

CUERPO Y CONCIENCIA DE SER EN MIGUEL DE UNAMUNO

Miguel Vicente-Pedraz¹

María Paz Brozas-Polo²

Resumen: En este trabajo se indaga en las respuestas que Miguel de Unamuno (1864 – 1936) ofrece al problema de la conciencia de ser como parte esencial de la construcción biográfica. A partir de algunas de sus obras más representativas pero, sobre todo, a través de la más genuinamente existencialista, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), tratamos de esclarecer los códigos argumentales sobre los que Unamuno desarrolla, a veces abruptamente, las ideas de memoria, intimidad o mismidad así como las tribulaciones que estas le provocan respecto de dos de los ámbitos doctrinales que más le definen como filósofo: la doctrina del hombre de carne y hueso y la doctrina de la inmortalidad. Constatamos cómo ambas doctrinas, singularmente construidas a partir de la noción de conciencia encarnada, se resuelven a través de la conciencia de singularidad y esta, a su vez, como volición de pervivencia corpórea.

Palabras clave: Cuerpo. Conciencia de ser. Unamuno.

INTRODUCCIÓN

Aunque difícil de clasificar por lo singular y a la vez heterogéneo de sus contribuciones a la filosofía, Unamuno (Bilbao, 1864 – Salamanca, 1936) es considerado, no sin cierta controversia (FERRATER MORA, 1957, p. 16), como el pensador más importante de la generación del 98; acaso, el autor más genuinamente filosófico de dicho movimiento sin ser un autor sistemático o,

¹ Profesor Titular en la Universidad de León – España. Doctor-investigador en el ámbito de los usos y representaciones sociales del cuerpo  <https://orcid.org/0000-0002-9131-7876>. E-mail: mvicp@unileon.es.

² Profesora Titular en la Universidad de León – España. Doctora-investigadora en el ámbito de las estéticas corporales en el Siglo XX.  <https://orcid.org/0000-0003-0117-3117>. E-mail: mpbrop@unileon.es.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p219>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

por lo menos, un autor de sistemas. Aunque buena parte de su obra se expresa a través del ensayo – como en la mayor parte de sus contemporáneos europeos y en la tradición filosófica occidental más reputada –, resultaría imposible dar cuenta de sus preocupaciones filosóficas y de sus posicionamientos, tanto como de sus des – posicionamientos, sin tener presente su obra más convencionalmente literaria; sobre todo, la novela – en la que según Guedes Rossatti (2005) puede acreditarse un punto de contacto entre Kierkegaard y Pessoa –, pero también en la poesía, en su escueta pero trascendente obra dramática, en los cuentos, en los artículos periodísticos y en la correspondencia. En todo caso, también su papel activo en la vida académica, social y política en la España del primer tercio del siglo XX constituye un elemento de no poca relevancia para el análisis de su obra, toda vez que para Unamuno el pensamiento filosófico solo puede explicarse desde la biografía del filósofo. Y Unamuno fue un pensador especialmente autobiográfico; tanto que, como apunta Posada (2013, p. 98), hay quien plantea que toda su obra es un comentario a sí mismo.

Que su pensamiento sea singular o peculiar (RUBIO, 1976, p. 119), o heterodoxo (CALLERO, 2016, p. 27), o inclasificable e irreductible (FERRATER MORA, 1957, p. 45), como tantas veces ha sido tildado – aparte de la siempre recurrente adjetivación de su controvertida personalidad –, no quiere decir que no se puedan establecer vínculos de filiación con alguno de los sistemas y líneas de pensamiento más o menos vigentes. En lo más genuinamente religioso se ve claramente influido por las lecturas de San Agustín y, más adelante, de Pascal, aunque no se debe pasar por alto en la conformación de su pensamiento la impronta recibida de la mística española que desde su más temprana juventud le proporcionaría una rica aunque contradictoria visión religiosa de la existencia; sobre todo, de su propia existencia y, particularmente, de su “vida interior”. Aparte de esta huella espiritual, la avidez lectora de Unamuno y su permanente ansia de saber le ponen en contacto con las corrientes filosóficas dominantes de la época como, por ejemplo, el racionalismo, el idealismo alemán, el vitalismo y también, aunque en menor medida, el marxismo. Más tarde, sería definitorio de su pensamiento la obra del danés Sören Kierkegaard, precursora del existencialismo.

De hecho, una de sus grandes luchas interiores sería la conciliación de unos y otros presupuestos en lo que cada uno podía tener de Verdad; no de verdad científica, sino de Verdad en el sentido trascendental, aunque

también en el sentido vital, como sentenciaría en *Mi Religión*: “Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad.” (UNAMUNO, 1967, p. 206). A ese respecto, si por una parte apela a los principios del naturalismo contra el idealismo, también esgrime los de este contra el materialismo y el pragmatismo. Y sostendrá unas y otras posturas y se contradecirá y defenderá sus contradicciones y hasta sus confusiones porque, como diría Víctor Goti a Augusto Pérez, el protagonista de *Niebla*, “[...] el que no confunde se confunde.” (UNAMUNO, 1978, p. 301). En todo caso, de entre todas las ideas directrices que atraviesan su pensamiento, si tuviéramos que empeñarnos en unas pocas, tal vez las de la familia semántica de la agonía podrían sintetizar el credo filosófico unamuniano: agonía, congoja, desconsuelo, contradicción, paradoja, lucha constante, oposición y mudanza. Pero no oposición en el sentido hegeliano, es decir, como propensión a la unidad armónica o identidad de los contrarios en el absoluto – lo cual supondría para Unamuno la aniquilación de tales contrarios –, sino en el sentido de “guerra civil” perpetua en la que eternizarse y eternizar el sí y el no, el corazón y la cabeza, la voluntad y la razón, y cada uno de ellos consigo mismos. Por eso – dirá –, la vida es esencialmente tragedia, porque la vida “[...] es lucha, y la solidaridad para la vida es lucha y se hace en la lucha.” (UNAMUNO, 1967, p. 24).

