

DEL AMOR A DIOS AL DIOS-AMOR. REFLEXIONES SOBRE UN PROBLEMA UNAMUNIANO

ANTONIO M. LÓPEZ MOLINA

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: La tesis central de este trabajo es la siguiente: el genuino concepto unamuniano de Dios, a saber, el Dios biótico, el Dios cordial, el Dios-Amor, es el resultado de la confluencia de tres tradiciones filosóficas sobre las que Miguel de Unamuno produce una peculiar transformación. La primera es la crítica unamuniana a la teología escolástica y su concepción de Dios como *ens realissimum*, causa primera o primer motor; la segunda es preciso buscarla en la tradición agustiniano-luterana-kierkegaardiana y su apelación a la interioridad, a la personalidad y a la individualidad. Y en un peculiar ejercicio de reflexión gracias al cual puede enlazar la tradición intelectualista y la tradición voluntarista, el filósofo de Salamanca acude a la filosofía atea de Schopenhauer que nos presenta un mundo como voluntad, dolor y compasión. De la crítica y transformación de estas filosofías surge una nueva concepción de Dios basada en la voluntad, en la fe y en la esperanza.

PALABRAS CLAVE: Unamuno, Dios, fe, voluntad, teología.

From the Love of God to the God-Love: Reflections on an Unamunian Problem

ABSTRACT: The central thesis of this paper is as follows: Unamuno's genuine concept of God, namely, the biotic God, the cordial God, the God-Love, is the result of the convergence of three philosophical traditions in which Unamuno introduces a peculiar change. The first is Unamuno's critique of Scholastic Theology and its conception of God as *ens realissimum*, First Cause or Prime Mover. The second can be found in the Augustinian-Lutheran-Kierkegaardian tradition and its call to the inner world, personality and individuality. And finally, engaging in a peculiar reflection activity that allows him to join the intellectualist and voluntarist traditions, the philosopher of Salamanca turns to the atheistic philosophy of Schopenhauer, who presents a world as will, pain and compassion. A new conception of God based on will, faith and hope emerges because of the critique and transformation of these philosophies.

KEY WORDS: Unamuno, God, Faith, Will, Theology.

Me propongo reconstruir el conjunto de argumentos e ideas-fuerza que confluyen en la construcción del singular concepto unamuniano de Dios, el Dios cordial y biótico. Ese Dios del corazón con ribetes claramente agustinianos y luteranos surge de las cenizas del Dios abstracto de la teología racional. Unamuno transforma la tradición teológica en experiencia religiosa, en experiencia íntima del Crucificado bajo la forma del Dios-Amor del Nuevo Testamento. Para ello, necesita abandonar la teología escolástica orientada hacia la totalidad y la universalidad, e instalarse en una tradición individualista y personalista que encuentra en múltiples lugares, a saber, la experiencia filosófica agustiniana¹,

¹ ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA en su obra *Unamuno y Dios* ha estudiado pormenorizadamente las relaciones entre San Agustín y Miguel de Unamuno, sus afinidades y sus diferencias. Dos caminos paralelos que no llegan a encontrarse: «No sólo nos hallamos ante *dos hombres*,

la ascética y la mística españolas del siglo xvi, la aportación luterana, la reflexión schopenhaueriana sobre la voluntad, la naturaleza y el dolor, las propuestas del hermano Kierkegaard y su propia evolución personal desde el ateísmo de comienzos de los años 90, pasando por la crisis religiosa del 97, hasta su propia autoexplicación en sus intentos de elaborar un *Tratado del amor de Dios*² y una religión propia³, hasta la redacción final de su gran obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

Vamos a partir de este texto central del capítulo VIII de *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*:

«Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea, y fue entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me consolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios y el ahogo del espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe,

sino también ante *dos caminos*. Con ello se indica que estas dos almas, Agustín y Unamuno, han realizado su propio *itinerario intelectual* (...) Como *buscadores de Dios*, estas dos almas inquietas, Agustín y Unamuno, coinciden. Pero es igualmente muy de notar la insalvable diferencia que los aleja. Nunca mejor se aprecia esta discrepancia que en la novela más íntima y personal que escribió Unamuno, la que viene ser el reflejo nimbado de su propia vida: *San Manuel Bueno, Mártir* (...) En este momento nos parece sentir más que nunca el acercamiento de estos *dos hombres*, Agustín de Tagaste y Miguel de Unamuno; pero, al mismo tiempo, la inmensa distancia que los separa ante el misterio de Dios: venerado y gustado con todo su ser por Agustín; anhelado con su corazón ardiente, pero rechazado con su fría razón por la mente escindida de Unamuno». *Unamuno y Dios*, Ed. Encuentro, Madrid, 1985, pp. 200-206.

² En carta a E. Herrero Ducloux (enero 1906) declara Unamuno: «Después que terminé y eché al mundo a que lo corra mi *Vida de don Quijote y Sancho*, me puse a trabajar en una obra, mística acaso, en una concepción religiosa, en un *tratado del amor de Dios*, en que arrancaba de la inanidad lógica de las supuestas pruebas de la existencia de Dios —pruebas que nada prueban— y buscaba la solución por otro camino. Y meditando en el amor de Dios, que es compasión a Dios, a la conciencia del universo, al verla presa de la materia, y meditando en los más hondos y vitales problemas, me fui entristeciendo y me fue invadiendo la enorme pesadumbre de existir en el tiempo, la tristeza de tener conciencia». En «Malvido Miguel E., *Unamuno a la busca de la inmortalidad*», Ed. San Pío X, Salamanca, 1977, p. 252. *Tratado del amor a Dios* (1905-1908) constituye, sin duda, la primera versión de *Del sentimiento trágico*, pero sólo de algunos de sus capítulos, especialmente VII, VIII, IX y X. Véase, en este sentido, la reciente edición de las dos obras llevada a cabo por NELSON ORRINGER, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Ed. Tecnos, Madrid, 2005. Aquí tenemos por primera vez una edición completa y anotada del *Tratado del amor de Dios*.

³ «Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba al caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible —o Incognoscible, como escriben los pedantes—, ni con aquello otro de “aquí no pasará”. Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y en todo caso quiero trepar a lo inaccesible». *Mi religión*, en *Obras completas*, tomo XVI (Ensayos espirituales y otros escritos), Ed. Afrodísio Aguado, Barcelona, 1958, pp. 118-119.

sino que más bien sobreexiste, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos»⁴.

