

Nazzareno Fioraso
(Università di Verona)

GÉNESIS DEL PENSAMIENTO UNAMUNIANO La filosofía en los manuscritos de 1884-1891

El objetivo de esta ponencia es dar una idea, aunque aproximada, del pensamiento de don Miguel de Unamuno en su juventud, y más exactamente el de los años que él pasó en su Bilbao natal entre el doctorado (1884) y la mudanza a Salamanca (1891).

En este periodo Unamuno tuvo varios cuadernos de apuntes, de entre los cuales analizaremos los más significativos desde el punto de vista filosófico¹. Entre los temas tratados, se consideró oportuno concentrarnos sobre un aspecto específico del pensamiento juvenil, para no caer en el riesgo de perdernos en un universo multiforme y a veces contradictorio como es la filosofía de Unamuno en estos años. Por eso, después de dar una idea sintética de cuales fueron las fuentes filosóficas y la estructura general del pensamiento en formación, nos concentraremos en el problema fundamental del Unamuno maduro, es decir, el de la muerte y la inmortalidad del alma. Veremos, entonces, como la posición juvenil tiene algunas notas en común con la agonía vitalista de la madurez, pero también como, sustancialmente, para el joven Unamuno el tema del destino del alma después de la muerte no fue un problema que le interesase excesivamente.

§1- Las fuentes

En lo concerniente a las fuentes, se encuentran en los manuscritos citas y referencias a los que suelen señalarse como los “maestros” de Unamuno: Hegel, Kant, Descartes,

¹ Los manuscritos considerados son: *Cuaderno V* [1882-83]; *Cuaderno XVII* [1884-85, publicado en M. A. Rivero Gómez, *Cuaderno XVII. Un texto inédito del joven Unamuno*, en “Letras de Deusto”, vol. 36, nº 110 (enero-marzo 2006)]; *Notas de filosofía I* [1885-86]; *Cuaderno XXIII* [1885-86, publicado en M. A. Rivero Gómez, *Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano*, en “Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno, vol. 40 (2005)]; *Notas entre Madrid y Bilbao* [1885-88]; *Filosofía Lógica* [1886]; *Programa de Psicología, Lógica y Ética* [1886, publicado en J. A. Ereño Altuna, *Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno*, en “Letras de Deusto”, vol. 31, nº 90, enero-marzo 2001, pp. 204-215]; *Cuaderno XXVI* [1887-88]; *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios* [1888-1890, publicado por L. Robles en M. de Unamuno, *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios*, en “Limbo”, nº 8 (1999), pp. 15-23]; *Programa de metafísica (Universidad de Valladolid)* [1888, publicado en *Expediente administrativo de don Miguel de Unamuno*, Ministerio de educación y ciencia, Madrid 1982, vol. II, pp. 33-71; y también en J. A. Ereño Altuna, *Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno*, en “Letras de Deusto”, vol. 31, nº 90, enero-marzo 2001, pp. 219-225]; *Programa de metafísica (Universidades de Barcelona y Valencia)* [1890, publicado en *Expediente administrativo de don Miguel de Unamuno*, Ministerio de educación y ciencia, Madrid 1982, vol. II, pp. 75-81]; *Cuaderno sin título* [1890-91]; *Apuntes de Filosofía II* [1891-92].

Schopenhauer, y a exponentes del positivismo europeo (Spencer especialmente); Jaime Balmes y Zeferino González son los filósofos de referencia para la filosofía española.

Hemos podido relevar y evidenciar unos aspectos del pensamiento juvenil que no concuerdan con las tradicionales visiones historiográficas.

Se consideró siempre, por ejemplo, que los dos filósofos más importantes en este periodo fueron Hegel y Spencer, sobre todo por un pasaje de una carta, que Unamuno escribió en 1901 a Federico Urales, que dice:

Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella ha dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano. Luego me enamoré de Spencer, pero siempre interpretándolo hegelianamente. Spencer, de vasta cultura, es, como metafísico, muy toscó².

A propósito de Hegel, la lectura que recoge mejor el sentido la dio Pedro Ribas³, que la interpreta como una declaración polémica: Unamuno en 1901 ya rompió con el positivismo, después de la crisis de 1897, y la declaración de cercanía con Hegel sirve para subrayar el alejamiento del pensamiento positivista, a través la adhesión a una línea, como la hegeliana, radicalmente contraria y contrapuesta.

Pero, lo que ahora nos interesa más es la referencia a Hegel y a Spencer como sus principales referentes, cosa que no encuentra pruebas en los escritos editados e inéditos que preceden esta declaración. En efecto, si miramos los manuscritos, no encontramos ni un hegelismo ni un spencerismo, a lo sumo el esfuerzo de encontrar una confirmación de sus propias ideas a través una comparación, la mayoría de las veces polémica, con los dos pensadores.

Así, con respecto a Hegel, la acusación que Unamuno le dirige es la de intelectualismo, con el consiguiente rechazo de su doctrina, sobre todo en sus aspectos más idealistas. Eso revela la caracterización positivista del joven Unamuno. Hay que reconocer, de toda manera, que existe el intento de insertar a Hegel, o parte de Hegel, en el interior de un campo, el positivo, que seguramente entonces era el dominante. Pero, el escaso conocimiento del pensamiento del alemán, no le permite comprender la característica más propia de la lógica hegeliana, es decir, la dinámica dialéctica⁴.

² Carta de M. de Unamuno a Federico Urales, en F. Urales, *La evolución filosófica en España*, Ediciones de cultura popular, Barcelona 1968, p. 61

³ Cfr. P. Ribas, *Unamuno lector de Hegel*, en “Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 29 (1994), p. 114.

⁴ La idea de dinámica dialéctica, y sobretodo el concepto de *Aufhebung*, Unamuno probablemente no la comprenderá nunca completamente. Tanto que, cuando en la filosofía de la madurez presentará su pensamiento como dialéctico,

Pero el positivismo en que Unamuno intenta insertar a Hegel no es un positivismo spenceriano, a pesar que la presencia de Spencer acompañe Unamuno casi hasta el alba del nuevo siglo. El inglés es, en efecto, el principal inspirador del positivismo unamuniano, que, sin embargo, presenta características propias y bien distintas respecto a sus fuentes.

La actitud unamuniana pasa, a lo largo del tiempo, de la posición antimetafísica de los primeros años a la ya más “mística” de los años noventa. En ambos casos, la teoría de Spencer sobre el Inconocible, que es el concepto-clave de la filosofía spenceriana, no encuentra espacio: en un primer momento por la aversión contra todo lo que sobrepase, o parezca sobrepasar, el empirismo factual más ortodoxo; en un segundo momento, por el inicio de una búsqueda que va más allá de los límites impuestos por la realidad tal y como se entiende normalmente, búsqueda que se desarrollará en el pensamiento contra-racional y vitalista de la madurez. En este segundo momento la metafísica spenceriana se revela impropcedente, ya que no da espacio a un conocimiento suprasensible que, aun no siendo racional, es esencial a las razones vitales humanas.

Sin embargo, hay otros aspectos de la filosofía de Spencer que Unamuno admira, sobretodo los inherentes a la teoría de la evolución. En el *Cuaderno XXIII* (1885-86), en las páginas 57 y 58, escribe:

Evolución y revolución

Darwin aplicó la ley de la evolución al desarrollo de los seres vivos, que por lentos pasos, gradual y paulatinamente van pasando de unos tipos á otros.

Haeckel extendió la ley y le dio más elasticidad y más campo. Desde la nebulosa primitiva hasta el hombre todo lo recorre Haeckel.

En manos de Spencer la ley de la evolución adquiere toda su fuerza, toda su enérgica fecundidad y toda su significación científica; en ella entran en el vasto sistema del vigoroso pensador inglés no sólo la marcha de las especies orgánicas sino también el desarrollo psicológico, el desarrollo social y moral de la humanidad.

Según esta ley, expresión de la filosofía novísima los tipos todos, orgánicos, sociales ó morales pasan de una forma á otra más perfecta por infinitesimales diferencias, gradualmente y en virtud del juego de las causas externas obrando sobre el fondo interno, sobre el tipo adquirido por la herencia.

La herencia y la selección natural, ya con uno, ya con otro nombre son los dos principios que juegan en todo sistema exclusivamente evolucionista. Hay un fondo adquirido, algo heredado

querrá decir la dialéctica corazón-razón, en el sentido de una dialéctica **irresoluble**, una agonía sin posibilidad de conciliación que tiene poco o nada a que ver con la hegeliana.

que forma en el hombre moral el carácter, en el individuo vivo el tipo orgánico, en la sociedad su constitución tradicional⁵.