Precisamente, en torno a esta vivencia contradictoria – o paradójica – de la existencia y con motivo de la crisis de fe que sufre en 1897, experimentó el acercamiento a la obra de Kierkegaard, en cuya coincidencia temática e ideológica encontraría la inspiración para el desarrollo de algunos de los motivos más recurrentes de su dilatada obra: la angustia, la muerte, la pugna entre razón y fe, el yo, la soledad, la conciencia de ser o, en particular y ligado a la idea de trascendencia, el sentido de la encarnación. Esta influencia, reconocida y celebrada por el propio Miguel de Unamuno (QUINTANILLA, 1979, p. 476), le ha hecho merecedor del calificativo de filósofo existencialista (CALLERO, 2016; CHAVES, 1972; MAROCO DOS SANTOS, 2018; VAYÁ, 1966), e incluso pionero de este movimiento (STERN, 1967), aunque quizás solo una parte de su obra encaje en esa horma; eso sí, mucho antes de que el existencialismo, como movimiento filosófico, desplegara su arsenal dialéctico contra los excesos del idealismo y contra la simplificación reduccionista del positivismo.

La cuestión del cuerpo o, si se quiere, de la existencia corporal – corporeidad parece un término demasiado pretencioso para el momento en que él escribe – presenta algunos episodios realmente definitorios de su

pensamiento: con toda seguridad, más como respuesta o como camino en sus indagaciones sobre la existencia o sobre la subjetividad y la construcción biográfica que como preocupación primera. Nuestro propósito es poner de relieve la, en todo caso, relevancia de la experiencia íntima del propio cuerpo en la construcción del pensamiento unamuniano en torno a la conciencia de ser. A este respecto, no nos parece banal apuntar cómo, adelantándose a algunos de los máximos exponentes del existencialismo del siglo XX, la idea de cuerpo propio, en este caso unida a la de intimidad y memoria, aparece desde los primeros escritos como condición ineluctable en la reflexión sobre la (propia) existencia.

Aunque tratar de sintetizar el pensamiento filosófico de Unamuno es siempre una tarea comprometida dada la amplitud y profundidad de su obra, observando sus principales líneas argumentativas diríamos que la mayor parte de los temas de su reflexión (la oposición entre razón y fe, el acceso a la Verdad universal, la existencia/esperanza de Dios, la perseverancia del ser, la historia y la intrahistoria como continuo hacia la salvación, la memoria, la soledad, la palabra, etc.) se aglutinan, en torno a la doctrina del hombre de carne y hueso y la doctrina de la inmortalidad de la carne; una y otra atravesadas, de manera consustancial a la personalidad inquieta y atribulada del filósofo, por la concepción agónica de la existencia. En ambos dominios doctrinales, y esta es la tesis que aquí defendemos, la cuestión del cuerpo, si bien no constituye el asunto central ni tampoco parece el principal acicate de cuantos le espolean a la reflexión – como habría sucedido entre los vitalistas o sucedería en algunos planteamientos existencialistas de poco después, o incluso en el raciovitalista Ortega y Gasset, configura un fondo sin el cual sería difícil comprender su entramado argumentativo. No en vano, y a pesar de lo irreductible del pensamiento de Unamuno y, por ejemplo, el de Nietzsche (GILLIS, 2008), quien habría hecho del cuerpo el *sine qua non* de la antropología filosófica, cabe establecer entre ambos no solo un significativo entrecruzamiento temático, sino también un incuestionable parentesco semántico.

Por otra parte, el personalismo con el que ha sido calificado – e incluso acusado –, no deja de ser una especie de anuncio de lo que más tarde sería, en la plenitud del existencialismo francés, la tribulación sobre el tener o ser cuerpo; pero también como una réplica al conceptualismo, a la abstracción pura del hombre en cuyo auxilio solo cabe apelar a la filosofía, entendida esta como el producto de cada filósofo; es decir, de un hombre que habla a cada uno de los hombres en su concreto existir:

[...] un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón solo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. (UNAMUNO, 1988, p. 34).

Las dos cuestiones doctrinales señaladas, la del hombre de carne y hueso y la de la inmortalidad de la carne, sirven a Unamuno para hacer acopio argumentativo respecto de un anhelo de afirmación ontológica, y hasta de pugna existencial, que no duda, en la exasperación de lo concreto, en llevar hasta sus últimas consecuencias: la exploración de la idea de hombre como ente de ficción a merced de su creador; pero un ente que, no obstante, no renuncia a la voluntad de ser y cuya única salida o escapada (del sueño de su creador) es la de crearse a sí mismo. Este anhelo de afirmación, que alimentará hasta sus últimos días, se manifiesta, algunas veces resignadamente, pero casi siempre como abrupta protesta ante la certidumbre de la disolución de la identidad individual – la extinción del yo y de la memoria personal – que impone la muerte de la carne: la muerte del hombre Unamuno, por más que estemos en la creencia de la resurrección de las almas.