En este texto resume Unamuno una parte de su extenso viaje a lo largo de su obra principal:

1. En primer lugar, nos dice que ensayó el camino de la razón para encontrar a Dios, pero que no pudo encontrarlo, a lo sumo encontró su idea, pero como no le bastaba, sintió por un momento consuelo en la verdad que la razón le procuraba, esto es, en el escepticismo racional, tal como pormenorizadamente nos lo explica en su capítulo V, titulado «La disolución de la razón». Allí Unamuno demuestra la incapacidad de la razón para llegar a la inmortalidad, pues ésta «se disuelve en la razón como el azúcar en el agua». Pero también lamenta haber aceptado por un momento el consuelo que la «verdad racional», por sí misma, podría proporcionarle. De ahí la necesidad de rechazar este camino.
2. Tampoco le serviría el camino de la fe, entendida como fe racional, como fórmula pastelera propiciada por la razón. Es ese tipo de fe el que nos conduce a la «fe del carbonero», el que le llevó a la desesperación sentimental y volitiva. Y fue justamente del «fondo del abismo» en el que se había ido hundiendo, de donde surgió y donde se encendió el *hambre de Dios*, al sentir su falta. Sintió la necesidad de Dios por su ausencia, por su falta, por su carencia. De ahí que no se pueda buscar a Dios por la vía del intelectualismo, sino que haya que ensayar la vía de la voluntad, la vía del amor, de la búsqueda, del deseo. El hambre de Dios y el ahogo del espíritu (congoja) van a conducir a Unamuno a una nueva experiencia en la que Dios va a formar parte de nuestra existencia como conciencia del Universo, como finalidad, como sentido de nuestra propia vida⁵.

De este modo aparecen dos fuentes, dos vías, dos caminos de acercamiento a Dios, a saber:

- I. *El camino de la razón*, o lo que es lo mismo, la razón de los teólogos, de los filósofos, de los científicos, de la ciencia y de la técnica, que nos conduce a un *Dios-Idea*, a un Dios-*causa* primera del Universo (*primum movens*), a un Ser necesario, por negación de la contingencia de los seres finitos, a un Dios-ordenador que, a modo de gran relojero, ordena y cuida del Universo, etc. En definitiva, llegamos a una hipótesis o a una hipótesis que sustenta el Universo. Hay que tener en cuenta que en esta vía aparecen mezcladas la ciencia, la filosofía y la teología, específicamen-

⁴ *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en adelante *Del sentimiento trágico*, edición de Antonio M. López Molina, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 189.

⁵ Véase a este respecto mi trabajo «Filosofía como reflexión sobre *Del sentimiento trágico de la vida*», Introducción a *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pp. 23-45.

te la Teología escolástica, con ese pasteo entre la fe y la razón, pasteo que Unamuno atribuye al siglo XIII, pero que también podría atribuírsele a la fórmula kantiana «fe racional».

- II. En segundo lugar, aparece la fuente del deseo, de la sed, del ansia, de la búsqueda, del hambre, del amor, es *la vía del corazón, de la voluntad, de la vida*. Es muy importante tener en cuenta que en ésta la fe juega un papel central, pero aquí no se trata de una fe pastelera o subordinada a las fórmulas de la razón, sino que estamos ante la fe como virtud teológica, esto es, en continua relación y dependencia con la esperanza y con la caridad, esto es, con el *Amor*. Dentro de esta fuente cognoscitiva, se pueden señalar dos caminos complementarios, pero diferentes:

- II.1. *La vía del amor como dolor, como compasión*, a la que llegamos al tener suficiente conciencia de la finitud, de la contingencia y de la irracionalidad del Universo en el que estamos, vivimos y somos. Aquí, siguiendo la estela de A. Schopenhauer⁶, Unamuno se da cuenta de que el dolor constituye la esencia del Universo⁷. Y puesto que hay que buscar un sentido a ese dolor, a ese sufrimiento, a esa materia, llegamos a encontrarnos con un *sentimiento de divinidad*, de religación, de dependencia respecto a una conciencia suprema que es Conciencia del Universo. De ahí que a este camino podría denominársele «la vía religiosa dentro de los límites de la mera naturaleza». Una vía pre-evangélica, que no necesita revelación, y que parte de la afirmación de nuestra conciencia de finitud, de inferioridad, de seres perdidos en el Universo, que buscan un sentido a éste y lo personalizan en un Ser Superior. Ese sentimiento es común a todos los pueblos, y aparece tanto en el monoteísmo como en el politeísmo.

⁶ Para las relaciones entre Schopenhauer y Unamuno, remitimos al lector al interesante trabajo de RÁBADE OBRADÓ, A. I., «Sobre el irracionalismo: Schopenhauer y Unamuno», en *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI (1986), pp. 41-57.

⁷ El dolor y el sufrimiento es la cosa mejor repartida del mundo. REMEDIOS ÁVILA CRESPO en su reciente libro *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, dedica un espléndido capítulo a este tema, titulado «Comprensión y compasión. Una aproximación metafísica al problema del dolor», en el que insiste en las relaciones entre dolor, conciencia e identidad: «¿Qué es el dolor? Ya hemos visto que Schopenhauer destaca primeramente su carácter universal: todo el mundo sabe de él. Más aún, podría decirse que el padecimiento es un rasgo común a todo lo que vive y es, por tanto, capaz de sentir. Pero lo propio del hombre, lo específico del mundo humano es justamente el hecho de que el dolor va acompañado de conciencia. Esa duplicidad que introduce el mundo de la conciencia —el espejo que es toda representación— añade sin duda cierta sutileza al sentimiento y le presta matices que sin la conciencia no existirían: podría decirse incluso que llegamos a tener conciencia de que somos, por ese camino, por la vía del sufrimiento. Además, a pesar de ser universal, a pesar de su especificidad humana, hay algo en el dolor intransferible, íntimo, profundamente privado, algo que nos muestra a su través no sólo que somos, que existimos, sino qué somos, lo que somos. Hay una identidad que se gana con el dolor y que nos muestra nuestra propia grandeza». Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 110.

