

UNAMUNO: AGONÍA DE HOMBRE Y DIOS, POESÍA Y FILOSOFÍA

Juan Francisco Costa

*A la memoria de Lucho Muñiz, inolvidable hermano,
con quien hablamos tantas veces de la esperanza.*

La verdadera cruz de los caminos

Para adentrarnos en el pensamiento de Unamuno –debí decir en el drama espiritual, en el meollo de su sentir–, habría que remontarse a la prehistoria del pensamiento occidental, más bien a los orígenes de la tragedia poética y del drama real del hombre por la tierra. A la queja de Job, demandando razones a la divinidad, hermano de Unamuno, como lo fueron también San Pablo, San Agustín, Pascal y más modestamente Kierkegaard, hermanos de sufrimiento, prójimos en espíritu de congoja y agonía; la queja nacida desde un fondo en que alienta “el sentimiento de mortalidad”, fuente constante del anhelo de inmortalidad, versión radical de nuestra suprema indigencia, de nuestra originaria menesterosidad. Por eso, el discurso de Unamuno, que enhebra razones indefinidamente para inquirir la verdad y ofrece razones de sus razones con la congruencia que Ortega le asigna al filósofo –no obstante su escepticismo de la razón–, cobra un íntimo escalofrío y se acompaña de la melodía honda y desgarrada (*vox clamantis*) de su producción poética, lírica o novelística, la íntima fragua de su existir objetivada en dramas personales que compendian la agonía, que materializan de algún modo la guerra del hombre consigo mismo y con el mundo. Poesía, entonces, en su acepción más cabal y originaria, creación de formas, encanto de la *physis*, devenir imaginario del hombre pulsando su misterio, o al decir de Antonio Machado: “vibración del ánimo en contacto con el mundo”. Pulsación de cuerdas que suenan y acompañan un solo inerte de razones y emiten una música abisal que consagra el ser a contrapaso. Apelo aquí a la hondísima percepción de María Zambrano, quien ha dicho que “sólo filosóficamente la experiencia *a priori* está inicialmente vacía”. En el campo religioso llega a estarlo solo en el confín, no se sabe si logrado”. (...) “La experiencia poética es un lleno y un vacío de insuficiencia. La poesía no es nunca suficiente aunque exceda. Y de ahí

el padecer, su padecer del tiempo y de la palabra, su ansia de aniquilación y a la par de resplandor”. (...) “Mientras que la experiencia filosófica se alza *in medio coeli* y en la bóveda. Inmóvil. Es la experiencia de la inmovilidad desde la cual se mira lo móvil –es lo que de Aristóteles quedará siempre: la experiencia o la propuesta de experimentar–, pues que la respuesta adecuada al vacío es siempre un punto: la identidad en Parménides, el a priori kantiano igualmente y hasta la cartesiana evidencia”.⁽¹⁾

Y para Unamuno, nuevo Heráclito del siglo XX, que padeció como nadie la cruz de la filosofía, la vida es cambio incesante; y en ese cambio se verifica el único principio de unidad y permanencia. El río es siempre el mismo, pero en continuo movimiento; solo es estable la inestabilidad. Y la razón no puede efectivamente aprehender este élan, solo a riesgo de matarlo. No puede captarse el movimiento desde el fijismo, y de ahí su crítica a Demócrito y los atomistas, porque, parcelando lo real, fosilizan la vida.

En 1927, en “Cómo se hace una novela”, escribía Unamuno: “El sistema –que es la consistencia– destruye la esencia del sueño y con ello la esencia de la vida. Y, en efecto, los filósofos no han visto la parte que de sí mismos, del ensueño que ellos son, han puesto en su esfuerzo por sistematizar la vida y el mundo y la existencia. No hay más profunda filosofía que la contemplación de cómo se filosofa. La historia de la filosofía es la filosofía perenne”. Lo que Unamuno estima de la filosofía es su origen, su fuente vital, la realidad de la vida de los que han filosofado. La filosofía es un modo de vida. Acaso entonces debiéramos concluir, al menos provisoriamente, que esta dialéctica unamuniana (lucha más bien, porque no hay estadios de armonía), reivindica la actitud sufriente y agónica de Job en el muladar, desgarrado entre las razones razonantes de sus oponentes y las razones entrañables suyas, que claman a la Divinidad desde la total indigencia. Unamuno reasume así, a comienzos de este siglo, en plena escalada de modernidad –cuando la autonomía de la conciencia cartesiana ha llegado al paroxismo de la soledad, y con ella la soberbia deificación del hombre–, la condición menesterosa y despojada de Job, el lívido clamor del hombre pordiosero de la creación.⁽²⁾