Tal vez sea por esta proclamación de lo encarnadamente singular, con todas las contradicciones y paradojas, que sea más fácil encontrar la idea de hombre, el más fidedigno retrato del hombre que pesa y pisa la tierra, no en el ensayo, sino en sus novelas. En ellas inevitablemente cada hombre y cada mujer son personajes encarnados; tan encarnados que incluso se rebelan contra el autor y disputan por desasirse de su mano creadora aun sabiendo que son una construcción suya, un producto de su imaginación o sueño, y recordándole al propio Unamuno que él también es un sueño soñado por Dios que algún día dejará de serlo.

1 LA DOCTRINA DEL HOMBRE DE CARNE Y HUESO

La doctrina del hombre de carne y hueso aparece como la cuestión capital y más recurrente de sus meditaciones. Es una de las que de manera más enfática atraviesan el conjunto de su obra, por lo menos a partir del año de la publicación de *Del sentimiento trágico de la vida*, en 1913, el ensayo que, según Roberts (2013, p. 115), marcaría la línea divisoria en la evolución intelectual de Unamuno. Es en esta obra, vivaz y apasionada, plagada de elipsis, digresiones y reiteraciones, tal que parece redactada de un tirón, pero

con una gran coherencia y sentido internos, donde dicha doctrina aparece mejor y más completamente elaborada. Ni que decir tiene que buena parte de los materiales de dicha doctrina ya habían sido utilizados por Unamuno – sobre todo en el *Tratado del amor de Dios* –, y serían recurrentes de forma más o menos fragmentaria en la producción posterior; a ello contribuiría, no cabe duda, el carácter obsesivamente personalista – más que autobiográfico – del conjunto de su obra del que hablábamos en la introducción.

El sentimiento trágico de la vida – donde el concepto de sentimiento ha de entenderse no como sensación o experiencia afectivas sino como *nimbo*, próximo al *conatus* de Spinoza o a la *voluntad* de Schopenhauer (MORÓN, 1997, p. 175) –, es para Unamuno la raíz de la existencia humana. Se muestra, por lo tanto, como una ontología; pero, he aquí la particularidad unamuniana, no como una ontología orientada hacia el conocimiento del hombre genérico, en abstracto, tal como este había sido pensado por los filósofos hasta ese momento, sino hacia el hombre concreto: el hombre de carne y hueso; lo cual no quiere decir en absoluto, el hombre aislado, espejo solo de sí mismo, preso del instinto y de los sentidos. En la ontología unamuniana el otro desempeña un papel capital no solo porque establece los límites de la mismidad y proporciona al yo la capacidad de percibirse como un ser diferenciado e individualizado, sino porque además le muestra el territorio sobre el que ensanchar la conciencia, la posibilidad de llegar a ser ese otro, y dar sentido religioso así a la colectividad, es decir, a la solidaridad humana, porque:

Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora. [...] Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. Mi esfuerzo de imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerlo mío – que es lo mismo que hacerme suyo – (UNAMUNO, 1988, p. 266).

Se trata, en todo caso, de una respuesta ontológica a la cuestión de la existencia y, particularmente, de la identidad individual que fija la atención en el hombre zarandeado por sus contradicciones, el hombre doliente y en guerra incesante consigo mismo, sobre todo, por mantenerse dentro de sí, siendo el que se es, como decía Joaquín en *Abel Sánchez* (UNAMUNO, 1985). El hombre de carne y hueso, el hombre que tiembla ante la idea de tener que desgarrarse de su carne y desgarrarse de todo lo sensible (UNAMUNO, 1988: 51), de algún modo se constituye como una invectiva contra los idealistas y los racionalistas quienes, según él, hacían filosofía en lugar de vivirla y habrían

reducido al hombre a un mero *ser pensante*, u *homo oeconomicus* u *homo sapiens* objeto de divagaciones científicas que remiten al *bípedo implume* de Aristóteles o a una sospechosa idea, por abstracta, de *humanidad* en la que no hay rastro del aquí o del allí, de ninguna época, que no tiene ni sexo, ni patria, que es tan solo una idea del hombre, es decir, un *no hombre*.

Frente a ese *no hombre*, la verdadera existencia humana, la concreta vida individual del hombre que nace, sufre y, sobre todo, muere – subraya –, es la del hombre de carne y hueso: “yo, tú... cuantos pesamos sobre la tierra” (UNAMUNO, 1988, p. 8 – 9); la verdadera existencia a la que habrían de dedicarse los filósofos es aquella de la que se puede decir, recordando a Spinoza, que se esfuerza en perseverar en su ser. Gracias a la conciencia, el yo, se esfuerza en seguir siendo, en no morir. Y qué es el yo, se pregunta retóricamente Unamuno:

Preguntarle a uno por su yo es como preguntarle por su cuerpo [...] Y lo que determina a un hombre, lo que le hace un hombre, uno y no otro el que es y no el que no es, es un principio de unidad y continuidad. (1988, p. 13).

Pudiera parecer que con la enunciación de tales principios, a modo de axioma, se contradice Unamuno y cae en la falta que tanto critica de los modos de pensar filosófico al uso; a saber, la reducción de todo lo ideal a lo idéntico. Pero como ya advertía Ferrater Mora (1957, p. 39) ni el principio de unidad se debe entender como la localización en un espacio ni el de continuidad como la inserción en un tiempo; es decir, como fundamentos abstractos, sino más bien como “fuentes” de las que emana – previo a cualquier explicación – la vida concreta, la vida pegada a la entraña; o, se diría, la vida sentida a sí misma.