- II.2. Paralela a esta vía y complementaria de ella, aparece *la concepción del amor como caridad*, como tercera virtud teologal que representa la esencia y conjunción de la relación entre Fe y Esperanza. Aquí el ascenso hacia Dios se establece desde un ser humano que busca, ansía y anhela a Dios, y que tiene, además, conciencia de que ese Dios nos ha sido revelado históricamente. De ahí que podamos denominar a esta vía como la propia de la Teología revelada, la vía teológico-neotestamentaria. Dios se nos presenta como Amor, como Crucificado, como Salvador de la Humanidad, y para ello ha tenido que convertirse en Hombre, y pasar por el dolor y el sufrimiento que exige la salvación de la Humanidad. El dolor se expresa, de forma arquetípica, en la figura de un solo hombre-Dios, y los seres humanos tienen que saber que, a lo largo de toda su vida, cada uno tendrá que soportar la parte de dolor correspondiente que le está reservada. Frente al camino anterior, en el que el dolor está reservado a la materia, a la voluntad, a la esencia del mundo, en este caso el dolor y sufrimiento humanos son consecuencia directa del Amor infinito de Dios a los hombres, revelado por la tradición cristiana.

Planteada así la cuestión, este trabajo va a desarrollar los tres caminos de acercamiento a Dios, a saber, la vía teológico-filosófico-científica o *vía racional*, la vía del amor como dolor y compasión o *vía de la religión natural*, y la vía del amor como caridad o vía de la *teología revelada*.

I. CAMINO TEOLÓGICO-FILOSÓFICO-CIENTÍFICO O VÍA RACIONAL

A través de la razón se llega al Dios lógico, al Dios racional, al *Ens summum*, al *primum movens*, al Ser supremo de la Filosofía teológica, al que la tradición llegó a través de tres vías, a saber, la vía de la causalidad, la vía de la negación, y la vía de la eminencia o remoción de las cualidades finitas. Para Unamuno, estas tres vías constituyen un intento vano de determinar la esencia de Dios y, de este modo, deducir de ellas su existencia. Así, este Dios por negación o remoción de cualidades finitas, acaba por convertirse en un Dios lejano e impasible, en una pura idea, de quien, a causa de su excelencia misma, no cabe decir nada: *Deus propter excellentiam inmerito nihil vocatur*. Se llega así a un Dios que, al estar tan purificado de atributos humanos, finitos, relativos y temporales, se convierte en un Dios-idea que se evapora en el deísmo y en el panteísmo. Unamuno recurre al ejemplo de las relaciones entre Dios, la materia y la ciencia. Cuando esa concepción de Dios se utiliza en la racionalidad científica, Dios se convierte en una X sobre la barrera última de los conocimientos humanos, que es preciso desplazar en la medida en que la ciencia avanza, o en una hipótesis que da lo mismo que se la denomine Dios o la materia; es decir, no demuestra

nada. En este sentido, teología escolástica (Dios) y ciencia moderna (materia) compiten por llegar a la misma conclusión: da lo mismo decir que hay un Ser supremo, infinito, absoluto y eterno, cuya esencia desconocemos, creador del Universo, que afirmar que es la base material del mismo (eterna, infinita y absoluta) la causa de aquél. No comprendemos mejor la existencia del Universo por decir que Dios lo haya creado, o por sostener que la materia ha sido su origen primero. Más bien, se trata de una mera petición de principio, o de una solución meramente verbal para encubrir nuestra ignorancia. En definitiva, la idea de un ser necesario que la teología escolástica deduce o supone como condición de posibilidad de la contingencia del mundo, no es más que la proyección al infinito de un Dios-razón, teórico, contemplativo, un Dios que se diluye en su propia contemplación, un Dios quietista, como, por sí misma, quietista la propia razón.

Igualmente ocurre con la *prueba teleológica*. El argumento es el siguiente: orden es lo que hay, y se necesita un *Ordenador*. Esa prueba implica un tránsito del orden ideal al orden real, un proyectar nuestra mente hacia fuera, un suponer que la explicación racional de una cosa supone la cosa misma. Para Unamuno, la comparación, ya clásica, entre el reloj y el relojero, es inaplicable a un Ser absoluto, infinito y eterno. Es, además, otro modo, de no explicar nada: «Porque decir que el mundo es como es y no de otro modo porque Dios lo hizo así, mientras no sepamos por qué razón lo hizo, es no decir nada. Y si sabemos la razón de haberlo hecho así, éste sobra y la razón basta»⁸. Se trata de hipostasiar, es decir, sustantivar la explicación a causa de un fenómeno, pero ese Dios obtenido así, no es sino *la razón hipostasiada y proyectada al infinito*. A ese Dios no hay manera de sentirlo como algo vivo o real; sólo se le puede concebir como una idea que con nosotros morirá.

Más indulgente, sin embargo, es Unamuno con la idea de un Dios como objeto del *consentimiento unánime de los pueblos*, prueba que sólo podría llamarse *racional* si concebimos a la razón como *vox populi*. Lo único que prueba esta vía es que siempre ha habido un motivo que ha empujado a los pueblos y a los individuos a creer en un Dios, si bien es cierto que muchas falacias y supersticiones tienen su fundamento en la naturaleza humana. Dado que es natural que los pueblos tiendan a creer en todo aquello que satisface su anhelo, se puede considerar este argumento más bien como un piadoso deseo, a saber, *el universal anhelo de todas las almas de llegar a ser la conciencia de la Humanidad*. Y esto nos conduce a un Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la conciencia del universo, a un Dios que da sentido y finalidad a éste. Así, frente al Dios lógico, obtenido por *via negationis*, un Dios que, en rigor, ni ama, ni odia, ni sufre, un Dios sin pena ni gloria, esta nueva prueba nos presenta un Dios cercano al Dios vivo, subjetivo, que Unamuno buscará a través de la voluntad. En ese sentido, se podría decir de este camino que expresa el *tránsito* de un Dios objeto de la razón a un Dios objeto de la voluntad.

⁸ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 184.

Así pues, la razón nos aparta de Dios. No tiene sentido conocerle primero para amarle después, sino que hay que empezar por amarle, anhelarle, por tener hambre de él, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que no tiene nada que ver con el conocimiento racional⁹. Querer definir a Dios es querer limitarlo en nuestra mente, es matarlo. Cuando pretendemos definirlo surge la nada.

