

UNAMUNO: EL ANHELO DE INMORTALIDAD COMO EJE DE LA CONDUCTA MORAL

Sumergirse en los escritos de Unamuno es penetrar en los rincones más recónditos de nuestro espíritu. Leer a Unamuno sin sentirse conmovido por sus angustiosas preguntas equivale a ignorar la raíz que impulsa toda nuestra vida. Resulta extraño y a la vez sorprendente que el pensamiento ético de este «sentidor» haya sido tan poco estudiado en nuestro país, máxime si tenemos en cuenta que *Del sentimiento trágico de la vida* —su obra filosófica fundamental— está repleta de sugerencias e indicaciones de carácter práctico-moral¹. Ciertamente sus ideas éticas allí apuntadas no se encuentran lo suficientemente desarrolladas y articuladas para poder hablar de una filosofía moral unamuniana, pero es tal la profundidad e incluso la originalidad de algunas de sus tesis éticas, y es tanta la conexión que mantienen con el tema central de su filosofía (el hambre de inmortalidad), que es de lamentar la poca atención que a ella han dedicado los estudiosos de la obra unamuniana².

Interesante sería entablar una discusión con algunos aspectos de la reflexión moral de Unamuno y mostrar su atractivo para el debate ético contemporáneo. Sin embargo, por razones evidentes, tendré que limitarme a exponer con cierta brevedad y de la manera más coherente posible las ideas éticas que aparecen en su libro filosófico más valioso. Excluyo deliberadamente el análisis de algunos artículos y ensayos de distintas épocas con destacado contenido ético. Únicamente, cuando lo considere oportuno, completaré mi discurso con textos de dos obritas

1 Las páginas del libro *Del sentimiento trágico de la vida* que voy a citar corresponden al tomo VII de sus *Obras Completas* (Ed. Escelier, Madrid 1967). Serán citadas entre paréntesis de ahora en adelante.

2 Entre los pocos estudios dedicados directamente al tema de la ética unamuniana destacan, a mi juicio, los siguientes: L. Valli, 'Miguel de Unamuno e la morale eroica', en *Scritti e discorsi de la grande vigilia* (Bolonia 1924) 111-142; J. Casaldueiro, 'Del amor en Don Miguel de Unamuno', *Sintesis*, n. 37 (Buenos Aires 1930); N. González, 'Presupuestos y consecuencias filosóficas del Quijotismo según Unamuno', *Razón y Fe*, 146 (1947) 294-310; N. González, 'La moral del sentimiento trágico', *Razón y Fe*, v. 147 (1948) 326 ss.; N. González, 'Miguel de Unamuno, precursor del existencialismo', *Pensamiento*, vol. 6 (1949) 455-471; L. F. Alarco, 'Miguel de Unamuno y el sentido de la existencia', *Mar del Sur*, n. 9 (Lima 1950) 35-65; F. Sevilla Benito, 'La conducta humana según Don Miguel de Unamuno', *Crisis*, n. 5 (Madrid 1955); J. Vagá, 'Unamuno, filósofo existencial', *Convivium*, n. 21 (1966) 287-298; A. Alcalá, 'El Unamuno agónico y el «sentido de la vida»', *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. LXXVII (1969); S. Alvarez Turienzo, 'La ética de Unamuno', *Congreso Internacional sobre Miguel de Unamuno* (Salamanca) (en prensa).

muy significativas en su biografía intelectual: *Diario íntimo*³ (profunda muestra de la crisis religiosa de 1897) y *La agonía del Cristianismo* (redactado, como se sabe, en el destierro político). En cualquier caso, quiero insistir en que va a ser la «filosofía moral» (por llamarlo de alguna forma) presente en *Del sentimiento trágico de la vida* el objeto principal de mi análisis, pues además de ser en ella donde nos encontramos con el Unamuno más conscientemente «filósofo», el meollo de su pensamiento ético queda en estos capítulos perfectamente plasmado.