A este respecto, resulta esclarecedora la propia explicación que sigue al enunciado de sendos principios:

Un principio de unidad primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. [...] Y un principio de continuidad en el tiempo [...] es indiscutible me parece, el hecho de que el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. (UNAMUNO, 1988, p. 14).

Evidentemente, la serie continua de estados de conciencia solo es posible merced a la memoria que es – dice Unamuno – la base de la personalidad

individual de la misma manera que la tradición lo es de la personalidad colectiva. A este respecto, el problema de la conciencia conecta directamente con otra de las grandes obsesiones de Unamuno, la memoria en tanto que sustento de la pervivencia. Entonces, no la memoria en abstracto, formulada como problema psicológico o antropológico y, ni siquiera, filosófico, sino con la memoria de cada cual; es decir, con los recuerdos en los cuales y por los cuales – dice – se vive siendo y son, además, el fundamento de la vida espiritual; el fundamento de la esperanza. Esta es – apunta – el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar; el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir siendo uno sí mismo o, mejor, sintiéndose uno ser sí mismo.

Aunque no constituye un tema de reflexión central, se vislumbra en Unamuno, justo en estos pasajes, la emergente diferenciación entre cuerpo y organismo que tanta materia discursiva daría al existencialismo y corrientes coetáneas. Para enfatizar en la unidad y continuidad del sí mismo, enlazadas y armonizadas por los recuerdos, apela al cambio patológico de la personalidad donde lo sustantivo – sugiere – es la ruina de la memoria; una conspiración de una parte “del cuerpo vivo que se rebela”, que rompe la sinergia vital y que ofrece como resultado la reducción del hombre a la mera continuidad orgánica, que no continuidad personal.

Aparte de ser fundamento de la conciencia y, sobre todo, de la conciencia de ser continuamente uno mismo, la doctrina del hombre de carne y hueso sirve a Unamuno, en su proclamación de lo concreto y lo singular – quizás sea por eso que Unamuno consigue perfilar la idea de hombre mejor en la novela que en el ensayo –, para profundizar en sus argumentaciones contra el dominio de la lógica y el cientificismo racionalista en general, cuya obsesión por la verdad (en minúscula) reducen al hombre a un ser de razón y no un haz de contradicciones:

¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice que sí, mi cabeza que dice que no. Contradicción, naturalmente [...], como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción. (UNAMUNO, 1988, p. 18-19).

Se trata – continúa – de un valor afectivo contra el que no valen las razones, las cuales son nada más que razones, ni siquiera verdades. “Pensar vital y no lógicamente” – dirá en *La ideocracia* (UNAMUNO, 1967, p. 148) – Y es que, el pensar, en tanto que función orgánica del cerebro, y no con el

cuerpo todo, nos convierte en una especie de profesionales del razonamiento que nos indiferencia:

Hay personas que parecen no pensar más que con el cerebro [...]; mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano, con los pulmones con el vientre, con la vida. Y las gentes que no piensan más que con el cerebro, dan en definidores; se hacen profesionales del pensamiento [...]. No basta pensar, hay que sentir nuestro destino. (UNAMUNO, 1988, p. 19-21).

En el fondo, no es otra cosa que la clásica tensión de la filosofía entre razón y fe en lo que podría considerarse una versión biográfica del problema. Unamuno pasa de una indisimulada confianza en la razón que cultivó en sus años de juventud, incluso cientificismo, a la desconfianza y ulteriormente al rechazo casi absoluto de aquella como forma de conocer frente a la intuición y, antes que ella, frente al sentimiento y frente a la voluntad. Se trata en esencia del principio de la primacía de la existencia humana sobre el conocimiento que, de alguna forma, habían anunciado Kierkegaard, Bergson o Nietzsche y que, según Stern (1967, p. 66) Unamuno habría desarrollado quince años antes que Heidegger.

En este sentido, poniendo por delante la intuición y la experiencia directa sobre cualquier otra forma de acceso a la realidad, ya en los primeros compases de *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno, desdiciéndose de aquel su cientificismo juvenil, pone de relieve una evidente desconfianza hacia, al menos, los excesos de la ciencia: “¿Se hizo el hombre para la ciencia o se hizo la ciencia para el hombre? [...] El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia,” (UNAMUNO, 1988, p. 17). Y lo matizará, más adelante, tras preguntarse por la función del pensamiento y, retóricamente, por el fin de la filosofía:

La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre. (UNAMUNO, 1988, p. 33-34).

Porque, en definitiva, vivir es una cosa bien distinta del conocer – dirá Unamuno –; y acaso opuestas tal que se pudiera decir “[...] que todo lo vital es antirracional, no ya solo irracional, y todo lo racional, antivital” (UNAMUNO, 1988, p. 39), siendo esta la base del sentimiento trágico de la vida.

Todo lo cual, de alguna forma se resume en la idea de que es preciso renunciar a la razón de las cosas para encontrar la verdad; y siempre en aras de algún modo de pervivencia. A este respecto, la razón, en tanto que tal, brota del instinto de perpetuación, pero no tanto del individuo como de la sociedad. Es, por consiguiente, un producto social y, si bien, pensar es hablar consigo mismo, también es la consecuencia de tener que hablar los unos con los otros: el pensamiento es un lenguaje interior, y el lenguaje interior brota adentro del exterior. De donde resulta que la razón es social y común.