Con el tiempo esta entusiasta adhesión al evolucionismo disminuirá, hasta desaparecer casi del todo. La teoría de la supervivencia del más apto llegará a ser, en el pensamiento maduro, uno de los muchos “sueños” que permiten la existencia de los hombres y de los pueblos. El sueño, en el pensamiento de Unamuno, es la irrealidad que da sentido a la realidad, la fe que permite al hombre vivir auténticamente. Eso vale para cualquier tipo de fe, la religiosa, la política o la científica, como puede ser la teoría de la supervivencia del más fuerte o del más apto,

No siendo más que una profesión de fe. [...], una afirmación de vivificante ensueño. Porque esos pueblos e individuos que enarbolan la bandera de la supervivencia del más apto es que creen, creen por fe, creen en su propia mayor aptitud, se creen inmortales o poco menos. Sueñan y porque sueñan obran. ¡Bendito ensueño!⁶.

En realidad, lo que acabamos de decir sobre Hegel y Spencer vale, más o menos, para todos los otros filósofos recordados antes. Ya en su juventud, sin duda, Unamuno prefiere buscar en los otros pensadores una confirmación de sus propias teorías, o un blanco polémico, más que un enfrentamiento verdadero o una fuente de inspiración.

Respecto a los filósofos españoles se necesita una consideración ligeramente diferente, ya que son ellos, en lo bueno y en lo malo, las verdaderas fuentes de Unamuno en este periodo.

Es cuanto deducimos de artículos publicados por el mismo Unamuno que, por ejemplo, sobre Zeferino González⁷ escribe:

En que me matriculé en la Universidad de Madrid, teniendo dieciséis años, en 1880, y la estudié [la metafísica] en un texto del cardenal Fr. Zeferino (con Z) González, O. P., en que aprendí los más graciosos despropósitos y me convencí de lo contraproducente que es escribir refutaciones a los impíos. ¡Qué cosas Dios mío, nos decía Ortí y Lara comentando la ontología, cosmología, psicología, etcétera, del pobre dominico tomista!⁸.

Mientras sobre Jaime Balmes⁹:

⁵ M. de Unamuno, *Cuaderno XXIII*, p. 57-58 [132]. Los números entre paréntesis indican la página del texto publicado.

⁶ M. de Unamuno, *Sueño y acción*, en M. de Unamuno, *Obras completas*, a cura di M. García Blanco, Escelicer, Madrid 1966-71, vol. III, p. 962. En adelante citaremos esta obra como OCE seguido por el número de la página

⁷ Zeferino González y Díaz Tuñón (1831-1894) Fue la figura más representativa de la restauración escolástica en el siglo XIX español, siéndole dedicado sobretodo a la incorporación del pensamiento tomista en la **clase** dirigente y en las escuelas. Así, por ejemplo, su *Historia de la filosofía* (1878-79) fue el primer manual de uso escolástico en España.

⁸ M. de Unamuno, *Renovación. Respuesta a un pésame*, OCE VIII, p. 1209.

⁹ Jaime Balmes (1810-1848) si por un lado contribuyó al reflorcer de la **Escolástica** en España, por otro su filosofía **representa contemporáneamente** la personal y original **reacción** de un pensador católico frente a las varias corrientes de

¡Qué efecto, Dios mío, cuando allá en el cuarto de mi bachillerato, leía a Balmes y a Donoso, únicos escritores de filosofía que encontré en la biblioteca de mi padre! Por Balmes me enteré de que había un Kant, un Descartes, un Hegel. Apenas entendía yo palabra de su Filosofía fundamental -esa obra tan endeble entre las endebles obras balmesianas-, y, sin embargo, con un ahínco grande, el ahínco mismo que aplicado después a la gimnasia regeneró mi cuerpo, me empeñé en leerla y la leí¹⁰.

Para ambos, González y Balmes, los juicios de Unamuno nunca serán favorables, pero eso no quita el hecho que fueron sus “maestros”, aunque en sentido extrínseco, de juventud, de los cuales fue deudor, aun si acaso sólo en sentido negativo.

Hay que añadir que Unamuno fue quizá el máximo exponente de la llamada *Generación del '98*, cuyo elemento específico es la crítica a la cultura filosófica tradicional española, caracterizada sobretudo por el tomismo neoescolástico, que se veía como obstáculo a la regeneración nacional y al renacimiento de la nación hispánica. En 1898 España pierde sus últimas colonias ultramarinas, y de la crisis nacional que siguió surgieron estos nuevos intelectuales, que miraban a Europa más que a la tradición española, buscando así la posibilidad de una solución a los problemas de sus patria.

El rechazo de la herencia que autores como Balmes y González dejaron se inserta en esta corriente de apertura hacia Europa, con el añadido de los «graciosos despropósitos» que en sus obras se podían encontrar.

§2- Los hechos y las ideas

Antes de llegar al tema de la muerte y de la inmortalidad del alma, es necesario introducir brevemente el pensamiento de Unamuno en estos años juveniles. Como ya hemos dicho, la primera línea de reflexión filosófica unamuniana fue de tipo positivista, pero de un positivismo peculiar, donde las influencias de pensadores como Spencer o Ardigó están filtradas por las de otros, como Hegel o Kant, sin que en nadie pueda reconocerse un verdadero modelo para joven filósofo.

Los datos fundamentales y primarios en la filosofía juvenil de Unamuno son los hechos, pero se hace preciso aclarar que entiende éste por “hecho”.

la filosofía moderna. Aunque sí se puede considerar cercano, pero no siempre, a las posiciones tomistas, hay que subrayar el hecho que no cayó nunca en el mero doctrinarismo neotomista, tanto fue así que el histórico de la filosofía Alain Guy afirma que Balmes fue «el mejor filósofo del siglo XIX español» (A. Guy, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Editorial Losada, Buenos Aires 1966, p. 97).

¹⁰ M. de Unamuno, *Recuerdos de niñez y mocedad*, en OCE VIII, p. 144.

En el cuaderno que lleva por título *Apuntes de Filosofía II* (1891-92), que es el manuscrito más reciente entre los considerados, Unamuno escribe, citando Giacomo Leopardi, (aunque con errores de ortografía):

¿Qué es un hecho?

*Discoprendo sollo il nulla s'acresce*¹¹

Esta cita leopardiana, que el joven Unamuno da como respuesta a la pregunta fundamental de su pensamiento, condensa las dificultades que encontró en su búsqueda sobre la naturaleza de los hechos. Éstos, que son el fundamento de todo el pensamiento de este periodo, son en realidad el problema-clave de la estructura gnoseológica unamuniana. En efecto, a pesar de una afirmación clara como

Sólo existe lo que se percibe por los sentidos, y lo que es es, es como es y ni debe ni puede ser de otro modo que como es. Este es el resumen y quinto extracto de toda mi filosofía¹²

pueda llevar a definir el pensamiento de Unamuno como un empirismo realista, veremos que esa clasificación no es exacta. Pese a que él tratará siempre los hechos de manera positivo-realista, las descripciones que se pueden sacar de los manuscritos no coinciden con esta perspectiva, por lo menos no de manera inmediata: a pesar de las premisas empiristas, muchas veces los hechos unamunianos llegan a ser ideas de tipo subjetivo, que se relacionan con la realidad sólo a través del escamoteo de identificarlas con los hechos primordiales.

En los textos unamunianos coexisten, en realidad, tres definiciones que indican tres diferentes “fases” del hecho mismo, aunque no en contradicción entre ellas:

- 1- el hecho es el objeto de la percepción sensible, que corresponde al hecho en sí, no distinguiendo Unamuno entre fenómeno e nóumeno, mejor dicho señalando que ellos coinciden en el objeto de los sentidos;
- 2- el hecho es el objeto de los sentidos mediado por la sensibilidad subjetiva: es decir, en el hecho conviven objetividad sensible y subjetividad de la sensibilidad;
- 3- se entiende como hecho también los llamados “hechos intelectuales”, es decir, las ideas que se forman empezando en la percepción de las cosas.