1. María Zambrano.- *Los Bienaventurados*, ed. Siruela, 1990, páginas 45-46).

2. “Ningún ensueño ni delirio sobre el propio ser se explicaría si el hombre no fuera un pordiosero; un indigente que puede y sabe pedir. Sólo los animales muy próximos al hombre piden, gritan; el hombre clama. Su primera forma irrumpe la necesidad largamente contenida. Es la queja con la que Job inaugura la historia del hombre”. (...) “Todas las cosas son siervas mudas conformes con su haber, sin disenso. Son lo que son en servidumbre y silencio.

Los límites del logos

Es, por lo expuesto, por lo que el logos unamuniano gira en vasto carrusel, siempre cambiante, siempre el mismo, cuyo reducido repertorio de cuestiones bien puede centrarse en un solo fundamental: el hombre tratando de immortalizarse. No el hombre como abstracción, tal como lo han concebido los grandes sistemas filosóficos, sino “el otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío; aquel otro de más allá, cuantos pisamos sobre la tierra”. “Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quieranlo o no ciertos sedicentes filosóficos”.⁽³⁾

La cuestión de la inmortalidad personal es el meollo de su sentimiento y su filosofar. Unamuno considera la proposición de Aristóteles en el comienzo de su *Metafísica*: “Todos los hombres se empeñan, por naturaleza en conocer” y la desdobra en dos proposiciones: apetito de conocer para vivir y apetito de conocer por conocer. Así, Unamuno hinca la raíz de su discurso filosófico en un terreno de cariz existencial, en el que el hombre, cada existente en singular, se bate de cara a la muerte y demanda razones últimas ante el destino. Es decir que su afán ontológico nace de una vertiente existencial en que la afirmación de Descartes: “Cogito, ergo sum”, resulta invertida: “Sum, ergo cogito”. El punto de partida de su discurso filosófico –personal y afectivo– es el sentimiento trágico de la vida, de nuestro sentimiento de mortalidad, origen y fuente de nuestro “inmortal anhelo de inmortalidad”. Unamuno centra el problema en la antropología: el fundamento de mi sustancialidad es el de mi propia realidad humana. Sustancial es el ser dinámico e íntimo de la vida humana y la personal, que consiste en hacerse, temporalmente, en creación y destrucción perennes, en lucha agónica incesante. La realidad de la vida se define por la interacción del yo y el mundo. Y el hombre auténtico es el que –lejos de rehuir la angustia o congoja, haciéndose hueco de sí mismo, viviendo como tantos y tantos seres en pura apariencialidad, en un simulacro de existencia– se afana por la perduración de su ser. Unamuno parte de la afirmación de Spinoza: cada cosa es en sí y se esfuerza por perseverar en su ser (en cuanto sustancia). M. Oromí hace notar que

En el animal aparece ya la simple manifestación de la necesidad, a diferencia de la planta que muere sin queja: su morir es marchitarse, como su florecer, sumido en el silencio. Es la perfecta servidumbre. En el animal superior hay ya la explicitación de la necesidad, la simple manifestación de ella que, en el animal que convive con el hombre, va dirigida a su amo. Mas sólo el hombre es pordiosero”. (María Zambrano: *El hombre y lo divino*, 1992, pág. 146).
3. *Del sentimiento trágico de la vida*. Tomo II. Ensayos, Aguilar, 1958.