Como consecuencia de ello se puede decir que si bien hay una realidad (exterior) que existe – en cuanto que realidad conocida – por obra del instinto de conservación personal y de los sentidos al servicio de este, ¿no tendrá que haber otra realidad, no menos real que aquella, obra del instinto de perpetuación de la especie? Si aquel – el hambre – es el fundamento del individuo humano, este – el amor en su forma más rudimentaria – es el fundamento de la sociedad humana. De donde se puede colegir que “hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y otro mundo, el ideal, que es hijo del amor” (UNAMUNO, 1988, p. 31).

2 LA DOCTRINA DE LA INMORTALIDAD

La exploración de las relaciones entre vida y razón, sentimiento y conocimiento, memoria y esperanza, cuerpo y conciencia de sí, que desarrolla en los dos primeros capítulos de *Del sentimiento trágico de la vida*, unida a los declarados instintos de conservación (de la persona) y perpetuación (del hombre), conducen a Unamuno de forma irremisible a una de las grandes asuntos de su obra, el “hambre” de inmortalidad personal: el impulso con el que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro propio ser – y en nuestro propio cuerpo – y que es “[...] la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana.” (UNAMUNO, 1988, p. 41). Hambre de inmortalidad que en cierto modo pugna con la creencia – o la no creencia, o la duda – en la inmortalidad o en la resurrección del alma y del cuerpo. He aquí el fundamento del sentimiento trágico de la vida porque

la cuestión, aunque pase por distintas fases, no consiste tanto en si hay o no hay vida después de la muerte, o si hay resurrección o reencarnación, sino en no querer morir. La cuestión es, como ha señalado Posada (2013: 100), por qué conceder el triunfo a la naturaleza, por qué tener que habérselas con la necesidad de morir.

El ansia de inmortalidad, o el esfuerzo en perseverar en sí mismo, como señala Unamuno remitiéndose a la tercera parte de la *Ética* de Spinoza, no es tanto un asunto del conocimiento, de las ideas, como de la consciencia, al no podernos concebir como no existiendo. Aquí, como en tantos otros aspectos de su pensamiento, los argumentos cursan en Unamuno como un enjambre de tribulaciones entre la creencia y la duda, entre la esperanza y la desesperación. Parece que quisiera aunar, aunque abruptamente, la desesperada angustia del existencialismo ante la muerte con la actitud de resignación y hasta de consuelo con la que la afronta que el hombre cristiano, esperanzado en la resurrección.

Pero ni una ni otra postura parecen doblegar el pensamiento de Unamuno para quien, en su insistencia en el hombre concreto, de carne y hueso, la muerte se revela principalmente como un duelo ante su propia muerte; como una tribulación personal e íntima no ante la muerte del hombre, ni de cada hombre, sino ante la extinción de la propia existencia y con ella de la conciencia de sí, tanto como de su ser corporal, y del amor a sí, y del amor a otros en quienes eternizarse. Lo que de alguna forma pone de relieve que la singularización en el sí mismo no impide a Unamuno poner en el mismo plano de congoja existencial a sus congéneres aunque la congoja, la desesperación o la impotencia ante la propia muerte, sea algo de cada cual, algo que se vive en soledad. Porque:

Si al morir-se el cuerpo que me sustenta, al que llamo mío para distinguirme de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en la humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada. (UNAMUNO, 1988, p. 47).

Si a este respecto tenemos en cuenta que – a pesar de las vacilaciones unamunianas en materia de fe – su filiación y convicción en cuanto a la humana existencia es dualista, resulta tanto más sorprendente la terminología corporeísta que emplea para expresar su obsesión por pervivir, su ansia de inmortalidad: “apetito”, “hambre”, “sed”, “ansia”, etc. que sitúan su

pensamiento en un plano manifiestamente distinto del que cabría en el dogma cristiano. Si este habría resuelto la cuestión de la pervivencia en la inmortalidad del alma, pero aceptando la muerte del cuerpo – si acaso con la esperanza de su resurrección –, Unamuno, para quien el alma no es otra cosa que la conciencia de sí – indisociable, por lo tanto, del cuerpo –, se muestra inconforme y visceralmente no renuncia al máximo imaginable, como ha señalado Villar (2007, p. 242), aunque racionalmente deba conformarse con el mínimo posible: pervivir en la memoria de los otros.

En efecto, la extinción del ser corporal y junto con él, o indistintamente con él, la aniquilación de la conciencia, aunque indubitable a la razón, no le sacia la sed infinita de seguir siendo lo que es. No le disuade de querer ser aún más, de serlo todo, de ser además los otros, adentrarse en la totalidad de las cosas y hasta prolongarse en lo inacabable del tiempo; porque “[...] ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!” (UNAMUNO, 1988, p. 44). Y antes que abocarse al abismo de la nada, todo; y todo sin merma ni distinción de ninguna parte del ser, porque “Todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme.” (UNAMUNO, 1988, p. 16). Y hasta los racionios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma no le hacen mella pues – apunta – son solo razones y nada más que razones, no vitales, incluso antivitales, frente a la voluntad cierta de no querer morir. Aquí, a la dubitable creencia en la inmortalidad se superpone desesperadamente la indubitable voluntad de no morir:

No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia. Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y en mis angustias supremas grito con Michelet: “¡Mi yo, que me arrebatan mi yo!” (UNAMUNO, 1988, p. 50).