En último término, la idea de Dios, que nos proporciona la *teología racional*, no es más que una hipótesis como lo fue, por ejemplo, la idea del éter. Una hipótesis que sólo tiene valor en cuanto con ella se explica lo que se trata de explicar y nada más. Sin embargo, el problema de Dios es algo distinto, se trata de una necesidad humana de la que no podemos prescindir. Del mismo modo que no podemos vivir sin el aire, si bien sólo notamos su falta en momentos de ahogo, también ocurre con Dios que en «momentos de ahogo espiritual», lo necesitamos para vivir. Creer en Dios es, en primera instancia, querer que Dios exista, porque no podemos vivir sin Él.

II. VÍA DEL AMOR COMO DOLOR Y COMPASIÓN

Unamuno siempre trata de contraponer el Dios de la tradición frente a la nueva concepción que él mismo está proponiendo. El primero correspondería al rígido Dios del deísmo, del monoteísmo aristotélico, un ser en el que su individualidad, o más bien su simplicidad, ahoga a su personalidad. El Dios de la ciencia y la teología es un Dios que carece de riqueza interior, es un Dios que viene dado por definiciones, y las definiciones matan lo definido. Frente a él, la propuesta unamuniana consiste en un Dios personal, en un Dios social, resultante del deseo de múltiples concepciones humanas¹⁰. Así, sobre las ruinas del *ens realissimum* del racionalismo teológico, propone un concepto de Dios como conciencia del Universo: «El Dios, pues, racional, es decir, el Dios que no es sino razón del universo, se destruye a sí mismo en nuestra mente en cuanto tal Dios, y sólo renace en nosotros cuando en el corazón lo senti-

⁹ Unamuno juega con la afirmación de la tesis voluntarista frente a la tesis intelectualista: «La voluntad y la inteligencia se necesitan, y aquel viejo aforismo de *Nihil volitum quin praecognitum*, “No se quiere nada que no se haya conocido antes”, no es tan paradójico como a primera vista parece retrucarlo diciendo *Nihil cognitum quin praevoluitum*, “No se conoce nada que no se haya antes querido”. “El conocimiento mismo del espíritu como tal —escribe Vinet en su estudio sobre el libro de Cousin acerca de los *Pensamientos*, de Pascal— necesita del corazón. Sin el deseo de ver, no se ve; en una gran materialización de la vida y del pensamiento, no se cree en las cosas del espíritu”. Ya veremos que creer es en primera instancia querer creer». *Del sentimiento trágico*, ed. cit., pp. 153-154.

¹⁰ «Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de divinidad, se imagina a Dios a su medida, y a su medida se hace Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad. Y es Dios la más rica y más personal concepción humana» (*Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 189).

mos como persona viva, como Conciencia, y no ya sólo como Razón impersonal y objetiva del universo»¹¹.

El camino hasta llegar a ese Dios como conciencia del universo vendrá dado por el desarrollo de un concepto fundamental, a saber, *el instinto de perpetuación*, en torno al cual Unamuno desarrollará una teoría muy sugestiva acerca del amor, el dolor y la personalidad, según el siguiente esquema:

- a) Análisis del amor sexual como modelo de todo amor y en el que, por tanto, estará presente el dolor y la muerte.
- b) El amor espiritual como un específico amor que nace del amor carnal, doblado de amor y muerte. El amor espiritual como dolor y compasión, y unido a ello, el amor maternal.
- c) El *egotismo*, como ese amor espiritual hacia sí mismo, esa compasión hacia sí mismo mediante la que se puede pasar a amar a todos nuestros semejantes.
- d) El final de este recorrido es la *personalización* y la *personalidad*. Dios emerge como la personalización del todo, como conciencia del universo, y a él se llega a través del amor y de la compasión.

En el capítulo VII de *Del sentimiento trágico*, titulado «Amor, dolor, compasión y personalidad», Unamuno identifica *amor* y *compasión*, siendo el *dolor* el enlace que se establece entre ambos. Comienza el capítulo comentando unos famosos versos de Leopardi¹² en los que amor y muerte se emparejan como hermanos y, por tanto, el amor siempre va unido a la tragedia y a la desesperación:

«Es el amor, lectores y hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana»¹³.

En el esbozo de fenomenología del amor que Unamuno lleva a cabo en el capítulo citado, comienza con un fino análisis del amor sexual. En primer lugar, el amor es amor sexual, es el amor entre el hombre y la mujer para poder perpetuar el linaje humano sobre la tierra. Es, sobre todo, deseo, sentimiento, algo carnal hasta en el espíritu. Es sentimental y sensitivo, frente a cualquier reducción a lo intelectual o volitivo: «Gracias al amor sentimos lo que de carne tiene el espíritu»¹⁴. En último término, el amor sexual es el modelo sobre el que se genera cualquier otro amor. Pero el amor va unido a la muerte. En el amor se busca la perpetuación, y ella sólo es posible «a condición de morir, de entregar a otro nuestra vida»¹⁵. Vivir es darse, perpetuarse, y perpetuarse y darse es morir.

¹¹ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 193.

¹² «Fratelli, a un tempo stesso Amore e Morte / Ingenerò la sorte», *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 165.

¹³ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 165.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*

Todo acto de engendramiento es un dejar de ser total o parcialmente lo que ya se era¹⁶. El supremo deleite del engendrar es un anticipo de la muerte, es el desgarramiento de la propia esencia vital:

«En el fondo, el deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección, de resucitar en el otro, porque sólo en los otros podemos resucitar para perpetuarnos»¹⁷.

El amor es muerte, es tragedia, es lucha. En el invencible instinto que empuja a un macho y a una hembra, en la confusión de los cuerpos que ello supone, hay, en cierto modo, una separación de las almas «al abrazarse se odian tanto como se aman, y sobre todo luchan, lucha por un tercero, aún sin vida»¹⁸. El amor es el egoísmo mutuo. Cada uno de los amantes busca poseer al otro, y a través de él su propia perpetuación. Y lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne del dolor, es el dolor, es la muerte:

«El amor es hermano, hijo y a la vez padre de la muerte, que es su hermana, su madre y su hija. Y así es que hay en la hondura del amor una hondura de eterno desesperarse, de la cual brotan la esperanza y el consuelo. Porque de este amor carnal y primitivo de que vengo hablando, de este amor de todo el cuerpo con sus sentidos que es el origen animal de la sociedad humana, de este enamorarse surge el amor espiritual y doloroso»¹⁹.