Unamuno utiliza los textos de Spinoza “torciendo ciertamente el sentido”.⁽⁴⁾ Porque el sentido de la sentencia de Spinoza estaba en la línea de Parménides, del más frígido esencialismo. Y Unamuno la hace servir a otro propósito; a lo que Francis Meyer ha llamado “avidez ontológica”, apetito de absorber el universo entero y, en esta pervivencia y ensanchamiento del propio yo hasta alcances cósmicos, ser Dios.⁽⁵⁾

Como ha señalado Ferrater Mora: “La posición aparentemente antifilosófica de Unamuno constituye uno de los modos de reingresar en la filosofía. O, si se quiere, en cierto tipo de filosofía.” (...) “Trató de liberarla de cualesquiera ídolos, tanto los de la ‘razón’ y las ‘ideas’ como los de la ‘irracionalidad’ y la ‘vida’. Los motivos de este doble objetivo residen en el mismo corazón de su pensamiento e iluminan su concepción de la tragedia. Para Unamuno, no tiene sentido hablar de un hombre que existe auténticamente –en carne y hueso– a menos que viva también trágicamente, y no tiene mucho más sentido decir que vive trágicamente si su vida no está continuamente desgarrada por la lucha –manifestada en una íntima coexistencia– entre dos series de contendientes: la voluntad de ser y la sospecha de que se puede dejar de ser; el sentimiento y el pensamiento; la duda y la fe; la certidumbre y la incertidumbre; la esperanza y la desesperación; la cabeza y el corazón o –en términos caros a algunos filósofos– la razón (o la ‘lógica’) y la vida”.⁽⁶⁾ Unamuno ha realizado la hermenéutica del pensamiento de Heráclito, en quien descubrió la filosofía de la unidad y permanencia en el cambio incesante. Unamuno considera a Heráclito el más grande buceador de la cuestión humana. En Heráclito la filosofía es *hieros logos*, es decir, sagrada, no método; los pensadores de inspiración pitagórica, del *logos* del número –del tiempo– no se encuentran obligados a dar un método, un camino de razones, acuñan aforismos, frases musicales, porque el método que ofrecen no solo de la mente, sino de la vida; la vida toda es camino de sabiduría, la vida misma.⁽⁷⁾ En esto se funda la filosofía poética de Miguel de Unamuno: no hay realidad

4. M. Oromi, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943, p.100.

5. F. Meyer, *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, PUF, París, 1965.

6. José Ferrater Mora, *Unamuno, Bosquejo de una filosofía*, Alianza, 1985.

7. María Zambrano, en su magnífico libro *El hombre y lo divino*, expresa: “...el *logos* del número descubre, en Heráclito, la armonía de los contrarios, la ‘no identidad’. Así, no habrá de serles sustraída después a las cosas que no sustentan esta no identidad. Es un universo no plástico, integrado por el tiempo; la concreción de las cosas será siempre precaria, y en realidad imposible. Lo que exista serán movimientos, ya sean acordados o bien sueltos. Cuando se acuerdan, es el Ser; una integración transitoria. Aquí, el ser no vence al tiempo”. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, Ediciones Siruela, 1991, p. 84.

humana que esté encerrada en una fórmula. Y en la última línea en que más tarde lo ha denunciado Ortega, resiste el sacrificio de la vida al pensamiento, como acontece en el cogito cartesiano y sus epígonos, y salva la integridad del hombre; consagra su único modo de sustancialidad, en la apertura del sujeto a lo otro y a los otros, que lo involucra todo en un perpetuo devenir. Genuina prenda de lo humano abierto a la trascendencia.

La realidad personal

Toda la concepción de Unamuno se centra, entonces, en la realidad personal como cantera inagotable y misterio fundamental. La persona es lo que da sentido y finalidad al Universo y por eso este tema está ligado indisolublemente al problema de Dios, porque una verdadera filosofía de la personalidad, postula y exige una conciencia última personal que justifique el Universo. Tres notas antropológicas señala Unamuno por las que individuo y persona se distinguen entre sí. La primera se relaciona con los límites externos e internos. El concepto de individuo tiene su inflexión en el continente, en los límites que separan a cada uno, en la afirmación contra el medio y el ambiente. La personalidad, en cambio, niega los límites hacia dentro y está asociada al impulso de infinitud que alienta en cada uno, a la intimidad como vida en despliegue, conciencia abierta al infinito. La segunda nota hace referencia a dos fuerzas encontradas: centrípeta y centrífuga. El individuo, por su fuerza centrípeta, se acantona en sí mismo, se hace uno impenetrable. La persona, en cambio, es impulso hacia afuera, pasión de infinitud que se verifica en una tendencia de invasión-perpetuación, base de toda comunicabilidad. La tercera nota, consiste en la tendencia del individuo a la repetición esclerótica, ante la persona, en la que late siempre un impulso creador. La persona es un hacerse continuo, abierto a un futuro prometedor. Por eso lanza un reto al pesimista “vanidad de vanidades” del Eclesiastés, para proclamar una “plenitud de plenitudes”, que interiormente se convierte en un rezo, al brotar de la entraña de su ser como jaculatoria que invoca la plenitud de Dios. Así Dios asoma como exigencia antropológica del alma.⁽⁸⁾