En todo caso, la voluntad de perdurar, la tendencia a perseverar en el propio ser en cuanto que este es en sí, deviene en parte de la dificultad – o la imposibilidad – para concebirnos como no existentes en virtud de los principios de unidad y de continuidad, señalados más arriba. Esto no deja de ser paradójico porque no se puede ignorar la proximidad de la muerte – cruelmente experimentada además en sus allegados – lo cual sería tanto como “vivir en el sueño de la vida” – que Unamuno desarrolla particularmente en *Niebla* –, pero nos cuesta representarnos nuestra propia muerte. Si imaginamos

que perdemos los sentidos todos y que hasta los pensamientos y la memoria nos abandonan – medita en el *Diario íntimo* – y no puedes sustituirlos ni renovarlos “[...] y te quedas con la conciencia de existir y hasta esta pierdes al cabo, y te quedas solo, enteramente solo... no, no te quedas, que ya eres nada. Y ni aún te queda la conciencia de tu nada.” (UNAMUNO, 1983, p. 152).

Sería ridículo – apostilla Unamuno – exponer hasta qué punto la conciencia individual en su persistencia, lo que llamamos alma, depende de la organización del cuerpo y cómo aquella nace de las impresiones que recibe el cerebro; que no éramos antes de nacer y que por eso no tenemos recuerdo alguno de entonces; y que de la misma manera después de morir no seremos. Sería ridículo porque es racional. Yo puedo imaginar fácilmente – continúa – la destrucción de las cosas, incluso la aniquilación de mi propio cuerpo, pero sigo encontrándome ante la imposibilidad de que mi conciencia, que lo es de algo, se conciba a sí misma como no existiendo; que se niegue a sí misma. Y si la propia conciencia no se puede concebir como no existente, y a la vez, – como ya hemos señalado – “preguntarle a uno por su yo es como preguntarle por su cuerpo”, entonces, paradójicamente, o contradictoriamente a lo que su razón le dicta, tampoco puedo concebir mi cuerpo como no existente; al menos no en tanto que “[...] el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente” (UNAMUNO, 1988, p. 88), lo que inevitablemente comporta volver al principio: siendo que mi conciencia es la condición de posibilidad de cualquier pensamiento, incluso de la representación de la inconsciencia, de su propio anonadamiento, nos es imposible concebirnos como no existentes, lo cual causa “[...] congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo.” (UNAMUNO, 1988, p. 43). Un vértigo del que si bien se protege, ya desde los primeros compases de *Del sentimiento trágico de la vida*, en las enseñanzas de Kant, el hombre que no se resignaba a morir del todo y que por eso “reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido (UNAMUNO, 1988, p. 10), no le impide caer en el escepticismo; no le impide sucumbir al agónico tránsito que va desde la “la disolución racional” al “fondo del abismo”, porque:

Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo [...]. Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a esta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. (UNAMUNO, 1988, p. 106-107).

Pero no es tanto que la razón le conduzca al escepticismo absoluto, que supondría la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre, el anonadamiento de la conciencia, sino a un escepticismo vital: a dudar, cuando no a negar, que mi conciencia pueda sobrevivir a mi muerte. Justamente, del choque entre la razón y el deseo del que proviene el escepticismo vital o, lo que es lo mismo, del abrazo entre el escepticismo y la desesperación, nace el supremo consuelo ante la muerte: la incertidumbre: salvadora incertidumbre porque frente al raciocino de la muerte, bien sea que nos conduzca a la certeza absoluta, completa, de que morir es un definitivo e irrevocable “anonadamiento de la conciencia personal”, o nos conduzca a la certeza absoluta de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de aquella en cualesquiera condiciones, “[...] ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida.” (UNAMUNO, 1988, p. 118).

Entonces, frente a toda certeza y a toda duda, el escepticismo vital que sume a Unamuno en la desesperación, lejos de prostrarle en la inacción y en el decaimiento de la perseverancia ontológica, le conmina, frente a todas las pruebas de la finitud del cuerpo y de la conciencia, a querer más vivir. En su íntima voluntad y en su ansia apasionada, o trágica, el escepticismo vital es la fuerza generatriz de la esperanza que va más allá de la ensoñación que siente cualquier hombre individual por sobrevivirse. Porque al hombre no le es dado anonadarse; porque hay algo en él que resiste invenciblemente a la destrucción:

El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza. (UNAMUNO, 1988, p. 107).

De donde, se puede decir que esperanza – de la que ya había adelantado que es el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir – emerge y se fundamenta en “[...] el sentimiento de hacernos insustituibles, de no merecer la muerte, de hacer que nuestra aniquilación, si es que nos está reservada, sea una injusticia.” (UNAMUNO, 1988, p. 265).

Pero esta esperanza, fruto del escepticismo vital y la desesperación activa aparecerá ya trufada de razón en un Unamuno descreído del dogma cristiano en materia de inmortalidad – apegado a él, pero descreído –, de tal manera que para escapar del anonadamiento necesita confrontar, la realidad de la muerte cara a

cara, porque de todos modos la “[...] fe en la inmortalidad es irracional [...] y lo irracional pide ser racionalizado.” (UNAMUNO, 1988, p. 112).