En efecto, el instinto de perpetuación es el origen de la sociedad en todas sus formas y es también el origen de la técnica, de la civilización y de la cultura. Aunque Unamuno es buen partidario del biologismo y del origen trófico del conocimiento, sin embargo, no atribuye al instinto de conservación más que la conservación en el reino animal, pero no en el ámbito de los seres humanos, en el que el instinto de perpetuación, al estar mediado por la libertad, no sólo es el origen del amor sexual, sino de todo tipo de amor, relaciones e interacciones, que conforman la sociedad, el conocimiento y la cultura²⁰.

Así pues, del amor carnal, doblado de amor y muerte, nace el amor espiritual. Éste nace muy especialmente del sentimiento de compasión que los padres experimentan ante los hijos desvalidos. Según Unamuno, los amantes sólo llegan a amarse espiritualmente, esto es, con dejación de sus cuerpos y fusión de

¹⁶ Unamuno gusta de poner ejemplos del reino animal: «Los más humildes animalitos, los vivientes ínfimos, se multiplican dividiéndose, partiéndose, dejando de ser el uno que antes eran. Pero agotada al fin la vitalidad de ser que así se multiplica, dividiéndose de la especie, tiene de cuando en cuando que renovar el manantial de la vida mediante uniones de dos individuos decadentes, mediante lo que se llama conjugación en los protozoarios. Únense para volver con más brío o dividirse» (*Del sentimiento trágico*, ed. cit., pp. 165-166). «Hay, sin duda, algo de trágicamente destructivo en el fondo del amor, tal como en su forma primitiva animal se nos presenta en el invencible instinto que empuja a un macho y una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de furia» (*Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 166).

¹⁷ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 166.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ Cf. Introducción a *Del sentimiento trágico*, ed. cit., pp. 29-32.

sus almas, «cuando el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones remediándolos en un mismo almirez de pena»²¹. El verdadero amor espiritual sólo emerge a partir del dolor de la desesperación, de la muerte de un ser amado. Por supuesto, que Unamuno está pensando en la muerte de su hijo Raimundín cuando escribe este texto:

«El amor sexual confundía sus cuerpos, pero separaba sus almas, mantenías extrañas una a otra; mas de ese amor tuvieron un fruto de carne, un hijo y este hijo engendrado en muerte, enfermó acaso y se murió. Y sucedió que sobre el fruto de su fusión carnal y separación o mutuo extrañamiento espiritual, separados y fríos de dolor sus cuerpos, pero confundidas en dolor sus almas, se dieron los amantes, los padres, un abrazo de desesperación, y nació entonces, de la muerte del hijo de la carne, el verdadero amor espiritual. O bien roto el lazo de la carne que les unía, respiraron con suspiro de liberación. Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor... dolor común»²².

El amor espiritual es compasión, porque el amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, lo que enlaza a las almas son las penas. Unamuno pone el ejemplo de esos amores trágicos que tienen que luchar contra las terribles leyes del destino, «uno de esos amores que nacen a destiempo o desazón, antes o después del momento o fuera de la norma en que el mundo, que es costumbre, los hubiera recibido»²³. Todos esos obstáculos constituyen la leña del fuego que acrecienta su pasión, y esta común compasión (misericordia y felicidad) da fuego y pábulo a su amor «y sufren un gozo gozando su sufrimiento». Y ponen su fe en otro mundo en que no haya más ley que la libertad del amor, otro mundo en el que no hay barreras, porque no hay carne.

El segundo tipo de amor como compasión es el *amor maternal*, que es el amor al débil, al desvalido, a aquel que necesita de la leche y el regazo de la madre. Y para Unamuno, todo el amor que hay en la mujer es maternal²⁴. Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama. El varón ansía ser amado, o lo que es igual, ansía ser compadecido. Quiere que se sientan y se compartan sus penas y sus dolores. De ahí que el amor de la mujer sea, en el fondo, siempre, compasivo y maternal. La mujer se rinde al amante porque lo siente sufrir con el deseo. Isabel compadeció a Lorenzo, Julieta a Romeo, Francesca a Pablo. La mujer o parece decir: «Ven, pobrecito, y no sufras tanto por mi causa». La compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano,

²¹ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 166.

²² *Del sentimiento trágico*, ed. cit., pp. 166-167.

²³ *Ibid.*

²⁴ En ese sentido, NURIA BARRIOS FERNÁNDEZ en su artículo *La tragedia del amor unamuniano* comenta lo siguiente: «El interés de Unamuno por la mujer está en función de la presencia constante de la imagen materna en el fondo, consciente o subconsciente de la memoria del hombre-hijo. Sólo le interesa la mujer en cuanto madre o en cuanto ser en el que late siempre en potencia la esencia materna. Por eso todos sus personajes masculinos y femeninos, en el fondo, sólo representan dos papeles: el hombre-hijo y la mujer-madre». En *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI (1986), p. 124.

del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional. El amor compadece, y compadece más cuanto más ama. Para conocer algo es preciso amarlo primero: *nihil cognitum quin praevalitum*.

En la medida en que el ser humano ahonda dentro de sí mismo, va descubriendo su propia inanidad, se da cuenta de que no es lo que quisiera ser, se da cuenta de que es *nonada*. Y al tener conciencia de su propia nadería, se compadece, de todo corazón, de sí mismo. Unamuno llama *egotismo* a ese amor espiritual hacia sí mismo, a esa compasión que uno cobra sobre sí mismo. Y de este amor o compasión sobre sí mismo se puede pasar a amar a todos sus «semejantes y hermanos en apariencialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas»²⁵. Y de aquí surge el deseo de eternidad, de infinitud, de abrazar el Todo: «Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser además todos los demás, sin poder serlo todo»²⁶.

Unamuno identifica amor y compasión, y compadecer significa personalizar. Para amar algo es preciso asemejarlo a nosotros, identificarlo. Toda conciencia lo es de muerte o dolor: «Sólo compadecemos, es decir, amamos, lo que nos es semejante y en cuanto nos lo es y tanto más cuanto se asemeja y así crece nuestra compasión y con ella nuestro amor a las cosas a medida que descubrimos las semejanzas que con nosotros tienen»²⁷. Dios es la conciencia del Universo, Dios es la personalización del todo:

«Dios es la personalización del Todo, es la conciencia eterna e infinita del Universo, conciencia presa de la materia y luchando por libertarse de ella. Personalizamos al Todo para salvarnos de la Nada, y el único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor»²⁸.