En esta tercera acepción, entonces, el concepto de persona se asocia a un contenido del que cada hombre puede hacerse cargo. Hay un

8. “¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!”, *Ensayos*, tomo I, p. 570, Aguilar, 1958.

momento en la historia de la filosofía en que la mente se vuelve por primera vez sobre sí misma, para hacerse problema, cuando San Agustín dice: “Mihi quaestio factus sum”; “me hecho cuestión a mí mismo”.⁽⁹⁾ Esto consagra a la primera persona como sujeto y objeto del problema; no ya el hombre como ente universal, sino el hombre mismo, el que nace y muere, el yo que es cada cual. Esta sería para Unamuno la fórmula más certera y apretada de la filosofía. Y la persona sería esta realidad en perenne devenir, este serse inconmensurable.

En la persona humana hay, lo que Unamuno ha llamado antes de que lo hiciera Gabriel Marcel, “un misterio”, más bien que un problema: el misterio que consiste en ser como todos los demás (por tanto, “todo un hombre”) y a la vez ser fundamentalmente distinto a todos los demás (por tanto, este hombre). Misterio, en el sentido no de lo escondido que puedo eventualmente conocer, sino de lo irrebasable para mí, de lo incognoscible radical, lo inagotable. Unamuno sintió el misterio de la personalidad como algo que existe “contra”. Como dice Ferrater Mora: “Estaba ‘contra todo’, porque no topaba con nada que pudiera colmar ese vacío que se entreaire tan pronto como se avista lo que hemos llamado ‘el misterio de la personalidad’ ”. “La visión unamuniana del mundo emerge de una especie de disyunción exclusiva, y hasta exclusivista: ‘O la persona o nada’”.⁽¹⁰⁾

Pero la persona es a la vez esencialmente indigente y necesita de todo y de todos para hacerse. Está afectada por la nihilidad esencial, por la contingencia y la miseria de su propia mortalidad. Y esta es, para Unamuno, en su expresión más exacta: “la intuición de la propia sustancialidad”, lo que llama también “el tacto espiritual”, revelado en la necesidad de persistencia, en el hambre de inmortalidad. Pero el concepto de sustancialidad, que cobra diversas modulaciones a lo largo de la obra unamuniana, se relaciona fundamentalmente para él, con algo activo, referido a un hacerse constante, a esta realidad fenomenológica que se considera indispensable para seguir existiendo después de la muerte. Dice Unamuno: “Persona, en latín, era el actor de la tragedia o de la comedia, el que hacía un papel en ésta. La personalidad, es la obra que en la historia se cumple”.⁽¹¹⁾ Y en “Aforismos y definiciones”, introduce una diferencia entre *ser* y *serse*: un animal tan sólo *es*, pero una persona, por poco que sea, *se es*. *Serse* es propio

9. *Confesiones*, lib. X, cap. XXXIII.

10. Una filosofía de la personalidad. José Ferrater Mora, publicado por *Cuadernos de Marcha*, mayo de 1998, p. 21.

11. “La agonía del cristianismo”, T. I de *Ensayos*, Aguilar, 1958, pág. 962.

de la persona que inicia su marcha en el ser por la conciencia que tiene de sí. Y este *serse* de la persona, se desdobra a su vez en *ser para sí* y en *ser para los otros*. Este ser para los otros, que entra en la estructura más íntima de la persona, es la raíz más honda de la sociabilidad. Y, en el *ser para sí*, percibe Unamuno el supremo anhelo de serlo todo, y serlo por toda la eternidad.