¹¹ M. de Unamuno, *Apuntes de Filosofía II*, p. 10. La cita viene de Giacomo Leopardi, *Ad Angelo Mai quand'ebbe trovato i libri di Cicerone della «Repubblica»*, vv. 99-100, cfr. G. Leopardi, *Canti*, a cura di N. Gallo e C. Gàrboli, Einaudi, Torino 1967, p. 30: «*Nostri sogni leggiadri ove son giti / dell'ignoto ricetta / d'ignoti abitatori, o del diurno / degli astri albergo, e del rimoto letto / della giovane Aurora, e del notturno / occulto sonno del maggior pianeta? / Ecco svanire a un punto, / e figurato è il mondo in breve carta; / ecco tutto è simile, e discoprendo, / solo il nulla s'accresce. A noi ti vieta / il vero appena è giunto, / o caro immaginar; da te s'apparta / nostra mente in eterno; allo stupendo / poter tuo primo ne sottraggon gli anni; / e il conforto peri de' nostri affanni*».

No resulta muy claro, entonces, lo que Unamuno entiende por “hecho”, mejor dicho, está claro que el término tiene dos valores que pueden llevar a diferentes conclusiones. En lo concerniente a los primeros dos puntos, el joven filósofo parece darse cuenta, de vez en cuando, de esta ambigüedad, pero no logra producir una síntesis ulterior que pueda conciliar el axioma-hecho con la percepción-hecho, de manera que se pueda dar una explicación orgánica a su teoría filosófica-gnoseológica. En efecto, él trata siempre el hecho como algo indiscutible, como un axioma dado inmediatamente.

El nudo de la cuestión es que Unamuno no distingue el hecho ofrecido *a la* percepción del hecho percibido *por la* percepción: no parece darse cuenta que la percepción de que habla es una percepción subjetiva que no permite identificar fenómeno y nómeno. Sólo si nosotros pudiéramos conocer el hecho en su alteridad y objetividad absolutas esta identificación sería correcta, pero en el momento en que nuestra percepción interpreta la sensación que el hecho da, la transformación fenoménica del hecho ya ha ocurrido, ya que ha sido asimilado por el sujeto.

La estructura gnoseológica se puede salvar sólo si se distingue dos momentos perceptivos: el acto perceptivo originario y su sucesiva aprensión por parte del sujeto conecedor. Pero esto el joven filósofo no lo hace, dando por presupuesto que la percepción sea única, original e inmediata.

También en la tercera fase, en que se entienden como hechos también los llamados “hechos intelectuales” (es decir, las ideas que se forman a partir de la percepción de las cosas), permanece esta ambivalencia entre las fases de que hemos hablado.

Lo que falta es una tercera fase que sea la superación de las dos primeras, o más simplemente una síntesis. Ciertamente, en la *Filosofía lógica* Unamuno inserta un tercer término, la llamada “Conciencia”, entre sujeto y objeto, veremos como no será suficiente para resolver completamente el problema: el carecido hegelianismo de Unamuno, y entonces la falta de un *Aufhebung* o de una síntesis, no permite una solución definitiva de la ambigüedad.

Es sobretodo en este texto, *Filosofía lógica* [1886], que se discute el problema de las ideas. En los otros cuadernos juveniles las ideas son tratadas de manera fragmentaria, aunque ofreciendo ocasiones más precisas para una comprensión de algunas tesis típicas del pensamiento de la madurez.

¹² Unamuno, *Cuaderno XXIII*, p. 40 [125].

Veremos ahora la problemática de las ideas tal y como se presentan en *Filosofía lógica*, para después analizar otros textos. La primera definición de idea es estrictamente positivista-empirista:

El hecho es lo espontáneo [sic], es decir mi percepción, lo reflejo es la idea del hecho, el hecho reconstruido en la mente. Si yo me formo del antílope una idea que no corresponde con la percepción del hecho antílope la idea es falsa, porque lo reflejo no conforma con lo espontáneo¹³.

Es, entonces, la realidad de los hechos empíricos el momento de prueba de la veracidad de las ideas. Éstas no son otra cosa que el conocimiento de un hecho, aunque no significa que se necesita la presencia actual de un hecho para tener la idea: como en el ejemplo del antílope, podemos formarnos una idea-antílope viendo de alguna manera al animal, pero no al hecho-antílope; pero encontrándolo, en caso de incongruencia quien deja el paso es la idea: el hecho es lo que determina la verdad de las ideas.

Inicialmente hay, por lo tanto, una precisa diferencia entre hecho e idea, y la subordinación de ésta a aquello:

La primitiva distinción es la distinción entre hecho e idea, entre lo que sólo tiene un valor dentro de la mente y lo que tiene existencia independiente de nuestro conocer, entre aquello que es causa de nuestro conocer y aquello que es efecto. Todos distinguimos entre una simple idea y un hecho, entre un sueño y una realidad, tienen caracteres distintivos¹⁴.

El hecho es la causa de nuestro conocimiento, mientras que la idea es el efecto. La actividad del conocer es, por consiguiente, una actividad externa a ambos factores: el sujeto sufre la impresión del hecho y crea la idea de aquél. Veremos como la segunda fase del hecho (el hecho conocido de manera subjetiva) ya no es un hecho, sino una idea: es el hecho conocido subjetivamente. De éste surgirá algo parecido a un idealismo unamuniano, cuya causa es, como vamos a ver, la toma de conciencia que el hecho de que habla es, en realidad, un hecho ideal, no real.

Unamuno, unas páginas después, dice cuales son los caracteres distintivos entre hecho e idea, proponiendo una distinción en la cual se puede vislumbrar una coincidencia con la diferenciación entre impresiones e ideas expuesta por Hume en el *Tratado sobre la naturaleza humana*¹⁵:

¹³ M. de Unamuno, *Filosofía lógica*, p. 41.

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.

¹⁵ Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, Prometheus book, New York 1992, p. 1: «All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS. The difference betwixt these

La distinción entre hecho e idea es la distinción entre hecho externo y hecho interno. Todos distinguimos un caballo de su imagen, una piedra de un sueño. [...] Bien considerada la diferencia entre el hecho y la idea es pura diferencia cuantitativa, el hecho es una sensación más fuerte. Un objeto presente actualmente produce una sensación más fuerte que un objeto recordado¹⁶.

Pero si la diferencia es sólo cuantitativa, hechos e ideas son, sustancialmente, lo mismo. Luego la definición inicial de idea como reflejo del hecho cobra un significado completamente diferente de lo que hemos acabado de ver: la idea depende del hecho únicamente como origen, no distinguiéndose en absoluto de él, sino al nivel de cantidad de sensación. Esta relación cambia otra vez hacia el final del manuscrito, cuando Unamuno escribe que:

El hecho es hecho por oposición a la idea, existir es ser fuera de la idea, y así ser la idea, es ser fuera del hecho, por eso se dice que las ideas existen en la mente¹⁷.

La idea tiene, por tanto, un ser fuera del hecho. Eso hace posible la formación de las ideas abstractas, que no encuentran correspondencia real en el mundo externo, aun estando vinculadas a él por su materia. Y esto no estaba previsto por el empirismo clásico, por lo menos desde Barkley, mientras Unamuno se mueve más en el modelo del primer empirismo a la Locke. Para Unamuno la idea no puede ser creada de la nada, sino que tiene siempre un vínculo con la realidad, siendo la idea más abstracta una derivación de ideas de hechos reales que la mente reelabora con formas nuevas:

Hay ideas puras, las que propiamente se llaman ideas, aquellas a las cuales nada real corresponde en cuanto á la forma, aunque sí en cuanto a la materia.

Del origen de la idea-hecho no hay que hablar, es el punto de partida, porque al decir que parto del hecho, quiero decir del hecho-idea, del hecho conocido, y de la oposición entre hecho y [sic] idea¹⁸.

Hecho e idea llegan a tener una existencia independiente el uno de la otra, y encuentran su significado propio sólo en la reciproca oposición, formando un dualismo ideal-real a que Unamuno intenta dar una solución unitaria, a través un “viraje” idealista, que no encuentra, de toda manera, otra correspondencia fuera de *Filosofía lógica*. Por ello, el discurso sobre la

consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name impressions [...]. By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning».

¹⁶ Unamuno, *Filosofía lógica*, p. 49.

¹⁷ *Ibidem*, p. 84.

¹⁸ *Ibidem*, p. 86.

posibilidad de un “idealismo unamuniano” que ahora se va a desarrollar representa, creo, un paréntesis en el pensamiento unamuniano.

El punto de partida ya no es el hecho-axioma percibido inmediatamente por la sensibilidad y tampoco sigue siendo verdadero lo que no existe otra cosa que el conjunto de los hechos sensibles, sino que existe otra realidad, la idea, que se opone al hecho.