El dolor es la conciencia, es el camino del conocimiento. El gozo es enajenación, extrañamiento. Somos conscientes de nosotros mismos cuando sufrimos. Las experiencias negativas conforman nuestro yo, son parte de la autoconstitución y formación de la persona. Gracias al dolor tenemos conciencia de nuestra limitación:

«El dolor es el camino de la conciencia y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí... Llegamos a tener conciencia por el choque, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy lo

²⁵ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p.168.

²⁶ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 169.

²⁷ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 169. Con-sentir es compadecer, es consentimiento: «Y si el alma compadece a Dios y se siente por Él compadecida, le ama y se siente por Él amada, abrigando su miseria en el seno de la miseria eterna e infinita, que es el eternizarse e infinitarse la felicidad suprema misma» (*Ibíd.*).

²⁸ *Ibíd.*

demás; saber y sentir hasta donde soy, es saber donde acabo de ser, y desde donde no soy»²⁹.

Por otro lado, Unamuno pone de manifiesto que no sirve para nada el querer suprimir el proceso mitopéico o antropomórfico y, en su lugar, intentar racionalizar todo el pensamiento, como si se pensara para pensar y conocer, y no para vivir. Incluso la lengua nos lo impide, pues ella, como sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base de mitos y antropomorfismo. Y para hacer una filosofía puramente racional habría que hacerla con fórmulas algebraicas o crear una lengua, una lengua inhumana, es decir, inepta para las necesidades de la vida³⁰.

Unamuno acierta al afirmar que, a pesar de que Schopenhauer puso la compasión como fundamento de la moral, sin embargo, su falta de sentido social e histórico, el no ser capaz de sentir la Humanidad como si fuera una persona colectiva, su egoísmo, en fin, le impidió sentir a Dios, le impidió individualizar y personalizar la voluntad total y colectiva del Universo. Para Unamuno, esa voluntad, esa fuerza, es lo divino en nosotros, que es el Dios mismo que en nosotros obra, porque en nosotros sufre. Y esa fuerza, esa aspiración a la conciencia, la simpatía nos lo hace descubrir en todo³¹. La compasión, el amor, nos revela al universo todo luchando por conservar y acrecentar su conciencia:

«En el fondo, lo mismo da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas, como que las cosas están produciendo eternamente a Dios. Y la creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad. Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda

²⁹ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 170. Así, pues, sólo es posible el ensimismamiento a través del dolor, sólo así tenemos conciencia refleja: «No hay dolor más grande que el acordarse del tiempo feliz en la desgracia, no hay placer, en cambio, en acordarse de la desgracia en el tiempo de la prosperidad» (*Ibid.*). Del choque entre nuestro conocer y nuestro poder surge la compasión. El proceso de personalización, de subjetivización de todo lo externo, fenoménico, objetivo, constituye el proceso mismo vital de la filosofía en la lucha de la vida contra la razón y de ésta contra aquélla.

³⁰ El hombre da conciencia, personaliza el universo. El hombre no se resigna a estar sólo como conciencia o como un fenómeno objetivo más. Intenta salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al universo todo. Y para eso ha descubierto a Dios y a la sustancia. Dios y sustancia vuelven siempre al pensamiento de uno u otro modo disfrazados: «Por ser conscientes nos sentimos existir, que es muy otra cosa que sabernos existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, que cada una de las demás cosas individuales sea también un ello» (*Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 173).

³¹ En este sentido, P. Cerezo Galán comenta lo siguiente: «Pero Unamuno, como se va viendo, reinterpreta la metafísica del individuo de Schopenhauer en clave espiritualista, y transforma así el egoísmo en egotismo, es decir, el culto al interés biológico en culto al interés moral de reafirmar la propia conciencia, en cuanto productora de sentido. No fue ajena a esta transformación, como ya se ha indicado, la idea de Ritschl de que el egoísmo o interés por el yo tiene una raíz ético-religiosa. Querer existir como yo es querer ser como centro de un universo pleno de sentido; querer ser, por tanto, en aspiración a Conciencia universal». *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Ed. Trotta, Madrid, 1996, p. 301.

vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independiente del universo que es su estado de conciencia»³².

Es tal nuestro anhelo de salvar a la conciencia, de dar finalidad personal y humana al universo y a la existencia, que llegaríamos a aceptar que nuestra conciencia se desvaneciese para enriquecer la conciencia infinita y eterna. Es el furioso anhelo de dar finalidad al universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos empuja a creer en Dios, a querer que haya un Dios, a crear a Dios:

«A crearle, sí. Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. Porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle; aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo»³³.

Lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente, no es nada más que apariencia. Lo único de verás real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia. Lo único sustancial es la conciencia. Y para Unamuno, se necesita a Dios para salvar la conciencia, no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es; el amor es un contrasentido si no hay Dios, sino no hay un Dios biótico, cordial, en suma, el Dios-Amor.

En definitiva, Dios se nos presenta como finalidad humana del universo. Creer que el Universo existe para el hombre es desear, al mismo tiempo, una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere. El sentimiento de lo divino nos hace desear y creer. Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada, y para ello tenemos que acudir a un Dios, no como una necesidad racional, sino como una angustia vital. Creer en Dios es, ante todo, y sobre todo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y su vacío, querer que exista, pero es también, sobre todo, *querer salvar la finalidad humana del universo*:

«Dijo el malvado en su corazón: no hay Dios”, y así es verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza: “¡Dios no existe!”, pero en el corazón sólo puede decírselo el malvado. No querer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa; resignarse a que no le haya, es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que le haya excede a toda monstruosidad moral. Aunque de hecho los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo»³⁴.

III. VÍA DEL AMOR COMO LA RELACIÓN ENTRE FE, ESPERANZA Y CARIDAD

Los razonamientos metafísicos sólo nos conducen a un Dios-nada o a un Dios ateo, pero los atributos del Dios vivo hay que deducirlos de su revelación histórica y de la conciencia misma de cada uno de los creyentes cristianos. De ahí

³² *Del sentimiento trágico*, ed. cit., pp. 175-176.