Vale la pena destacar esta jerarquización que hace Unamuno de la realidad personal, verdadera sustancia en que se fundamenta todo, en pugna con un mundo como el actual cada vez más impersonal y despersonalizante. Auténtica apoteosis de la personalidad –a contrapelo de tantas existencias enajenadas por un mundo alienante–, que nos reconcilia con lo más genuino de la condición del hombre. Compartimos la certera apreciación de Ferrater Mora, cuando al respecto escribe: “Unamuno iba con frecuencia demasiado lejos en su ‘energumenismo personalista’. No una, sino mil veces tiene uno la tentación de prorrumper: ‘¡Qué exagerado!’ Pero sólo las verdades pueden exagerarse; de lo demás no vale ni siquiera la pena hablar”.⁽¹²⁾

La conciencia agónica

Para Unamuno, nuevo Heráclito del siglo XX⁽¹³⁾, la vida es lucha: “Llevo muy en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil, para poder vivir de monólogos. Job fue un hombre de contradicciones, y lo fue Pablo, y lo fue Agustín, y lo

12. Artículo aparecido en *Cuadernos de Marcha*, ya citado.

13. La expresión pertenece a Eduardo Pascual Mezquita, profesor español especializado en Unamuno, llegado recientemente a nuestro país, y a quien escuchamos una enjundiosa conferencia en el IPA sobre el tema de Unamuno y Heráclito. Allí señalaba el conferencista el hincapié que hizo Unamuno en la riqueza del pensamiento dialéctico representado por Heráclito; en la realidad de la existencia humana como agonía polémica, de tesis y antítesis, pero sin la existencia de un tercer estadio de síntesis; para él, como para Heráclito, la guerra es el “padre de todas las cosas”, guerra en el sentido psíquico-espiritual, que no puede desaparecer porque desaparecería todo. Unamuno hace renacer a Heráclito. Su visión no es aristotélica; no hay historia para él sino intrahistoria, y a la inversa, no hay intrahistoria sin historia. En este sentido, Unamuno no es sustancialista; no hay sustancia sin accidentes, y lo inverso también es verdad. Parece inobjetable la interpretación de Pascual Mezquita si la evaluamos en términos de filosofía de la cultura y de la historia. Sin embargo, desde el punto de vista de una antropología personal, resulta demasiado optimista; parece reducirse a un papel subalterno, lo que es visiblemente central en la cosmovisión unamuniana, a saber: el desesperado aferramiento al yo y, consecuentemente, la sed de pervivencia personal, que hace a Unamuno hermano en agonía de algunos de los espíritus más acuciados del cristianismo.

fue Pascal, y creo serlo yo”.⁽¹⁴⁾ Y Unamuno hace notar el sentido etimológico del vocablo “agonía”, de agonizomai, lucha: “Se puede morir sin agonía y se puede vivir, y muchos años, en ella y de ella. Un verdadero agonizante es un agonista, protagonista unas veces, antagonista otras”.⁽¹⁵⁾ Esta realidad agónica fundamental que subyace en todas las cosas tiene, en su dimensión personal, el carácter de lucha contra los límites del propio yo y consecuentemente como anhelo de inmortalidad. Y esa inmortalidad ansiada es una “inmortalidad fenoménica”: “Queremos bulto y no sombra de inmortalidad”. Queremos sobrevivir como somos y con todo lo que poseemos. Como lo ha hecho notar Ferrater: “Unamuno aquí coincide con Lessing (y acaso con casi todos los románticos): la incesante conquista de la Verdad es preferible a la propia Verdad. El reino de Dios ‘padece fuerza’; tenemos que abandonar el falso consuelo de que se nos otorgue, sea por mérito o por gracia”.⁽¹⁶⁾

En el hombre concreto, objeto y sujeto de la filosofía, se da, según Unamuno, una realidad limitada, una conciencia de esa limitación, un sentimiento de esa limitación y una pasión de infinito. Porque una cosa es ser finito, otra sentirse limitado; y otra finalmente, muy distinta, es tener una pasión de infinitud. García Bacca distingue en Unamuno entre *conciencia presentacional* y *conciencia sentimental agónica*. Hasta Unamuno, dice, la filosofía era conocer, intuir y la conciencia el “puro lugar” donde se realizaba tal conocimiento. Para una tal conciencia, cuando está conociendo, los objetos no son tales objetos: ni el círculo conocido redondea, ni el fuego quema, ni Dios confiere infinitud. Es la “idea” de círculo, la “idea” de fuego, la “idea” de Dios. Y lo que precisamente no quiere admitir Unamuno es un *Dios-Idea*. Para llegar a tener conciencia de un miembro del cuerpo, tiene que dolerme”. Es imposible llenar la conciencia “con la representación de la no conciencia”. La conciencia se siente *existiendo por necesidad*, experimenta su propia eternidad. Su estado de conciencia de *hecho* pasa al estado de conciencia *de necesidad*. Bacca habla de sucesivas potenciaciones de la conciencia y de la existencia. La conciencia tiende al infinito. La sensibilidad es el termómetro de la intensidad de vida. La conciencia de presentación es y conoce las cosas como limitadas por definición. La conciencia *no se siente* aquí como finita. Pero las definiciones tienen que ver con la razón. La experiencia agónica nos