Esta oposición no es una novedad en el pensamiento de Unamuno, estando presente ya en el *Cuaderno XVII*:

Por mucho que se muestre el paralelismo entre el hecho y la idea y se explique la idea por el hecho y el hecho por la idea reduciendo a una la ley del pensar y la del existir, siempre subsistirá la oposición primitiva entre la idea y el hecho¹⁹.

No obstante, mientras en este caso la dialéctica hecho-idea parece irresoluble, en el sentido de un conflicto entre pensar y existir que recuerda a la oposición entre corazón y razón de la madurez, en *Filosofía lógica* se encuentra un nivel superior de solución de tipo idealista:

Las ideas y los hechos están relacionados, las ideas corresponden a hechos, los hechos corresponden a ideas, como se verá al final de este trabajo la idea es hecho, el hecho es idea, lo ideal real y lo real ideal. El conjunto de hechos e ideas relacionados es lo que llamo Conciencia²⁰.

Dado que, desgraciadamente, el manuscrito está inacabado, no se pueden conocer exactamente los pasajes que llevan (o habrían llevado) Unamuno a justificar de manera adecuada esta afirmación.

Resumiendo, podemos decir que, en sustancia, la realidad estaría formada por sujetos y objetos puestos en relación por la Conciencia. Dejando a un lado los problemas que se dan a la hora de analizar en que consiste esta Conciencia, o mejor dicho como es esta posible, ya que si «las ideas son porque son pensadas y concebidas, los hechos porque son conocidos, ser una idea es ser concebida, existir un hecho es ser percibido»²¹ o se cae en un idealismo subjetivo o se da a la Conciencia una realidad-racionalidad absoluta que le permita conocer el todo, es decir, hacerlo existir. Ya que Unamuno parece rechazar ambas hipótesis, queda sumamente ambigua la realidad de esa Conciencia-Universo, formada por todo lo conocido que no es ella a conocer pero que tampoco puede ser lo conocido por el sujeto concreto.

¹⁹ Unamuno, *Cuaderno XXIII*, p. 9 [111].

²⁰ Unamuno, *Filosofía lógica*, p. 64-65.

Dejando esta cuestión, vamos a ver *como* las ideas están presentes en el interior de la mente humana, para llegar a dilucidar lo *que* Unamuno entiende por alma, y después discutir el tema de la muerte y de la inmortalidad.

Empezamos con un pasaje del *Cuaderno XXIII*, donde se formula la posibilidad de las ideas innatas, que viene relacionada con la heredabilidad de las ideas mismas:

Idea innata quiere decir idea heredada. Todo se debe a la experiencia, los hechos a lo individual, las ideas innatas y primeros principios a la experiencia de las generaciones. Según se ha ido formando el hombre se ha ido formando su alma, conjunto de disposiciones del organismo, formas intuitivas a priori²².

Hay, entonces, en el hombre un “fondo primitivo” que forma la estructura gnoseológica virtual del ser humano. Este fondo se transmite de generación en generación y asimila las sensaciones recibidas, modificándose a la vez que se amplía el número de representaciones.

Las ideas son también algo concretamente presente en el sujeto, como fondo heredado, pero tienen una ulterior realidad, es decir, la de funciones cerebrales: para justificar completamente su teoría sobre la heredabilidad de las ideas innatas, Unamuno intenta individuar el *status* biológico de las ideas mismas, para hacer posible la transmisión a través de las generaciones. En efecto, según el joven filósofo:

Las ideas son objetivamente en el organismo funciones cerebrales. Una idea es una combinación dinámica cerebral.

Una percepción inconciente [sic] es una combinación dinámica cuya intensidad no le permite llegar a la conciencia, pero es en sí una representación de la misma naturaleza que la representación conciente pues no hay límite fijo entre las dos, sino que forman una serie.

Como toda idea recibida persiste (por lo que comúnmente llamamos memoria) bajo forma inconciente [sic] y como combinación dinámica, y como quiera que toda combinación dinámica es una función actual, función representada por idea, se puede decir que tenemos representaciones actuales de todas las representaciones recibidas y de todas las ideas formadas²³.

La idea viene entendida en toda su complejidad, es decir, como idea-hecho y como idea-pura, y se analiza su estructura “fisiológica”, el modo en que ésta se percibe diferentemente de manera consciente o inconsciente y como persiste a través de la memoria.

§3- La conciencia

²¹ *Ibidem*, p. 53.

²² Unamuno, *Cuaderno XXIII*, p. 11 [112].

La “sede” de estas manifestaciones actuales es la conciencia, que no tiene nada que ver con la “Conciencia” mencionada anteriormente, sino que es la parte del individuo preparada para el conocimiento. Esto resulta particularmente interesante, ya que Unamuno, sustancialmente, no distingue entre alma y conciencia, usando los dos términos prácticamente como sinónimos:

No hay nada conocido fuera de la conciencia, sino fuera del sujeto. La conciencia es el complejo de todo lo actualmente conocido por el sujeto. Fuera de la conciencia no hay más que representaciones desconocidas (pero conocibles) tanto extensiva como intensivamente; porque hay representaciones conocibles que actualmente no conocemos y otras que no conocemos en toda su interioridad (el microscopio)²⁴.

La conciencia, pues, parece presentarse simplemente como el conjunto de los conocimientos poseídos por el sujeto. En realidad ella tiene siempre el papel más fundamental en la filosofía unamuniana, llegando a ser una de las claves para la comprensión del pensamiento maduro, cuando alma deviene sinónimo de sujeto o, mejor dicho, de hombre. Pero eso sucede, en parte, ya en el pensamiento juvenil, ya que

El sujeto es propiamente la conciencia, y todo lo que está fuera de la conciencia, incluso la parte que nuestro organismo pone en el recibir y transformar a sensación es objetivo²⁵.

Al fin, el cuerpo es algo añadido a la conciencia, que lo conoce de la misma forma como puede conocer cualquier otro objeto externo.

Resulta fundamental, para una lectura en perspectiva de la filosofía de la madurez desde estas primeras reflexiones, entender como Unamuno concibe la formación de la conciencia del hombre, siendo ésta necesaria para el conocimiento de sí mismo y del mundo. Sobre este tema, en los manuscritos encontramos dos pasajes que señalan como la conciencia es una facultad que se forma sólo en el enfrentamiento-choque con la realidad.

En el *Cuaderno XXIII* se encuentra una frase lapidaria:

Colocándonos en un punto de vista objetivo podemos explicar la conciencia por el choque del mundo externo con nuestro organismo²⁶.

Esta idea se recupera cinco años después en *Filosofía II*, en una breve sección intitulada *Sobre el origen de la conciencia*:

El origen de la conciencia es práctico. El organismo es una masa en cambio con el medio que recibe las impresiones de esta, es materia, inestable. Esas impresiones forman con él un nexo de

²³ M. de Unamuno, *Notas de filosofía I*, p. 40.

²⁴ *Ibidem*, pp. 26-27.

²⁵ *Ibidem*, pp. 44-45.

estados y disposiciones dinámicas que es lo que constituye el subconciente. Los organismos al individuarse, es decir, la materia inestable al individuarse se opone al mundo de fuera y a otros organismos y necesita nutrirse. De la necesidad de nutrición brota la del conocimiento. La conciencia se formó para la vida, para conocer la presa y servirse de ella, para propagar la especie²⁷.

Teniendo presente este pasaje es posible comprender como, en 1916, en el prólogo a la edición española de la obra del médico de Barcelona Ramon Turró (1854-1926) *Los orígenes del conocimiento: el hambre*, Unamuno haya podido declarar que

Cuando leí este libro en su edición francesa (pues fue publicado en alemán y en francés antes que en lengua castellana, en que fue escrito), llamóme la atención la coincidencia de ciertas ideas psicológicas en él predominantes, con las que de antigua profesora y que en parte ha expuesto en alguno de mis libros²⁸. La principal es la que con frase sintética –y por tal expuesta a ser mal entendida– se expresa diciendo que el mundo externo de la sensibilidad nos es revelado por el hambre, en cuanto conocimiento²⁹.

§4- La muerte

Creo suficientemente aclarado lo que Unamuno entendía por conciencia y, consiguientemente, por alma. Vamos ahora a la segunda parte de mi ponencia, donde veremos como, a pesar de que sea la cuestión fundamental de todo el pensamiento unamuniano maduro, el destino del alma después de la muerte parece no ser un problema particularmente central en el periodo juvenil. En los cuadernos, en efecto, se encuentran poquísimas reflexiones sobre el tema, y cuando se encuentran están centradas más sobre la muerte que en su “superamiento”, que, por contrario, a menudo se configura como un obstáculo a la plena realización moral del hombre.

