombre tome conciencia del fondo de su ser, se personalice por el camino del dolor. La dolorosa tensión entre finitud y conato, que es la raíz del hombre funda la no menos dolorosa contraposición y composición entre individualidad y personalidad. Y si de la experiencia de la nada, se alcanza el esfuerzo por ser, también aquí por la experiencia de la limitación individual se penetra en la sustancia personal.

“Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieres ser, que no eres, en fin, más que nonada”. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de ti mismo y te enciendes en doloroso amor a ti mismo”¹³⁷. Unamuno partiendo de la dolorosa experiencia de los límites en el amor conyugal, piensa que el amor es hijo del dolor y que por él se llega a la conciencia de la existencia. “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 dónde soy es saber dónde acabo de ser, desde donde no soy”¹³⁸. El choque entre el hambre de ser y su limitación esencial es un dolor ontológico. El hombre al padecerlo *se siente ser en sí consigo, se con-siente, se com-padece, se con-ciencia*. La realidad del hondón del alma, presente ya desde el momento mismo de la constitución, se desvela en el “dolor sabroso” o en el “amor doloroso” de la propia finitud e individualidad¹³⁹. Y esta conciencia de sí mismo es una toma de posesión de la propia personalidad, o incluso una personalización, porque “sentirse” se identifica con “serse”¹⁴⁰. Precisamente en este último seno el hombre se es autopresente en “la conciencia, de cuyas entrañas arranca... el hondo sentimiento de nuestra personalidad”¹⁴¹.

¹³⁶ E, II, 864. Cfr. MARÍAS: *o. c.*, 190-201.

¹³⁷ E, II, 836.

¹³⁸ E, II, 838.

¹³⁹ E, II, 837.

¹⁴⁰ E, II, 839.

¹⁴¹ III, 219.

La personalidad es en cierto modo nuestra infinitud. Traduce el conato de ser. Ahora bien sabemos que esta esencia actual de las cosas que consiste en el esfuerzo por persistir “no implica tiempo finito, sino indefinido”¹⁴². La voz de las entrañas habla de ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarse en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderse a lo ilimitado del espacio y prolongarse a lo inacabable del tiempo¹⁴³. La persona es así lo más originario del hombre, donde se encuentra la realidad más auténtica. El conato de infinitud es acción, es sustancia, es realidad. “Ser un hombre es su algo sustantivo”¹⁴⁴. Y precisamente por ello es causa de sí, es dominio. “La persona es cosa, porque cosa deriva de causa”¹⁴⁵. “La persona es una voluntad”¹⁴⁶. El hambre de infinito es seguramente la revelación primaria de la conciencia personal. La conciencia, antes de conocerse como razón, lo cual es fruto de la intercomunicación social, “se conoce más bien como voluntad de no morir”¹⁴⁷. En este sentido podemos decir que “la personalidad se refiere principalmente a nuestros límites o mejor no límites, hacia dentro, presenta nuestra infinitud”¹⁴⁸.

La personalidad muestra la dimensión de eternidad, que encierra el ser del hombre. En la sucesión de los momentos, que se despliegan en nuestra individualidad hay un fondo de continuidad que envuelve el precedente con el subsiguiente, es “como un mar eterno sobre el que ruedan y se suceden las olas, un eterno crepúsculo que envuelve días y noches”¹⁴⁹. Ya decíamos antes que precisamente este “fondo eterno” esta “roca viva” es la sustancia del tiempo, que corre en el ayer, hoy y mañana, esclavizando a la eternidad. Desde esta perspectiva se comprende bien que junto con el principio de unidad individual, el hombre esté constituido, por un principio de continuidad temporal personal. Cuando Unamuno habla de que “la memoria es la base de la personalidad”, dice algo más que una mera explicación psicológica. Memoria para él no es una simple facultad del alma, sino una estructura ontológica de la misma persona. Es en la memoria donde el hombre recoge su historia en el recuerdo, de un recuerdo que se esfuerza por ser esperanza, de un pasado, que lucha por hacerse porvenir¹⁵⁰. Por eso mientras la fugacidad de la finitud fuerza al hombre al tránsito temporal, la permanencia del conato le presta una cierta eternidad, fugitiva en último término, que acaba asentándose “en Dios para quien ayer y mañana son siempre hoy”¹⁵¹. La dimensión personal de eternidad es el profundo centro desde donde debe

¹⁴² E, II, 720.

¹⁴³ E, II, 748.

¹⁴⁴ E, II, 719.

¹⁴⁵ E, I, 950.

¹⁴⁶ E, II, 882.

¹⁴⁷ E, II, 842.

¹⁴⁸ III, 620.

¹⁴⁹ III, 218.

¹⁵⁰ E, II, 722.

¹⁵¹ III, 131.

vivir el hombre, porque en su raíz la vida no es más que la revelación continua en el tiempo de lo eterno que encierran las entrañas¹⁵².