Pues bien, en esta confrontación, en la que no duda en explorar las distintas soluciones que la cultura y las religiones han ofrecido al eterno problema de la muerte, o más bien de la pervivencia, Unamuno se inclina, aunque nunca del todo ni definitivamente, por una fórmula que contempla la subsunción de la conciencia en un todo indiferenciado; una suerte de *animización* helenizante, muy próxima a la idea de Nirvana, que denomina “Conciencia del Universo” o, incluso, “Cuerpo de Dios” en el que nos conglobamos por mor de la aspiración de la conciencia a conservarse; pero a conservarse corpóreamente porque todas las células de nuestro cuerpo conspiran a mantener y encender nuestra conciencia;

[...] y si las conciencias o las almas de todas ellas entrasen enteramente en la nuestra, en la componente, si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí al Universo, y se borraría tal vez el doloroso sentimiento de mis límites. Y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la conciencia universal, esta, es decir, Dios, es todo. (UNAMUNO, 1988, p. 146).

Entonces, no se trata de un Nirvana de lánguida existencia indiferenciada, libre de la zozobra y la lucha existenciales; la avidez de ser exige resistir la disolución de la conciencia y ampliar lo singular en lo universal: serlo todo en todo. Entre el “serlo todo o nada”, la duda existencial que continuamente asalta el pensamiento de Unamuno, opta por “serlo todo”. Pero serlo todo, y “ser también los demás sin dejar de ser lo que somos”, y ser también el universo para salvarlo de la nada, pues “[...] lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente, no es nada más que apariencia.” (UNAMUNO, 1988, p. 151). Es decir; antes de que dicha conglobación suponga la despersonalización de la conciencia, es la condición de “la personalización de todo el universo” porque la labor del hombre – dice – es sobrenaturalizar la Naturaleza, humanizarla. Frente a la razón que la mecaniza y la materializa, el hombre quiere concientizarla mediante la íntima penetración de la realidad en nosotros.

¿Encuentra Unamuno consuelo en esta solución? Rotundamente no. No, porque la avidez de ser de la conciencia no permite el sosiego de los satisfechos. No permite el adormecimiento en la costumbre, rayana en el anonadamiento de la conciencia, porque acostumbrarse – dice – es ya empezar

a no ser. Es aquí donde el sentimiento trágico de la vida alcanza su expresión más genuina; aunque pleno de referencias al sufrimiento cristiano como vía de salvación, este no puede satisfacer las ansias individuales de conservación, el anhelo de pervivencia de la memoria individual. Frente a la inmortalidad cristiana, la unamuniana debe ser combativa y plena.

En este sentido, para Unamuno la salvación no es la inmortalidad de las almas sino la eternidad y la infinitud; el ansia de traspasar la materia bruta en la que el propio Dios se halla limitado (UNAMUNO, 1988, p. 200). Y esta ansia “[...] por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es” (UNAMUNO, 1988, p. 201) sume al hombre en un dolor universal, en una perpetua congoja, en el abismo entre la afirmación y la negación, que es la fuente del sentimiento trágico de la vida. En este sentido, el dolor – dirá – es la sustancia de la vida y también la raíz de la personalidad.

La protesta ante la certidumbre de la muerte se vuelve tanto más agónica en cuanto que las convicciones o creencias – o voliciones – cristianas constriñen la humana carne a la unión con el alma, la que verdaderamente goza de la inmortalidad. Y Unamuno anhela la pervivencia del cuerpo de manera tal que la inmortalidad del alma pura, sin ninguna especie de cuerpo, no es inmortalidad verdadera.

Ya lo había dejado claro en *La Agonía del cristianismo*:

No solo el alma, sino el cuerpo humano, el cuerpo que debe resucitar, quiere crear al Verbo a fin de que este cree el alma y la eternice, y al cuerpo, cuna y sepulcro del alma, al cuerpo donde el alma nace y desnace, muere y desmuere. (UNAMUNO, 1967, p. 29).

Y es que “[...] lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida” (UNAMUNO, 1988, p. 223); y he aquí la paradoja, seguir viviendo esta misma vida mortal, sin la muerte.

EPÍLOGO: *IN MEMORIAM*

Miguel Unamuno, el hombre de carne y hueso, murió el 31 de diciembre de 1936 en su casa de la calle Bordadores de Salamanca, donde se hallaba en arresto domiciliario tras un enfrentamiento dialéctico contra el general golpista, y amigo personal de Franco, Millán-Astray. El incidente

había tenido lugar en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca, de la que era Rector vitalicio, el 12 de octubre de ese mismo año, con motivo de la fiesta nacional y la inauguración del curso académico 1936 – 1937.

Hacía menos de tres meses que una insurrección militar, con apoyo fascista, había sumido a la República Española en una guerra fratricida y el régimen de los sublevados había instalado su cuartel general en Salamanca. Unamuno, que había sido un entusiasta defensor de la II República hasta el punto de ser él quien la proclamó en esta emblemática ciudad del saber el 14 de abril de 1931, acabó mostrándose titubeante ante la situación de crisis que la aquejaba. La duda política de Unamuno trató de ser aprovechada por el bando sublevado, habida cuenta de la fama y predicamento del escritor; pero este, que ya había sido represaliado en dos ocasiones por sus desavenencias con el poder, tomó la palabra en aquel acto académico y ante las autoridades políticas y militares golpistas profirió aquello de “venceréis pero no convenceréis” o “vencer no es convencer” según las versiones; asimismo, “viva la inteligencia” frente al “viva la muerte” que algunas facciones rebeldes trataban de imponer como lema.