Es conocido que únicamente después de la crisis religioso-espiritual de 1897 Unamuno «reconsidera su vida, su obra, su pensamiento. Ha sido la razón la gran enemiga. ¿Podrá encontrarse la fe volviendo a sentir la emoción de la liturgia? La inteligencia no sirve, hay que dar paso al corazón»³⁰, como escribe Salcedo en su monumental biografía. Sin

²⁶ Unamuno, *Cuaderno XXIII*, p. 7 [110].

²⁷ Unamuno, *Filosofía II*, p. 44-45.

²⁸ Cfr., por ejemplo, M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, OCE VII, p. 139: «Con términos en que la concreción raya acaso en grosería, cabe decir que el cerebro, en cuanto a su función, depende del estómago».

²⁹ M. de Unamuno, *Prólogo a la obra de R. Turró, Orígenes del conocimiento (el hambre)*, en OCE VIII, p. 384.

³⁰ E. Salcedo, *Vida de don Miguel (Unamuno, un hombre en lucha con su leyenda)*, Anthema Ediciones, Salamanca 1998³, p. 99.

embargo, sigue siendo interesante analizar los pasajes en que se afronta el problema de la muerte, subrayando como están presentes prácticamente sólo en los primeros manuscritos, los de entre 1884 y 1886, mientras falta cualquier tipo de referencia a la muerte en los sucesivos, si se excluye una fundamental sección del *Cuaderno sin título* [1890-91] que veremos integralmente más adelante.

Entre los manuscritos de '84-'86, en el *Cuaderno XVII* encontramos lo que podría considerarse el documento más explícito de la actitud frente la muerte:

La razón dirá todo cuanto quiera pero ¿qué fuerte y recio nos habla el sentimiento cuando pensamos en la muerte? Es tristísimo que se anonaden de un golpe todas nuestras ideas con tanto cuidado recogidas, todos nuestros amores y deseos, todas nuestras esperanzas. ¡Ay del día en que el género humano deje de creer en una vida de ultratumba! Aunque la verdad es que perdido el miedo a la muerte que según aseguran algunos nada tiene de dolorosa, y perdida la creencia en otra vida el hombre buscará en esta su felicidad verdadera. Para esto es menester que la humanidad deje de ser un niño regido por el miedo del porvenir. Cuando tenga madurez y seso procurará adaptarse al medio en que vive y el realismo hará alegre y llevadero este sueño de un día. El hombre nacerá y soñará como pueda y se dormirá después a descansar. Indiferente entre ser o no ser, verá tranquilo alejarse la vida y llegar la muerte. Pero esto no llena los insaciables deseos e inacabables aspiraciones de los hombres, que más allá y siempre más allá jamás nos hartamos³¹.

Se nota de inmediato la contraposición entre razón y sentimiento, que será el punto crucial de la filosofía sucesiva, y que ya aquí parece expresar la antinomia entre la negación y la afirmación de la posibilidad de una vida después de la muerte. Igual de emblemática es la representación de la muerte como derrumbe de «todas nuestras ideas con tanto cuidado recogidas, todos nuestros amores y deseos, todas nuestras esperanzas», que la imagen de la muerte como aniquilación de nuestra conciencia, tan insistentemente repetida en el *Sentimiento trágico de la vida*.

La maldición arrojada contra el día en que la humanidad no tendrá más fe en una vida en el más allá, va junto, ambiguamente, con la solución esperada: si deja de tener miedo a la muerte, la humanidad será por fin madura y podrá vivir plenamente su propia existencia buscando en esta vida la felicidad, sin proyectarla en la otra. No se entiende, entonces, por que tendría que ser maldito ese día, si coincide con la liberación definitiva de la humanidad del miedo. Además, si el realismo nos llevará a hacer alegre y soportable la vida, no se

³¹ M de Unamuno, *Cuaderno XVII*, pp. 29-30 [258].

entiende por que el hombre «soñará como puede», ya que el realismo parece contradecir el soñar.

Quizá, a pesar de que acentuar tanto la importancia del sueño significa acaso anticipar demasiados próximos temas, la clave está exactamente en aquel «soñará», acción en la cual el realismo no sería un sueño entre otros, sin garantizar la plena satisfacción existencial, ya que el hombre llega siempre más allá en su afán de conocer.

Recordamos como, para Unamuno, los términos “conciencia” y “alma” son siempre sinónimos, aunque en el curso de los primeros años el alma tiene su importancia exclusivamente en su sentido de conciencia (es decir en ser la suma de las sensaciones y conocimientos del individuo), mientras en el pensamiento maduro los factores se invierten y la conciencia toma su relevancia únicamente en relación con el alma, siendo lo que el hombre quiere salvar de sí mismo.

En *Notas de filosofía I* se encuentra una definición que expresa bien la idea de lo que Unamuno entendía por el término “alma”:

Hay que distinguir el concepto de alma del de espíritu.

El salvaje se forma el concepto de alma por los sueños, es algo aunque sutilísimo, material, perceptible por los sentidos. Alma, **quch**, **pneuma**, חור³² representan algo material.

El concepto de espíritu se forma por la comparación de los fenómenos internos como distintos de los externos. Un pensamiento es invisible, inaudible, inodoro, insípido e impalpable; de aquí que no puede tener carácter material. La distinción entre pensamiento o representación pura y representación sensible es la raíz de esta distinción³³.

El espíritu, que Unamuno no vuelve a tratar, se presenta como puro pensamiento, como idealidad no estructurada materialmente y es contrapuesto a la sensibilidad. El alma, entonces, es la representación sensible que uno tiene de sí mismo, algo material y existente: el yo como percibido por el yo mismo. Resulta claro, entonces, como resulta posible la identificación del alma con la conciencia: lo que el hombre representa de sí es lo que está contenido en su propia conciencia a través constantes, diferentes y repetidas reelaboraciones conscientes e inconscientes. Si el espíritu es la representación pura de nuestros pensamientos en cuanto ellos son distintos de los fenómenos exteriores, luego es algo ideal. El alma, por el contrario, es la percepción que tenemos de nosotros mismos y de nuestros

³² El término hebraico רוּחַ (pronunciado: ruach) significa espíritu, soplo. Es la exacta traducción del término griego pneûma.

³³ Unamuno, *Notas de filosofía I*, pp. 51-52.

propios pensamientos como de algo homogéneo a la realidad externa sensible; de hecho la pertenencia a esta realidad hace que el alma tenga carácter material.

La suma de las ideas relacionadas en el interior del ser consciente forma el alma, que no es, entonces, algo pre-existente, sino simplemente el dato constituido por la acumulación de la variedad de las ideas en el interior del individuo. Esta acumulación se estructura como un “hecho *a posteriori*” que Unamuno llama, y llamará, indiferentemente “alma” o “conciencia”.

§5- La inmortalidad del alma

Aproximándonos al problema de la inmortalidad, en el *Cuaderno XVII* únicamente encontramos una referencia a la cuestión, la cual vale la pena examinar dado su carácter peculiar. Se trata de un cuento titulado *La carta del difunto*, cuya versión ligeramente modificada se encuentra en el segundo volumen de las *Obras Completas*³⁴. El breve cuento narra la historia de Juana, novia de Jorge, antes de que él muriera de pulmonía. Dos años después de la muerte de Jorge, Juana se promete con Emilio y deciden casarse. El día de la boda, se le entrega a la novia una carta fechada *Desde la tumba, 5 de Junio del año de * - **, siendo el 5 de junio de aquel año misterioso el día del matrimonio.

Vamos a leer unos pasajes de la carta:

Cuando leas esta carta creerás ver la mano descarnada y huesosa de mi cadáver trazando estas líneas. ¡Quién lo hubiera dicho! Yo me morí y tú vives, yo te amé y tú amas no a la sombra de tu Jorge sino a otro.... no sé a quien. ¿Con que te casas? Bien, hija, bien, que sea enhorabuena. Pero te escribo no para culparte, no para burlarme ni para pedirte oraciones sino para aconsejarte.

Si llegas a ser feliz piensa que conmigo lo hubieras sido más, [...].

No reces por mí, estoy bien y nada deseo; otros habrá que necesiten más de tus oraciones.

[...]

Piensa también que yo te quise, estoy muerto y tú que me quisiste estás viva, y verás, verás lo que te ocurre.

[...]

Cuando te halles en las horas de mayor deleite no olvides que yo duermo lleno de frío y con la cabeza de hueso y apoyada en almohada de piedra en un sitio estrecho, húmedo y oscuro y que ni siento el cosquilleo de los gusanos.