1. LA TEORÍA ÉTICA Y LA VIDA MORAL

Es a todas luces evidente que el hombre ha necesitado hacer filosofía, investigar los primeros principios y los fines últimos, tanto de las cosas como de sí mismo y buscar con ahínco la verdad. Este impulso aún sigue vivo. Unamuno se interroga en distintos lugares de su obra por qué y para qué filosofa el hombre de carne y hueso, cuál es el propósito de la creación filosófica y a qué responde ese afán de dar a conocer a los demás los pensamientos propios. No acepta la tesis de que la filosofía busque desinteresadamente la verdad, ni que con ella se pretenda orientar la conducta de los hombres y su relación con el mundo. Aunque son muchos los que admiten que la filosofía teórica está en función de la práctica, la verdad sirve al bien y la ciencia ayuda a la moral, siempre podría seguirse preguntando, según Unamuno, el «para qué» de toda esta aplicación (VII, 126).

A mi juicio, *Del sentimiento* es en el fondo la respuesta unamuniana a tan insistente pregunta. Con este interés por saber para qué filosofa el hombre pretende Unamuno resaltar que en la base de la actividad filosófica está el ansia de vivir eternamente. No hay filosofía pura; el hombre piensa para soportar la vida, para resignarse a ella o para buscarle algún sentido y finalidad. Las preguntas primigenias de la filosofía sobre el origen de todo lo que hay, sobre el sentido de mi vida y de cuanto existe, no surgen del deseo de encontrar una explicación, un *por qué*, sino sobre todo del deseo de conocer el *para qué*, su fin último: «¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morir o no definitivamente. Y si no muero ¿qué será de mí?; y si muero ya nada tiene sentido...» (VII, 129). Por tanto, según Unamuno, el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal o la tendencia a querer persistir indefinidamente en nuestro ser, como escribió Spinoza en su *Ética* y que tanto citó nuestro pensador, son las «bases afectivas» de todo conocer y el punto de partida personal de cualquier filosofía. Es el intento de solucionar este grave problema o la renuncia desesperada a solucionarlo lo que empaapa toda filosofía. Por eso mismo, la reflexión unamuniana expresa el exacerbado sentimiento trágico de la vida mejor que ningún otro pensador de este siglo.

3 Las páginas de este libro serán las correspondientes a la edición de Escelier, Madrid 1968, tomo VIII, pp. 777-880.

Y si éste es el punto de partida de la filosofía, será también —y quizá más todavía— punto de partida de cualquier teoría ética que se elabore. Unamuno no se muestra muy amigo de la ética como ciencia o pura teoría. En distintos lugares de su libro se enfrenta con las tesis intelectualistas de Spinoza, el concepto antivital de felicidad que maneja y el extraño «amor intelectual» a Dios que tanto pregonaba en su geométrico tratado. Lo que más le interesa a Unamuno de Spinoza no es enfrentarse conceptualmente a su teoría ética, sino algo más radical: «...contra Spinoza y su doctrina de la felicidad no cabe sino un argumento incontestable: el argumento *ad hominem*. ¿Fue feliz él, Baruc Spinoza, mientras para acallar su íntima infelicidad disertaba sobre la felicidad misma?» (VII, 167). Con esta pregunta que le formula reiteradamente Unamuno nos está sugiriendo que toda teoría ética tiene sentido si está al servicio del hombre, si le procura lo que más ardentemente desea: felicidad y vida eterna. En el fondo, la pregunta que dirige a todos los teóricos de la moral es ésta: «¿de qué te sirve meterte a definir la felicidad si no logra uno con ello ser feliz?» (VII, 168). Duda de que los racionalistas sepan verdaderamente algo de ética o puedan definir la felicidad. El acceso a ella pasa por la experiencia y el sentimiento más que por el razonamiento y la definición.