La personalidad, por fin, constituye nuestra apertura. El conato originario de ser en que arraiga le abre y comunica con la realidad entera. Ya hemos visto cómo ser es actividad difusiva e invasora. Por tanto allí donde haya un "intento de ser", por menesteroso que sea, existe una tensión irresistible a la comunicación con todo. Unamuno ha escuchado este latido del ser en su misma intra-historia: "¡ser, ser siempre, ser sin término! ¡sed de ser!... ¡Sed de amor!"¹⁵³. El ser es constitutivamente comunicación amorosa. Y, cuando está encerrado en la finitud, esta donación se convierte en amor doloroso por perdurar y hacer perdurar. Por ello Unamuno sitúa en esta dimensión el instinto de perpetuación¹⁵⁴. Conviene también aquí no quedarse en la explicación genética de este instinto, sino ahondar en su raíz metafísica. Frente al de conservación que es una con-centración, esta fuerza instintiva originaria es una pro-yección. Si aquél se representa gráficamente en el *hambre*, este se realiza sobre todo en el *amor* interpersonal. Ahora bien uno y otro nacen del hambre original de ser, que constituye la esencia humana. Uno es *hambre de poseer* y otro *hambre de dar*, uno es *recogimiento* y otro es *donación*. Sin embargo, dada la constitución finita del hombre, hasta *la misma donación implica una referencia hacia el yo*, un cierto egoísmo o *egotismo*, como prefería decir Unamuno. Este sería el significado último de la tensión ontológica de la perduración: *no tanto una comunicación graciosa y liberal de ser, cuanto una donación ambiciosa de ensanchar y dilatar la propia persona*. Sobre esta base metafísica se asentará después la comunicación como imposición, característica de la ética unamuniana¹⁵⁵.

Desde la entraña de la persona el hombre se comunica con el mundo, con los otros y con Dios. Hasta podemos afirmar más: "yo soy sociedad... y dentro de mí son los demás y viven todos"¹⁵⁶. Precisamente el mismo hambre de ser, hecho amor, puede realizar esta tarea, en cuanto nos hace presentes y comunica con nosotros a todos los que conocemos y amamos. La conciencia de cada uno es en efecto una "sociedad de personas"¹⁵⁷. "Una persona aislada, deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona"¹⁵⁸. Es cierto que esta íntima comunicación está dificultada en buena parte por las costras constitutivas y adventicias de nuestra individualidad. Pero hay que debilitarlas y romperlas. Para ello será preciso la interiorización solitaria que precede al amor común. "Solo la soledad nos derrite esa espesa capa... que nos aísla a los unos de los otros; solo en la soledad nos encontramos; y al encontrarnos encontramos a todos nuestros

¹⁵² III, 245.

¹⁵³ E, II, 748-q.

¹⁵⁴ E, II, 736.

¹⁵⁵ Cfr. E, II, 942-973.

¹⁵⁶ III, 479.

¹⁵⁷ E, II, 869.

¹⁵⁸ E, I, 865.

hermanos en soledad”¹⁵⁹. Desde este centro personal se hace posible también la comunicación con el Universo entero, que puede encerrarse en nosotros. El hombre por su amor puede entrar en contacto vivo con todas las cosas, con la encina y la nube, el guijarro, la tierra y el cielo. “A través del amor llegamos a las cosas con nuestro *ser propio*”¹⁶⁰. Y tras ellas, en sus entrañas, como en las mías, está Dios. Más allá de mí mismo, más allá de las cosas, sosteniendo nuestra raíz común de finitud¹⁶¹. *La persona, por tanto, es el “hombre interior”, que en su hambre amoroso de ser está abierta en comunicación fecunda con la realidad del mundo y de los hombres, con la realidad de Dios, que sostiene a todo.* “Comunicáanse las eternas honduras de nuestra alma, con la hondura eterna de la creación que nos rodea, con Dios que habita en todo y todo lo vivifica, con Dios, en quien como en mar común, somos, nos movemos y vivimos”¹⁶².

De nuevo alcanzamos el punto de partida. *El hombre, hambre de ser, es una Nada que se arraiga, realiza y consume en el Todo. En su esencia íntima hay una doble tensión ontológica que él constituye, la finitud y el conato de ser. De aquí brota su estructura individual y personal, que implica a su vez la tensión entre finitud y infinitud, temporalidad y eternidad, clausura y apertura.* De esta estructura metafísica surgirán después los poderes antagónicos del conocer y del sentir, que acabarán haciendo de la vida humana campo de batalla y de agonía. Pero desde el fondo del abismo el hombre se lanzará hacia Dios, creyéndole, creándole, y hacia los hombres, imponiéndose, dándose¹⁶³.

¹⁵⁹ E, I, 862.

¹⁶⁰ III, 123.

¹⁶¹ E, II, 899.

¹⁶² III, 133.

¹⁶³ La estructura dialéctica del hombre, que nace de la *implicación finitud-conato*, se prolonga en la *implicación individualidad-personalidad* y se despliega en la *implicación razón-corazón*. El estudio de este último nivel debe ultimar el análisis estructural, que hemos iniciado. Por fin la antropología de Unamuno debe completarse con el estudio de la *implicación del hombre de carne y hueso con el mundo, con los otros y con Dios*. Esperamos poder realizarlo algún día.