³⁴ Cfr. M. de Unamuno, *La carta del difunto*, in OCE II, pp. 918-921.

Queda con Dios y tu marido, tu amante que te quiso. Jorge³⁵.

La chica queda trastornada y, aún así logra recuperarse del choque, «Toda la vida vivió presa de horribles pesadillas y tristes manías»³⁶, en la continua angustia de la presencia del “fantasma” del primer novio. Poco importa que Unamuno se apresure a explicar que la carta había sido entregada por Jorge moribundo al amigo Perico, encargándole enviársela a Juana sólo en el acaso que él hubiera sabido que ella estaba a punto de casarse con otro, poniendo como fecha la vigilia del día de la boda³⁷.

Lo que me parece importante señalar es esta necesidad obsesiva de una continua presencia de Jorge en la vida de Juana: si él podía suponer ser continuamente recordado en el caso que ella estuviera soltera, no podía ser de ese modo si ella se hubiera casado. Y así maquina la estratagema de la carta. Podría parecer una especie de venganza por un “engaño póstumo”, pero es también posible interpretar lo que pasó como algo semejante a una forma de “erostratismo”, es decir, esa ansia de inmortalidad del propio nombre que se sitúa en el recuerdo de las propias obras, como bien explica la etimología del término. En este caso no son acciones memorables para perpetuar la propia fama, sino una presencia continua y obsesiva que hace que Jorge no sea olvidado.

Pero esta posibilidad de erostratismo, que no se encuentra más en otros manuscritos, se inserta como un paréntesis entre los intereses del joven Unamuno, además en forma de cuento y no de reflexión filosófica.

Ciertamente no está presente en el *Cuaderno XXIII*, donde, de todos modos, hay sólo un par de notas sobre la inmortalidad. La primera, que es una de las pocas ocasiones donde hay fecha en los manuscritos (Guernica³⁸, 5 de Enero de 1886), expresa ideas interesantes sobre la vida:

Y acaso no vivimos de recuerdos y esperanzas? Ello vendrá! ello vendrá! y cuando viene pasa. Pasa todo momento que de suyo es pasajero y así como pasamos de la muerte a la vida, de la nada al ser así pasaremos de la vida á la muerte, del ser a la nada. ¿Dónde dormía yo antes que

³⁵ Unamuno, *Cuaderno XVII*, pp. 77-78 [275-276].

³⁶ *Ibidem*, p. 79 [279].

³⁷ En el texto Jorge dice: «Toma esta carta abierta, si algún día sabes que Juana se casa **ábre**la, llena los huecos de la fecha poniendo el día y el año de la víspera de su boda y ese mismo día echa esta carta al correo» (Cfr. Unamuno, *Cuaderno XVII*, p. 80. Cfr. también Unamuno, *La carta del difunto*, p. 921). En realidad en el manuscrito, como se ha visto, la fecha de la carta es la misma que la del matrimonio (5 de junio del año * - *). En el texto publicado el error fue corregido, cfr. Unamuno, *La carta del difunto*, p. 920: «4 de junio de 1...».

³⁸ Guernica era la ciudad donde vivía Concha Lizárraga, novia y después esposa de Unamuno.

abriera mis ojos a este mundo? ¿Dónde estaba envuelto el espíritu que se inflama? ¿Para qué pensar en la muerte? dicen; y yo digo: ¿para qué pensar en la vida?³⁹.

El sentimiento que impregna estas palabras puede ser un fatalismo, quizá deudor de la impostación positivista, pero lo curioso es que este pasaje recuerda otra afirmación, de un artículo que Unamuno publicará en la revista *España Moderna* en el noviembre de 1898⁴⁰, refiriéndose otra vez al pasaje de la nada al ser para regresar a la nada:

Si al morir los organismos que las sustentan vuelven las conciencias todas individuales a la absoluta inconciencia de que salieron, no es el género humano cosa más que una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada, y el humanitarismo lo más inhumano que cabe⁴¹.

Con el término “humanitarismo” se entiende la tensión humanitaria, que sería inhumana porque «El destino individual del hombre, por importar a todos y a cada uno de ellos, es lo más humano que existe»⁴², y si el destino es desaparecer en la nada de donde se viene, lo que debería interesarle sería la más radical negación de la naturaleza humana.

Es bastante evidente que las dos afirmaciones están en relación de reciprocidad y que la reflexión de la primera es la premisa de la segunda, aunque hay varios años entre una y la otra. Es importante, asimismo, subrayar que el texto juvenil no va más allá de una consideración de hecho, a lo sumo con la curiosidad sobre el origen y el destino del espíritu, mientras el artículo de 1898 presenta una interpretación negativa de la posibilidad que el destino del hombre sea la nada.

Luego nos encontramos frente a la contraposición entre la constatación de una realidad humana condicionada por un fatalismo nihilista («¿para qué pensar en la vida?») y la necesidad, que saldrá más tarde, de que las cosas sean diferentes, que la humanidad no sea una «fatídica procesión de fantasmas». Pero no debemos olvidar que los dos escritos están cronológicamente separados por doce años y que, entre tanto, en 1897, año precedente a la publicación del artículo, Unamuno sufrió una profunda crisis espiritual y había, precisamente por ella, ya empezado aquel cambio de perspectiva que lo llevará a la definitiva estructuración de su filosofía.

³⁹ Unamuno, *Cuaderno XXIII*, pp. 31-32 [121].

⁴⁰ Cfr. M. de Unamuno, *La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España*, en “Espana Moderna”, año X (1898), n° 119 (noviembre), pp. 69-78.

⁴¹ M. de Unamuno, *La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España*, in OCE I, p. 943.

⁴² *Ibidem*, p. 942.

En los manuscritos juveniles no se encuentran estos desarrollos propios de la madurez y, aun estando presente un sentimiento de miedo frente la muerte, Unamuno en estos años no recurre a la “cardíaca” para combatir la angustia que el cesar de la vida provoca. Asumida fatalmente la necesidad de la muerte, la única manera de combatirla parece ser la de vivir en el mejor modo posible, a través de una superación de la “teórica” mediante la “práctica”:

Sólo hay un medio de evitar el terror de la muerte y las angustias del deseo, hundirse en la vida activa, olvidar todo lo suprasensible, origen de dolores y obrar bien, porque así se gusta (¿?) de la vida y si hay un más allá veremos tranquilos acercarse la muerte.

La vida de la acción compensa al hombre de las tristezas de la vida del pensamiento, si la vida teórica es triste, la práctica es pasadera, todos los pesimistas en teorías son optimistas en la práctica. El hombre cuando piensa en la vida y en la muerte tiembla y se asusta, cuando vive sin pensar en que vive a las veces goza y se alegra. El que hace el bien no necesita pensar en la muerte, la vida le es agradable aunque sea corta, la muerte no le asusta aunque sea eterna. En la ciencia no hay consuelos, pero los hay y grandes en la práctica del bien.

Ser bueno es más cómodo, más barato y más tranquilo que ser malo⁴³.

La aversión por la vida contemplativa será una constante en Unamuno⁴⁴, pero aquí es evidente que viene señalada nada menos que como la causa del miedo a morir, miedo que se quita en el momento en que el hombre «vive sin pensar en que vive », mientras viva haciendo el bien. La moral, entonces, encuentra su justificación en el ser un modo de existencia para tener una vida más cómoda, más económica y más tranquila. Las acciones buenas no son un “imperativo categórico” para el hombre, sino una elección pragmático-existencial para vivir la propia vida lo más serenamente posible. No podemos saber lo que Unamuno entiende por «ser bueno», no llegando nunca, ni en la madurez, a formular una doctrina moral precisa y completa. Aquí encontramos la indicación que hay que «olvidar todo lo suprasensible» y es, por eso, imposible intentar teorizar una moral con fundamento religioso o metafísico, y es, entonces, probable que Unamuno considere, de manera utópica, que el hombre tenga un “estado de naturaleza” bueno pervertido por la especulación y por todo lo que llama “teórica”.

⁴³ Unamuno, *Cuaderno XXIII*, pp. 73-74 [138].

⁴⁴ Cfr, por ejemplo, M. de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, en OCE II, p. 1133: «Su vida era activa y no contemplativa, huyendo cuanto podía de no tener nada que hacer. Cuando oía eso de que la ociosidad es la madre de todos los vicios, contestaba: “Y del peor de todos, que es el pensar ocioso”. Y como yo le preguntara una vez qué es lo que con eso querría decir, me contestó: “Pensar ocioso es pensar para no hacer nada o pensar demasiado en lo que se ha hecho y no en lo que hay que hacer”».