Durante muchos años se creyó que Unamuno habría fallecido de muerte natural. Hoy hay indicios, aunque no concluyentes, de que Unamuno pudo haber sido asesinado por Bartolomé Aragón, un adepto al golpe militar que estaba presente y a solas con Unamuno en el momento de su muerte.

Se extinguió Miguel de Unamuno, el hombre de carne y hueso; perdió él su propia conciencia, su conciencia de ser, más nos quedó su obra y nos dejó hartos de consuelo su memoria.

VICENTE-PEDRAZ, Miguel; BROZAS-POLO, María Paz Body and Awareness of being in Miguel de Unamuno. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 2, p. 219-328, Abr./Jun., 2022.

Abstract: In this work, the answers that Miguel de Unamuno offers to the problem of the consciousness of being as an essential part of the biographical construction are explored. From some of his most representative works but, above all, through the most genuinely existentialist, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), we try to clarify the argumentative codes on which Unamuno develops, sometimes abruptly, the ideas of memory, intimacy or sameness, as well as the tribulations that these provoke him with regard to two of the doctrinal areas that most define him as a philosopher: the doctrine of man in flesh and bone and the doctrine of the immortality of the flesh. We note how both doctrines, uniquely constructed from a notion of incarnate consciousness, are resolved as a volition of corporeal survival.

Keywords: Body. Awareness of being. Unamuno

BIBLIOGRAFÍA

- CALLERO, Felipe. Unamuno, ¿filósofo? **Revista de Filosofía**, v. 141, p. 27-52, 2016. Disponible en: http://revistas.iberro.mx/filosofia/articulo_detalle.php?id_volumen=12&id_articulo=260. Acceso en: 10 feb. 2021.
- CHAVES, Marcia C. Unamuno: existencialista cristiano. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, v. 22, p. 61-81, 1972. Disponible en: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/9789>. Acceso en: 12 ene. 2021.
- FERRATER MORA, José. **Unamuno, bosquejo de una filosofía**. Buenos Aires: Sudamericana, 1957.
- GILLIS, Caroline. Unamuno y Nietzsche: una oposición insuperable. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, v. 46, p. 45-57. 2008. Disponible en: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/7937>. Acceso en: 13 feb. 2021.
- GUEDES ROSSATTI, Gabriel. Unamuno entre Pessoa e Kierkegaard. **Filosofia Unisinos**, v. 6, n. 3, p. 347-351, 2005. Disponible en: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/6374>. Acceso en: 14 ene. 2021.
- MAROCO DOS SANTOS, Emanuel José. Unamuno y su concepción trágica de la existencia. **Alpha**, v. 47, p. 177-190, 2018. Disponible en: <https://www.revistaalpha.com/index.php/alpha/article/view/00173>. Acceso en: 15 ene. 2021.
- MORÓN, Ciriaco. Hacia el sistema de Unamuno. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, v. 32, p. 169-187, 1997. Disponible en: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1631>. Acceso en: 18 jan. 2021.
- POSADA, Edward Andrés. Una fe desesperada. La antropología religiosa de Miguel de Unamuno. **Veritas**, v. 29, p. 97-117, 2013. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-92732013000200005&lng=pt&nrm=iso. Acceso en: 17 jan. 2021.
- QUINTANILLA, Miguel Ángel. **Diccionario de filosofía contemporánea**. Salamanca: Sígueme, 1979.

ROBERTS, Stephen. Del Sentimiento Trágico de la Vida (1913). **Revista de hispanismo filosófico**, v. 18, p. 115-122, 2013. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/del-sentimiento-tragico-de-la-vida-1913-1047769>. Acceso en: 13 fev. 2021.

RUBIO, Rafael. Recuerdos de la infancia de Unamuno. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, v. 24, p. 119-128, 1976.

STERN, Alfred. Unamuno: Pionner of Existentialism. In: RUBIA BARCIA, José; ZEITLIN, Marion Albert. **Unamuno: Creator and Creation**. Los Angeles, University of California Press, p. 26 – 47, 1967. Acceso 12 de enero de 2021. <https://www.worldcat.org/title/unamuno-creator-and-creation/oclc/347325>

UNAMUNO, Miguel de. **La agonía del cristianismo. Mi religión. Otros ensayos**. Madrid: Plenitud, 1967.

UNAMUNO, Miguel de. *Niebla*. In: **Ensayos, novela, poesía, teatro**. Barcelona: Círculo de Lectores, 1978.

UNAMUNO, Miguel de. **Diario íntimo**. Madrid: Alianza, 1983.

UNAMUNO, Miguel de. **Abel Sánchez**. Madrid: Espasa-Calpe, 1985.

UNAMUNO, Miguel de. **Del sentimiento trágico de la vida**. Barcelona: Ediciones B., 1988.

VAYÁ, Juan. Unamuno, filósofo existencial. **Convivium**, v. 21, p. 287-298, 1966. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76300>. Acceso en: 17 ene. 2021.

VILLAR, Alicia. Muerte y pervivencia en Unamuno. **Contrastes**, v. 12, p. 239-250, 2007. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/44293749_Muerte_y_pervivencia_en_Unamuno. Acceso en: 16 ene. 2021.

Recibido: 02/3/2021

Accito: 20/10/2021