Encontramos también que Unamuno está interesado en marcar muy bien los límites de cualquier filosofía moral como disciplina teórica con pretensiones de científicidad. Sus críticas a la ciencia como sustitutiva de la religión pueden ser leídas como críticas a la teoría ética que en su afán especulativo olvida las angustias de la vida moral. Con un estilo que recuerda al del genial filósofo Wittgenstein —en tantas cosas, por extraño que parezca, «alma hermana» de Unamuno— nuestro «sentidor» expresa el fracaso moral de toda investigación científica: «La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente, nuestras crecientes necesidades lógicas no mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad, pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contradicción» (VII, 170-171). Hay pues un profundo abismo entre verdad racional y vida (equiparable al de la teoría ética y vida práctica) que nos provoca un sentimiento trágico de lucha y desesperación ante el problema de la inmortalidad personal que nos corroe hasta el fondo de nuestra conciencia. Si la ciencia no nos ayuda a satisfacer nuestro deseo de vivir eternamente, la teoría ética como disciplina filosófica está también esencialmente incapacitada para saciar nuestras ansias de sobrevivir. Es en la vida y en el esfuerzo continuo de «ser bueno» —como pronto se verá— donde la exigencia de vivir eternamente se expresa con mayor dramatismo. Unamuno está convencido de que este sentimiento trágico puede ser la mejor fuente de acción moral, de solidaridad humana e incluso de progreso social. Para obrar moralmente, según el filósofo vasco, no hace falta ni la certeza de la fe ni la de la razón, sino que la duda frente a nuestro futuro tras la muerte es el mayor acicate para la acción moral: «...esa incertidumbre, y el dolor de ella y la lucha infructuosa por salir de la misma, puede ser y es base de acción y cimiento de moral» (VII, 185).

Unamuno en ningún momento pretende justificar el sentimiento trágico de la vida y el anhelo de eternidad recurriendo, como haría un pragmatista, a sus consecuencias prácticas y morales. Considera que es la «experiencia íntima» la que nos prueba que tal estado de lucha interior y de incertidumbre es un hecho, a la vez subjetivo y universal. Lo que sí pretende, partiendo de este hecho de conciencia, es desvelar sus implicaciones morales, y desde ahí llegar a esbozar un principio de acción universal formulable, como veremos más tarde, al estilo del imperativo categórico kantiano. Otra cuestión bien distinta es que todos se conduzcan por igual según tal principio; puede suceder que un mismo principio sirva a unos para impulsarlos a la acción y a otros para retenerles, a unos para conducirles en una dirección y a otros en la contraria. Todo lo cual le sugiere a Unamuno que cualquier principio moral tiene que ver más con la *subjetividad* de quien lo enuncia que con una pretendida objetividad propia de los sistemas éticos: «...nuestras doctrinas no suelen ser sino la justificación a posteriori de nuestra conducta, o el modo como tratamos de explicárnosla para nosotros mismos... Y así resulta, que toda teoría filosófica sirve para explicar y justificar una ética, una doctrina de conducta que surge en realidad del íntimo sentimiento moral del autor de ella. Pero de la verdadera razón o causa de este sentimiento, acaso no tiene clara conciencia el mismo que la abriga» (VII, 186).

Por su parte Unamuno si veía claramente cuál era la raíz de toda su filosofía y por tanto de su ética, cuál era la inspiración de su doctrina, y de su obra literaria completa: el anhelo de vivir, el no querer morirse por nada del mundo. Y sin embargo, no considera este punto de partida como meramente personal, sino que lo transfiere a todas las teorías filosóficas y las contempla como resultado de la misma preocupación vital que a él le torturaba. Pero si la filosofía surge del afán de vivir, las teorías éticas para Unamuno no son sino la justificación a posteriori de nuestra forma de actuar y vivir: «Nuestras doctrinas suelen ser el medio que buscamos para explicar y justificar a los demás y a nosotros mismos nuestro propio modo de obrar. Y nótese que no solo a los demás, sino a nosotros mismos. El hombre, que no sabe en rigor por qué hace lo que hace y no otra cosa, siente la necesidad de darse cuenta de su razón de obrar, y la forja. Los que creemos móviles de nuestra conducta no suelen ser sino pretextos...» (VII, 262).