Esta posibilidad de un estado de naturaleza bueno está presente también en la fundamental sección, titulada *La muerte*, del *Cuaderno sin título* al que aludimos anteriormente.

Esta sección resulta bastante larga, en el manuscrito ocupa cuatro páginas, y debe su importancia a dos factores: el primero es meramente cronológico, siendo la última anotación sobre la vida después de la muerte escrita en el periodo de que estamos ocupándonos; el segundo es que aquí se compendian todas las ideas expresadas hasta ahora, la añadidura de aquella “inmortalidad a través de la estirpe” que tendrá un papel importante, aunque marginal, en el pensamiento de la madurez: la sección es, fundamentalmente, una síntesis de todo el pensamiento juvenil por lo que respecta los temas del alma y de la conciencia.

Además, aquí se empieza a delinear la que se llamará “lógica del sueño”, es decir, la voluntad de creer fuera, independientemente, hasta contra la realidad, que hace posible para el hombre vivir auténticamente su propia vida. Pero sobre este asunto hay una diferencia esencial con el pensamiento maduro: mientras en éste es necesario creer que realmente, *fenómicamente* exista una vida después de la muerte, en el pensamiento juvenil es indiferente, porque la vida de ultratumba es sólo un estímulo para la vida en este mundo.

Está claro, de cualquier modo, que hay una tentativa de superar, como ya en parte hemos visto, la idea de inmortalidad: ésta, aún funcionando como estímulo para la vida moral, es en realidad un obstáculo. En efecto, la moralidad del hombre sería más plena y menos egoísta si no necesitara apoyarse en la esperanza de una vida futura. Ésta nos hace obrar bien sólo para poder merecer la próxima vida, mientras si no existiera, las acciones se cumplirían por sí mismas, es decir, serían simplemente para el bien de los otros «desgraciados» y sería desinteresadas.

El primer argumento es el de la “creación” del más allá por parte del hombre, con el fin de poder dar un sentido teleológico a la vida:

Hemos creado un mundo de ultra-tumba, un mundo ideal que rige y gobierna nuestra vida ¿qué importa que después de muertos no hallemos ese mundo? Ese mundo se ha hecho para servir de aliento y luz a este, cuando de este salimos ¿qué nos importa del otro?

Aunque un desgraciado, a quien el pensamiento de otra vida le haya consolado en esta, al morir vuelva a la nada de que salió ¿dejará de haber consolado la esperanza y el espejismo de la vida de ultratumba y dejará de consolar á los desgraciados que tras él vengan?⁴⁵

⁴⁵ M. de Unamuno, *Cuaderno sin título*, p. 56.

La idea aquí expresada es parecida a la que Unamuno tendrá siempre: lo importante no es la efectiva existencia de una vida en el más allá, sino la voluntad de creer en ella. La idea de la inmortalidad sirve para significar la vida en el más acá, permitiendo esperar que nuestra conciencia individual no se pierda con la muerte. Muerte que, entonces, no se presenta en perspectiva nihilista, sino como un pasaje hacia otra vida, que no nos importa, sirviendo sólo de «aliento y luz».

Escribimos estas líneas persuadidos de que no tendrán, de que no pueden ni deben tener bastante para destruir en espíritu algo verdaderamente creyente la fe en la vida eterna. Escríbase lo que se escriba y razónese lo que se razone creerán en la vida futura todos los que necesiten creer en ella.

La fe en la vida eterna es una verdadera fe, una fe que engendra, no que se limita a recibir su dogma (v. Sobre la fe⁴⁶)⁴⁷.

La imposibilidad de la destrucción de la fe es coherente con la visión dialéctica unamuniana: la lucha entre la Lógica y la Cardíaca, que vendrá teorizada en años sucesivos, encuentra aquí una primera, vaga formulación: la fe es cardíaca y, precisamente por eso, contra-racional. La razón, entonces, no puede destruir la fe, porque le faltan argumentaciones suficientemente válidas. Si en los años juveniles la contraposición todavía no es tan radical como en el pensamiento maduro, se nota de toda manera como en este pasaje se halla, *in nuce*, el origen de la agonía existencial entre los dos términos constitutivos del hombre.

Terrible es la consideración de la nada de ultra-tumba, aún más terrible que la del mismo infierno. Un sueño sin ensueños, eterno, infinito, en que no volveremos a recobrar nuestra conciencia⁴⁸.

Esta es la primera formulación de un tópico del pensamiento maduro, es decir, el preferir el infierno a la nada. Pocos años después volverá sobre este tema en su *Diario íntimo*⁴⁹, para dar la definitiva confesión en el *Sentimiento trágico de la vida*, donde escribe:

He de confesar, en efecto, por dolorosa que la confesión sea, que nunca, en los días de la fe ingenua de mi mocedad, me hicieron temblar las descripciones, por truculentas que fuesen, de las torturas del infierno, y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él. El que sufre

⁴⁶ Se refiere a la sección **inmediatamente** precedente del *Cuaderno sin título*, **titulada** *Sobre la fe*. Sea **suficiente** decir que, así como en la filosofía madura, para el joven Unamuno la fe **verdadera** no tiene que ser la muda aceptación de dogmas preconstituidos, sino la re-creación y la afirmación cotidiana de la **propia** creencia.

⁴⁷ Unamuno, *Cuaderno sin título*, pp. 56-57.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 57.

vive, y el que vive sufriendo ama y espera, aunque a la puerta de su mansión le pongan el «¡Dejad toda esperanza!», y es mejor vivir en dolor que no dejar de ser en paz. En fondo era que no podía creer en esa atrocidad de un infierno, de una eternidad de pena, ni veía más verdadero infierno que la nada y su perspectiva. Y sigo creyendo que si creyésemos todos en nuestra salvación de la nada, seríamos todos mejores⁵⁰.

Volviendo a la sección *La muerte* del *Cuaderno sin título*, Unamuno prosigue retomando la identificación alma-sustancia-yo, escribiendo que

Sólo perece el pobre yo, dicen, nuestra substancia es eterna. Pero ¿no es ese yo la substancia de nuestro mundo, el mundo todo?⁵¹.

De esta forma de subjetivismo, Unamuno pasa a la deducción de la posibilidad de fundamentación de una moral empezando por la muerte. Esta ética presenta unas diferencias con la que se constituirá en los escritos de la madurez y resulta, además, aparentemente en contradicción con lo sostenido anteriormente. En efecto, si en el manuscrito acababa de sostener que «Terrible es la consideración de la nada de ultra-tumba», en las líneas sucesivas la nada después de la muerte no se ve como un obstáculo, sino como el punto de partida para una moral auténtica. Contrariamente a lo que afirmará en el pasaje del *Sentimiento trágico de la vida* que acabamos de ver, donde dice que «si creyésemos todos en nuestra salvación de la nada, seríamos todos mejores», en el *Cuaderno sin título* sostiene que

El pensamiento de que con la muerte termina para nosotros todo unido al sentimiento del ideal dará al hombre su más elevada idealidad moral. El perfecto y absoluto altruismo, la santa caridad sólo con tal idea puede hermanar. Mientras cultivemos la virtud para recoger sus frutos en la vida de ultra-tumba será una virtud egoísta como todo lo conciente. Sólo sacudiéndola de la conciencia y volviéndola al terreno de lo inconciente, de lo espontáneo, de las necesidades del sentimiento de que brotó, será virtud santa y desinteresada.

Entre tanto el mismo fondo inconciente que nos impulsa á la compasión, a la caridad, a la virtud ese mismo fondo es la voluntad del ideal y crea en la conciencia para interesara esta en su obra santa la imagen de una vida futura de recompensas infinitas⁵².

La verdadera moralidad, entonces se forma a partir de la toma de conciencia que después de la muerte no hay nada. Esto pasa porque la moral que se funda en una vida en el más allá

⁴⁹ Cfr. M. de Unamuno, *Diario íntimo*, OCE VIII, Cuadernillo 1, p. 784: «Mi terror ha sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba. ¿Para que más infierno, me decía? Y esa idea me atormentaba. En el infierno – me decía– se sufre, pero se vive, y el caso es vivir, ser, aunque sea sufriendo»

⁵⁰ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 157.

⁵¹ Unamuno, *Cuaderno sin título*, p. 57.