14. *La agonía del cristianismo*, Prólogo, p. 942, Aguilar, 1958.

15. *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 943.

16. *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Alianza, p. 70.

revela que el hombre no se conforma con una tal limitación entitativa. Siendo pues el sentimiento, sensación inmediata de realidad presente, sólo el sentimiento puede descubrirnos nuestra realidad existente y la de Aquel que existe necesariamente.⁽¹⁷⁾

Mediante la experiencia agónica llega Unamuno a la verdadera sustancialidad: “Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia. Pues la conciencia es la que se manifiesta, según postulaba Spinoza, como el conato de permanecer en su ser y aun de ampliarlo. Hemos de creer en la muerte *aparencial*, pero ¿también en la muerte *existencial*, es decir, en la aniquilación de la conciencia que *repugna esencialmente* la aniquilación?”⁽¹⁸⁾

Así ha vivido Unamuno, brindando el más alto ejemplo de pathos personal, “en guerra con (sus) entrañas” como se declaraba también Machado; pero, en su caso, en guerra también con el mundo, haciéndose un alma contra todo y contra todos; porque, tal como quedó dicho antes, Unamuno le asigna un mayor alcance antropológico al concepto de guerra, como una de las causas dialécticas de la sociabilidad humana. Tal como lo hemos consignado, la guerra viene en este caso, como para Heráclito, por el *logos*, que era el *logos* del número, la armonía de los contrarios, la “no-identidad”.

La búsqueda de Dios

Si las cosas y los seres están –como en el *logos* del número– en alteridad continua, si el universo es movimiento incesante, siendo siempre “el otro” sin el reposo que en sí misma es la sustancia, punto de partida y de llegada del devenir, entonces la realidad de la guerra se verifica en todas las cosas y alcanza al concepto mismo de la divinidad. La agonía alienta también en Dios –el gran Soñador–, el que sustenta o debiera sustentar nuestras existencias; Dios es “el Eternizador” y la guerra en que están sumidos todos los seres hincan también sus raíces en la realidad divina. Dios lucha para fundirse con el mundo y al mismo tiempo liberarse de él.

Aquí se impone un rodeo, para hacer algunas precisiones sobre la pregunta por Dios y la búsqueda de Dios en Unamuno. Una vez más, Unamuno centra el problema no en la ontología sino en la antropología.

17. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas 1947, t. I, p. 159.

18. *Del sentimiento trágico...*

En el primer capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*, ya señalaba la honda raíz de todo pensar, también el suyo propio: “el hombre de carne y hueso”, contraponiéndolo al abstraccionismo desde el que los filósofos han pretendido entender lo humano. Habría que apelar acá nuevamente a las tres notas antropológicas que consignamos en la distinción de individuo y persona. De ellas, la tercera es la que juzgamos más importante a efectos del tema de Dios que estamos planteando. La misión de la persona es hacerse, realizarse íntegramente abierta al futuro. La persona es un “adentro”, con posibilidad de infinitud interior y de apertura hacia afuera, promesa de comunión con los otros. Esta apertura es el preámbulo de la suprema apertura a Dios, en quien la persona alcanzará la plenitud. Interioridad y apertura son los requisitos para que la persona otee a Dios. Es por tanto desde el hombre que el problema de Dios alcanza su último sentido, desde el hacerse persona. Es decir, que la pregunta por Dios pertenece completamente al terreno de la antropología. Unamuno, que ha convivido durante algún tiempo con la concepción determinista representada por Darwin en la biología y Spencer en la sociología y demás saberes humanos, ha reaccionado contra él, como asimismo contra toda la gran metafísica de la causalidad eficiente representada por Aristóteles y su concepto del motor inmóvil y toda la tradición de pensamiento representada por Santo Tomás. Su aversión a la misma se hace patente en este pasaje de *Del sentimiento trágico de la vida*: “¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto?” (...) “Y si miramos bien, veremos que debajo de esas preguntas no hay tanto el deseo de conocer un por qué como el de conocer el para qué: no de la causa sino de la finalidad”.⁽¹⁹⁾ Unamuno se plantea entonces el problema de Dios desde la finalidad, y su mayor inquietud será siempre el misterio del “para qué”. Y tal como lo señala Julián Marías, Unamuno no hace sino afirmar, agustinianamente, que el punto de partida para llegar a Dios, más que las cosas naturales, es el hombre mismo, el alma y la vida del hombre, *imago Dei*. El punto de partida para elevarse a la divinidad es el hombre mismo, en lo que tiene de más propio, en aquello que se hace, en su misma existencia personal”.⁽²⁰⁾