³³ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 168.

³⁴ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 198.

que el tercer camino de acercamiento a Dios tenga que ser a través de las virtudes teologales y de la revelación del Dios-Padre en Cristo. La dialéctica entre fe, esperanza y caridad y el escándalo de la cruz son los elementos centrales de este camino. La puesta en ejercicio de estas virtudes es preciso hacerla empezando por la esperanza, siguiendo por la caridad y terminando por la fe:

«Creer en Dios es anhelar que le haya y es además conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimiento de belleza, de finalidad, de bondad»³⁵.

En el principio está la esperanza. Amor y dolor se nos dan en esa sustancia misteriosa que es el tiempo. Atamos el ayer al mañana con una ansiedad que nos impide tener conciencia del ahora. Convertimos el presente en el esfuerzo del pasado por hacerse porvenir, el ahora en el esfuerzo del «antes» por hacerse «después» y, sin embargo, es en ese ahora que se nos disipa en su mera pronunciación, donde está la eternidad, la sustancia del tiempo. Lo pasado ya fue, y el amor que tiene que mirar siempre al porvenir, a la esperanza:

«El amor espera, espera sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios es, ante todo, esperanza en Él porque Dios no muere y quien espera en Dios vivirá siempre. Y es nuestra esperanza fundamental, la raíz y tronco de nuestras esperanzas todas, la esperanza de la vida eterna»³⁶.

La fe es la sustancia de la esperanza. Sin ésta, estaríamos ante una fe informe, vaga, caótica, potencial. Gracias a la esperanza, *se cree en lo que se espera*. Recordamos el pasado, conocemos el presente y creemos en lo que esperamos: «El amor nos hace creer en Dios, en quien esperamos y de quien esperamos la vida futura; el amor nos hace creer en lo que el ensueño de la esperanza nos crea»³⁷. La esperanza es el premio de la fe. El hombre aspira a Dios por la fe y dice: «Creo, ¡dadme, Señor, en qué creer!». Y Dios le manda la esperanza³⁸.

Ahora bien, ¿cómo se nos revela Dios? A través de su propio sufrimiento. La raíz de la caridad está en la compasión que sentimos hacia el Cruzificado. El escándalo del cristianismo, para judíos y griegos, para fariseos y estoicos, ha sido el escándalo de la Cruz, esto es, el de un Dios que sufre y muere, que se ha hecho hombre para padecer y morir. Y los hombres han convertido en Dios a ese hombre crucificado descubriendo en él la esencia de un Dios vivo, de un Dios humano, que sufre, ama, que tiene sed de amor y compasión:

«Quien no conozca al Hijo jamás conocerá al Padre, y al Padre sólo por el Hijo se le conoce; quien no conozca al Hijo del hombre, que sufre congojas de

³⁵ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 199.

³⁶ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 209.

³⁷ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 210.

³⁸ La esperanza es el premio de la fe «sólo el que cree espera la verdad, y sólo el que de verdad espera cree. No creemos sino lo que esperamos, ni esperamos sino lo que creemos» (*Ibid.*).

sangre y desgarramientos el corazón, que vive en el alma triste hasta la muerte, que sufre dolor que mata y resucita, no conocerá al Padre ni sabrá del Dios paciente»³⁹.

El hombre de carne y hueso y el Dios biótico viven y sufren, quien no sufre ni vive es el *ens realissimum*, la idea, la categoría. Unamuno introduce el concepto fundamental de *dolor*, de *congoja*, como vía privilegiada de acceso a Dios. El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la persona. Sólo sufriendo se es persona. El dolor es algo universal, es la cosa mejor repartida del mundo. Y es lo que a todos los seres nos une. Así, la congoja se convierte en la fuente fundamental del sentimiento trágico de la vida: «Desde aquel dolor físico que nos hace retroceder el cuerpo, hasta la congoja religiosa que nos hace acostarnos en el seno de Dios y recibir allí el riego de sus lágrimas divinas»⁴⁰. La congoja es algo mucho más hondo, íntimo y espiritual que el dolor. La congoja está presente incluso en los momentos más felices de la vida. Los hombres felices que se resignan a su aparente dicha son hombres sin sustancia, en el fondo viven sin pena ni gloria⁴¹. Lo que no sufre es lo muerto, lo inhumano.

El verdadero amor está en el dolor. En este mundo hay que elegir entre el amor (que también es dolor) y la dicha. Y el amor no nos lleva a otra dicha que la del amor mismo, y su trágico consuelo de esperanza incierta. Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface y ya no se desea, ya no es amor. Los satisfechos, los felices, no aman, duermen en la costumbre, rayana en el anonadamiento. Según Unamuno es preciso pedir que se nos dé el amor y no la dicha, esto último consiste en adormecernos en la costumbre. Amor y dolor se engendran mutuamente, el amor es caridad y compasión, y amor que no es caritativo no es tal amor. En éste se da la desesperación resignada. Lo que nos hace sentir nuestra existencia es el dolor; mediante él tenemos conciencia de que existimos, de que existe el mundo en que vivimos. *La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle*. Creer en Dios es amarle, y amarle es sentirle sufriente, compadeciente. Como conciencia del universo, Dios está limitado por la materia bruta en la que vive, está limitado por lo inconsciente, de lo que trata de liberarse y liberarnos. Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros, en toda y cada una de las conciencias, presas de la materia pasajera. La congoja religiosa es el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí y yo sufro en él.

Para Unamuno, el origen del mal está en la inercia de la materia y en la pereza del espíritu. La pereza es la madre de todos los vicios, y la suprema pereza es la de no anhelar la eternidad. Se establece así una lucha continua entre la conciencia y la materia⁴², entre el deseo de ser y la pereza, entre las ansias de eternidad y las ataduras del aquí y del ahora:

³⁹ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 212.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 213.

⁴² «Hállase el espíritu limitado por la materia en que tiene que vivir y cobrar conciencia de sí, de la misma manera que está el pensamiento limitado por la palabra que es su cuerpo social. Sin materia no hay espíritu, pero la materia hace sufrir al espíritu limitándolo. Y no

«La conciencia, el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de inmortalidad y fe de infinitud, las ganas de Dios, jamás se satisfacen; cada conciencia quiere ser ella y ser todas las demás sin dejar de ser ella, quiere ser Dios. Y la materia, la conciencia tiende a ser menos, cada vez menos, a no ser nada, siendo la suya una sed de reposo. El espíritu dice: “¡Quiero ser!”, y la materia le responde: “¡No lo quiero!”»⁴³.