⁵² *Ibidem*, pp. 57-58.

orienta las acciones morales a la obtención de un premio (la vida eterna) y entonces la acción no es, kantianamente, fin en sí misma sino sujeta a un imperativo hipotético, que la transforma en acción egoísta, siendo orientada a la obtención de una propia ventaja. Hay entonces una condena de la finalidad en la acción moral, condena que se perderá con los años, cuando la perspectiva de la vida después de la muerte será la única posibilidad de fundación moral.

La contradicción es, probablemente, sólo aparente, porque las dos perspectivas pueden coexistir: la moral fundada en la nada después de la muerte se presenta como una moral utópica, mientras la egoísta de una vida en el más allá es una moral más humana. Lo que el joven filósofo parece proponer es que para obtener la «más elevada idealidad moral» el hombre tendría que renunciar a su propia conciencia y refugiarse en la instintualidad, sede auténtica de la bondad del hombre. En esta manera Unamuno parece referirse a la teoría de Rousseau del “buen salvaje”⁵³, que no sería corrompido por la sociedad, sino por la razón-conciencia. Esto se clarifica en la continuación del manuscrito, que sigue con una descripción del hombre bueno, que se une a la moral fundada en el más allá, pero dándole unas características relacionadas con el inconsciente.

El hombre bueno porque es bueno cree en un cielo, cree con fe viva, es decir, lo re-crea en su alma, inventaría el dogma de otra vida sino lo hubiera recibido, es decir que cree en la gloria y el infierno porque es bueno no es bueno porque cree en ellos.

Pero es bueno aún sujeto a los lazos de la conciencia, el egoísmo, y por eso para *razonar* su bondad, para justificarla ante su conciencia crea a ésta un ideal egoísta⁵⁴.

El hombre bueno, entonces, es bueno porque es bueno, no en virtud de la propia fe. En este pasaje se repropone la naturaleza buena del hombre, que el egoísmo pervierte “razonando” su bondad. Lo que es interesante subrayar es como desde este texto se deduce que la fe en el más allá se origina en la razón: no una esperanza innata en el ser humano, sino el fruto del razonamiento y del egoísmo. La posición es, entonces, radicalmente contrapuesta a la de la madurez, donde es la razón que se opone a la existencia de aquella vida después de la muerte que el corazón desea.

⁵³ En los manuscritos no se encontraron citas o referencias a la lectura de Jean Jaques Rousseau, aunque eso no permite excluir un conocimiento indirecto o directo que fuese incluido, por otra parte, el único texto del pensador francés presente en la biblioteca personal de Unamuno es una edición de *Emilio* de 1817 (J.J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, 3 voll., Pierre Didot et Fermin Didot, Paris 1817).

⁵⁴ Unamuno, *Cuaderno sin título*, p. 58.

Pero ya es presente, por lo menos en parte, la cautela unamuniana hacia la afirmación dogmática de la razón. La sede de las calidades mejores del hombre es, efectivamente, el inconciente, que es descrito como lo originario en el ser humano. Si la conciencia es el reconocimiento de nuestra diferencia con el mundo, el inconciente es lo que nos pone en relación con él:

Lo inconciente es la voz del organismo, de lo que realmente nos une con el mundo, pues la conciencia nos separa de él. Porque la materia, el fondo de la percepción, del conocimiento, nos lo da el organismo, nos lo dan los sentidos, los ojos, el oído, el tacto, el sistema nervioso merced a su constitución objetiva y la conciencia no es otra cosa que la percepción de nuestra distinción del mundo, el hecho de decir: yo veo esto, yo oigo esto, yo poseo esta representación del no yo, del mundo.

Y en lo inconciente radica la compasión, la honda intuición de nuestra comunidad con el mundo, la voz que nos dice: tú eres eso, eres parte de eso⁵⁵.

Encontramos otra definición, que nos permite entender más claramente lo que Unamuno entendía por inconciente (inconsciente), en *Filosofía II*:

Lo conciente es lo práctico y por eso cabe el error porque entra en ello la finalidad. La finalidad es el origen del error. En cambio en lo subconciente no cabe error, porque es reflexión pura, desinteresada, del mundo exterior.

En el subconciente radica el placer de la pura contemplación, el origen del arte, como en el subconciente radica el altruismo. De lo subconciente pasa á la conciencia⁵⁶.

El inconsciente es lo que podemos llamar “sensibilidad”, así todo lo que relaciona con el mundo sin distinguirse de él, distinción que pasa en el momento en que la conciencia, se identifica como perceptiva del mundo, diferenciándose así de él. Habría, entonces, un fondo pre-consciente originario, sede de los mejores sentimientos morales, que se reconoce en la alteridad de lo real. Alteridad que viene conocida como tal sólo en una sucesiva comprensión racional y conciente. Y precisamente en esta comprensión se sitúa el egoísmo, entendido como imposición del yo frente al otro, imposición dirigida a un específico objetivo, tendencia que se sintetiza en el instinto de nutrición:

Los sentimientos altruistas tienen su raíz en el sentimiento de la especie, en los apetitos genéricos, en el instinto paterno, en el fondo común; los egoístas en la nutrición.

Según vayamos sintiendo que nos nutrimos para engendrar, que vivimos para la especie iremos...⁵⁷

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 58-59.

⁵⁶ M. de Unamuno, *Filosofía II*, p. 44-45.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 59.

Afortunadamente la conclusión queda abierta, en el sentido que hay unos puntos suspensivos antes de la frase final. Después de esta interrupción Unamuno no retoma el discurso, añadiendo sólo la clausura «de la especie venimos, en la especie nos perpetuamos»⁵⁸, con la intención, quizá, de seguir el discurso en una de las dos obras, intituladas *La vida* y *La muerte*, que en las líneas sucesivas se propone escribir⁵⁹, de la cual no tenemos noticias. Es probable que, siguiendo, habría intentado un equilibrio entre inconciente y conciencia, fundado en la relación, aquí sólo esbozada, entre nutrición y especie: ya que «nos nutrimos para engendrar», el egoísmo se podía eliminar en la reflexión que «vivimos para la especie» y, así, para los otros, en una perspectiva que habría podido resentirse de la dinámica hegeliana familia-sociedad civil.

*

Hemos visto, en este breve *excursus*, cuales fueron los temas fundamentales de la filosofía juvenil unamuniana. Podemos, entonces, concluir que, como ya se decía al principio, si se puede hablar de positivismo esto va dicho con las debidas precauciones, configurándose el positivismo unamuniano mucho más como método que como doctrina. Leído en esta manera, se comprende como su filosofía pueda abrirse a temas trascendentes como los de la inmortalidad del alma y de la fe, porque:

Es falsa la afirmación que el positivismo (palabra muy elástica) proscribiera la metafísica. Lo que hace es darle otro carácter.⁶⁰

La definición «palabra muy elástica» indica el positivismo como un método para la investigación científica y no como una hipostatización de ideas y conceptos a que adecuarse para utilizarlos acríticamente. El positivismo para el joven Unamuno no es otro que la modalidad metodológica para la observación y el análisis de la realidad, porque es ésta la que tiene que imponerse al pensamiento. A pesar de esta cautela de tipo empirista, se nota una atención hacia lo metafísico que justifica aún más la afirmación del positivismo como

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*: «Dos obras he de escribir: / “La vida” ó sea lo real, la ciencia, el fenomenismo. / “La muerte” o sea lo ideal, la religión y el arte».

⁶⁰ M. de Unamuno, *Programa de metafísica (Universidad de Valladolid)*, in *Expediente administrativo de don Miguel de Unamuno*, Ministerio de educación y ciencia, Madrid 1982, vol. II, pp. 36-38; también en J. A. Ereño Altuna, *Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno*, in “*Letras de Deusto*”, vol. 31, nº 90, enero-marzo 2001, p. 219.

método, porque es precisamente con eso que el joven Unamuno intentará construir sus primeros esbozos de metafísica.

Es por eso que la relación con «nuestro único problema vital, el problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual»⁶¹, que ha sido el tema principal de esta ponencia, se presenta radicalmente diferente con respecto al de la madurez.

Si, empezando desde el *Diario íntimo*, el problema se presenta como la necesidad de una esperanza para la vida después de la muerte, en los manuscritos juveniles éste se encuentra enraizado en la necesidad de una fundación ética, pero no tiene ningún papel existencial: el joven don Miguel, fundamentalmente, no tiene miedo a la muerte y se ocupa de ella sólo desde el punto de vista “científico”, sin ningún tipo de “sentimentalismo trágico”.

⁶¹ Unamuno, *Diario íntimo*, Cuadernillo 1, p. 813.