Al mismo tiempo hay que advertir que el hombre unamuniano se está haciendo para la eternidad, siente horror a morirse y no se resigna a la nada: “¿Viviré eternamente o acabaré en la nada?”, se pregunta

19. Op. cit., T. II, p. 757.

20. Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, Austral, 1965.

agónicamente Unamuno. Su pregunta se refiere primariamente al ser futuro del hombre, a su pervivencia en la eternidad. Compartimos la visión de Enrique Rivera de Ventosa en su libro *Unamuno y Dios*, cuando expresa: “Unamuno no entra nunca en coloquio con Dios. Al dirigirse a Él, pronuncia un monólogo, jalonado de altaneras preguntas que surgen en él por la inquietante condicional que tanto le preocupa: ‘*si existe*’. Como otras almas atribuladas por la misma inquietud se dirige a Dios con este apóstrofe: ‘Una señal, Señor, una tan sólo,/ una que acabe / con todos los ateos de la tierra,/ una que dé sentido/ a esta sombría vida que arrastramos./ ¿Qué hay más allá, Señor, de nuestra vida?’. Para esta pregunta, tan última y definitiva, no tiene Unamuno otra respuesta que estas exclamaciones, tan vibrantes y sentidas: ‘¡Luchar sin tregua, luchar sin esperanza! ¡Sitiemos el misterio!’ ”. En esta última exclamación: ¡Sitiemos el misterio!, creemos hallar la fórmula lograda en la que Unamuno encierra el planteamiento del problema de Dios. Si éste es un misterio, no es un problema filosófico que hay que resolver con la razón. (...) “Unamuno conviene con el santo en que Dios es un misterio. Pero para él es un misterio, al que se dispone no a adorar, sino a *sitiar*. Ante actitud tan agresiva es obvio preguntarse: ¿Qué foso y empalizada pondrá este hombre duro a la plaza fuerte del misterio de Dios?”⁽²¹⁾

Signado radicalmente por la paradoja y la experiencia agónica, el concepto de Dios oscila en Unamuno entre un Dios como “Conciencia Universal” que se halla preso en la materia, en lo que parece adherirse a un monismo panteísta e inclusive materialista, y un Dios como una realidad trascendente. En todo caso, Dios está empeñado y sumergido en la batalla. En todo esto subyace un sufrimiento al modo de Schopenhauer, una congoja que es “el único misterio verdaderamente misterioso”, que parece ascender, como una savia, desde la materia inorgánica para pasar, a través del hombre, a esa Persona sumergida en la materia que es su infinita y entera conciencia.

Poesía y filosofía

Unamuno, que era filólogo y se complacía en prolongadas y minuciosas disquisiciones etimológicas, realiza en “La agonía del cristianismo”, una serie de precisiones sobre la palabra española “voluntad”, que carece de raíces vivas en la lengua corriente y popular.

21. Enrique Rivera de Ventosa, *Unamuno y Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1985.

“En francés –dice Unamuno– *volonté* está cerca de *vouloir*, latín vulgar *volere*, clásico *velle*. Pero en español, no tenemos derivado de esta raíz latina. Por *vouloir* decimos *querer*, del latín *quaerere*, buscar, y de *querer* tenemos el sustantivo *querencia*, que no se aplica más que a las bestias y significa el apego que cobran a un lugar o a una persona. Lo que en español sale de los órganos de la virilidad no es la voluntad, sino el deseo, la *gana*.”