Y la vía de superación de esa lucha entre el espíritu y la materia es la *congoja*, como conciencia de sí, como verdadero conocimiento. La congoja nos patentiza la necesidad de Dios:

«Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de veras que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa, y sus pensamientos son como si no fuesen suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano»⁴⁴.

Pues bien, de esa peculiar dialéctica entre esperanza y caridad, surge la fe, gracias a la cual creamos el *Dios-Amor*.

IV. DIOS COMO OBJETO DE LA FE

Fe viene del griego πίστις y πείθω, que significa persuadir, y también del latín *fidare*, que significa confiar, de modo que, en primer lugar, fe significa confianza y sólo se confía en las personas. Rendimos nuestra voluntad ante una persona, no ante el hado o ante algún acontecimiento natural que son impersonales, sino que confiamos en algo personal y consciente. Confiamos en la Providencia. Creemos en Aquél que nos proporciona verdad y no en la verdad misma, creemos en Aquél que nos proporciona esperanza, y no en la esperanza misma. La fe está mediaticada por un sentido personal y personalizador. Creemos tanto en el médico como en el curandero. Se puede creer en la ciencia y en la magia⁴⁵.

Así pues, la fe consiste en dar crédito a una persona. De ahí que siempre lleve consigo *un elemento de incertidumbre*, puesto que, al depender de una persona, ésta siempre puede engañarse o engañarnos. Es preciso, pues, insistir en el *elemento personal* de toda creencia, muy especialmente en las creencias religiosas. Como dice Unamuno, casi nadie pierde la vida por sus creencias científicas, pero muchos la han perdido por sus creencias religiosas. La fe no es la mera adhesión a un principio abstracto, no es el reconocimiento de una verdad teórica a

es el dolor, sino el obstáculo que la materia pone al espíritu, es el choque de la conciencia con lo inconsciente» (*Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 216).

⁴³ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 217.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Unamuno alude al hecho de que frente al pensamiento oriental, oscuro y místico, lo que define Occidente es la exigencia de claridad en la búsqueda de soluciones para los problemas o misterios que nos aparecen a lo largo de nuestra existencia. Mientras que Oriente gusta del misterio, a Occidente le impacienta.

la que llegamos a través del entendimiento, sino que *la fe depende de la voluntad*. La fe es un movimiento del ánimo hacia una verdad que nos interesa para nuestra propia vida y no sólo para comprenderla, sino para vivirla. La fe es cosa de la voluntad:

«La fe nos hace vivir, mostrándonos que la vida, aunque dependa de la razón tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso»⁴⁶.

La fe es un compuesto de algo conocido y lo desconocido. Lo primero es el elemento lógico, racional; lo segundo es el elemento afectivo, biótico, volitivo, sentimental. No existe una fe pura, libre de dogmas, sino que la fe necesita una materia en que asentarse, en la que poder ejercerse y esa materia o forma de fe es la *esperanza*, es decir, nuestro deseo, hambre, sed, anhelo, búsqueda de Dios. Ahora bien, frente a la fe, como adhesión racional a un principio teórico, la fe unamuniana se basa en la *confianza en la persona* que nos asegura algo: «La fe supone un elemento personal objetivo. Más bien que creemos algo, creemos a alguien que nos promete o asegura esto o lo otro. Se cree a una persona y a Dios en cuanto persona y personalización del Universo»⁴⁷. En este sentido, Unamuno distingue entre los racionalistas y los vitalistas. Los primeros buscan la definición y creen en el concepto, estudian el Universo para arrancarle sus secretos. Los segundos buscan la inspiración y creen en las personas. Buscan la conciencia del universo y tratan de ponerse en contacto con el alma del mundo, con Dios, para encontrar *garantía o sustancia* de lo que esperan, que no es morir-se, sino demostrar lo que no ven.

La tesis fuerte de Unamuno, que es preciso comprender y analizar, es que *la fe es la sustancia o materia de la esperanza y la esperanza es la forma de la fe*, de modo que entre fe y esperanza se establece un diálogo y mediación que acaba convirtiéndose en caridad, esto es, en Amor, en amor a Dios y en el Dios-Amor. La fe consiste en creer, en una creencia dirigida por la voluntad que conduce al ser humano a creer y crear aquello que no vemos. Así, creer en Dios es, en primera instancia, querer que Dios exista, desear, anhelar la existencia de Dios. La fe se convierte así en la sustancia, en el sustento, en la base de aquello que los hombres esperan:

«Y de hecho no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos. Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de conciencia, lo que nos lleva a creer en Él»⁴⁸.

El que cree, cree en lo que vendrá, en lo que espera. El pasado y el presente es la garantía de lo que vendrá. Creer en la tradición de Cristo es creer que resucitará un día por la gracia de Cristo. *La fe es cosa de la voluntad*, o todavía mejor

⁴⁶ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 171.

⁴⁷ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 202.

⁴⁸ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 201.

dicho es la voluntad misma, la voluntad de no morir. Querer *crear* es querer *crear*:

«Tendríamos, pues, el sentir, el conocer, el querer, el creer, o sea crear. Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre. Pero como tiene más íntima relación con la voluntad que con cualquiera otra de las potencias, la presentamos en forma volitiva. Adviértase, sin embargo, como querer creer, es decir, querer crear, no es precisamente creer o crear, aunque sí es comienzo de ello»⁴⁹.

De esta forma Unamuno quiere poner de manifiesto que la fe tiene como oficio fundamental el crear, el crear su objeto. La fe crea, en cierto modo, su objeto: «Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros»⁵⁰. En definitiva, creamos a Dios por la compasión, por el amor: «Creer en Dios es amarle y temerle con amor, y se empieza por amarle y temerle aun antes de conocerle, y amándole es como se acaba por verle y descubrirle en todo»⁵¹.

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía IV
(Teoría del Conocimiento e Historia del Pensamiento)
Ciudad Universitaria
28040 Madrid

ANTONIO M. LÓPEZ MOLINA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]

⁴⁹ *Del sentimiento trágico*, ed. cit., p. 205.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ *Ibíd.*