“¡Gana! ¡Admirable palabra! Gana, término de origen germánico probablemente –aunque el español sea la lengua latina más latina, más que el italiano; la que contiene menos elementos germánicos–, *gana* es algo como deseo, humor, apetito”. (...) “Y la gana de no hacer es desgana”. (...) “La gana, ya lo hemos dicho, no es una potencia intelectual, y puede acabar en des-gana. Engendra, en vez de voluntad, la *noluntad*, de *nolle*, no querer. Y la *noluntad*, hija de la *desgana*, conduce a la nada”.

Me parece llamativo y sobrecogedor que pocos días antes de morir, en proceso de doble agonía, muriendo justamente de agonía –esto es, de lucha, de guerra–, cuando al decir de Alonso Quijano “en tales trances como éste no se ha de burlar el hombre con el alma”, Unamuno diga en versos de estremecida y honda congoja su desgana, la pérdida de la fe que le “fue engaño”:

Horas de espera, vacías;
se van pasando los días
sin valor;
y va cuajando en mi pecho,
frío, cerrado y deshecho,
el terror.
Se ha derretido el engaño
¡alimento me fue antaño!
¡pobre fe!
lo que ha de serme mañana
...se me ha perdido la gana...
no lo sé...!
Cual sueño de despedida
ver a lo lejos la vida
que pasó,
y entre brumas en el puerto
espera muriendo el muerto
que fui yo.

Se está muriendo de nihilidad, ganado por la *noluntad*, que es el pecado por excelencia contra el Espíritu. Su fe, parece decirnos, no era fe de renacido, de manantial y de don. Era fruto de “lujuria espiritual” para decirlo con sus propias palabras. Era “apetito de Dios”; “Y este apetito mismo de Dios, cuando Dios no lo inspira, es decir, cuando no viene de la gracia, ‘tiene la misma sustancia y naturaleza que si fuera acerca de materia y objeto natural’ ”, dice Unamuno, citando a San Juan de la Cruz.⁽²²⁾

Decía Bergamín que estos versos, con su “íntimo resón”, casi inaudible, sutilísimo, fronterizo, mortal”, le recordaban las últimas y penúltimas páginas musicales beethovenianas, cuando parece transparentarse, más en intervalos silenciosos que en sonidos, la música inaudita de su creador. Canto fronterizo de la muerte, donde aquellos silencios se abren como abismos aterrizantes, como si cuajaran en el pecho, ‘frío, cerrado y deshecho, el terror...’ ”.⁽²³⁾

Y aquí, en esta frontera de la muerte es cuando el logos unamuniano cede el paso nuevamente, en dialéctica mortal, en guerra de vida y muerte, en forma suprema, y hora postrera, a la poesía, a su música vencedora del tiempo y de la muerte. Y a ella confía su clamor, más allá de las razones que, sin queja, enuncia el pensar de la filosofía. Otra vez apelamos al lúcido pensamiento poético de María Zambrano, cuando en el ya citado libro “El hombre y lo divino”, escribe: “El dios de la filosofía no es quién, sino qué –lo que no ha dejado de ser una maravilla, una humana maravilla– mas no es el dios, señor amigo y adversario, el que abandona. Como pensante –al modo tradicional en occidente– el hombre no tiene un dios a quien reclamar, un dios de sus entrañas. Las entrañas fueron desde el principio sometidas, acalladas en el curso del filosofar. Sólo Empédocles las nombra como receptoras del ‘logos’ ”.⁽²⁴⁾

Unamuno, nuevo Job, padece el abandono, más que la soledad específica del filósofo, e imprime en estos versos postreros el palpito de su congoja, la integridad de su padecer, prenda y sombra de la trascendencia del hombre. Y Unamuno poeta, en cambio de razones, ofrecerá su propio ser, soporte de lo inefable puro, de lo que solo se esconde en el silencio.

22. Op. cit., pág. 981.

23. José Bergamín, “Los últimos versos de Unamuno”, *Cuadernos de Marcha*, op. cit., p. 41.

24. Op. cit., p. 367.