El desprecio por la «pedante» ciencia ética que Unamuno ostenta tiene también su explicación en el hecho de que no le convence en absoluto ningún tipo de dogmatismo ético proveniente de cualquier principio teórico estimado incontrovertible por su solidez sistemática y conceptual. Y esto por dos razones. En primer lugar porque todo dogmatismo ético puede engendrar hombres fanáticos, y en segundo lugar porque puede también, el día en que el dogma o principio se derrumbe, relajar y relativizar toda moral. Unamuno piensa, en coherencia con todo su enfoque, que es mucho más estimulante para la moral la duda y la incertidumbre propias del mismo vivir que el aferrarse a un principio teórico supuestamente incommovible porque, «al que cree que navega, tal vez sin rumbo en balsa movable y anegable,

no ha de inmutarle el que la balsa se le mueva bajo los pies y amenace hundirse. Ese tal cree obrar, no porque estime su principio de acción verdadero, sino para hacerlo tal, para probarse su verdad, para crearse su mundo espiritual» (VII, 263). Dicho en otros términos, la solidez de un principio ético no radica en su fuerza conceptual o argumentativa, sino en su aplicación práctica. Es la conducta moral la mejor prueba de cualquier doctrina ética. La única seguridad que tiene un hombre de la verdad de su principio ético se encuentra en si lo lleva a ser mejor, a conducirse de una manera «apasionadamente buena».

La prueba más fuerte de la creencia en la inmortalidad la encuentra Unamuno en nuestra conducta moral, en nuestra vida práctica, y no en nuestra aceptación intelectual o meramente teórica de tal creencia filosófica-religiosa. Y llega a formular unos imperativos, al estilo kantiano, cuyo cumplimiento sería la manifestación más excelsa de la verdadera esperanza que un hombre experimenta: «Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte» (VII, 264). Este imperativo puede servir de criterio para medir la moralidad de las acciones de los hombres. Su misma formulación nos refleja el eje central del pensamiento unamuniano y las posibilidades prácticas de su filosofía entendida como expresión del sentimiento trágico de la vida. En su *Diario íntimo* también puede encontrarse una formulación semejante de este imperativo. Unamuno está muy interesado en resaltar las consecuencias prácticas que puede arrastrar la toma de conciencia de la cercana muerte y su contraste con el inevitable anhelo de seguir viviendo: «Cuando vayas a tomar una resolución o a llevar a cabo algo imagínate que has de morirte una vez cumplido lo que propones y haz todo lo que hagas como si hubieras de morirte al punto» (VIII, 855). Parece querer decirnos con estas formulaciones cuán diferentes serían cada una de nuestras acciones si fuéramos conscientes de que cualquiera de ellas puede ser la última, además de la «decisoria» para merecer nuestra felicidad eterna.

Aceptadas las distintas formulaciones del imperativo unamuniano como guías válidas para la acción moral, los móviles para su cumplimiento serán fundamentalmente la pasión y el sentimiento, no la razón o la actividad cognoscitiva. En este sentido Unamuno está en contra de la tradición intelectualista en la ética de procedencia socrático-platónica según la cual, la virtud es racional y se adquiere por ciencia o conocimiento. Podemos pensar que Unamuno más bien se sitúa en la tradición voluntarista que acentúa el papel del querer y del sentir en la vida moral: «yo siento que la virtud, como la religiosidad, como el anhelo de no morirme nunca —y todo ello es la misma cosa en el fondo— se adquiere más bien por pasión» (VII, 280). La teoría ética como tal es totalmente ineficaz para hacer a los hombres buenos, como lo es la estética para enseñar a expresar y a sentir la belleza y la lógica para discurrir. La bondad humana depende más de la conciencia que se tenga del inevitable morir y del ferviente anhelo de existir que de cualquier otro aspecto: «acaso la razón enseña ciertas virtudes burguesas, pero no hace ni héroes ni santos. Porque santo es el que

hace el bien, no por el bien mismo, sino por Dios, por la eternización» (VII, 281)⁴.

De tal manera resalta Unamuno la importancia de este «querer» eternizarse sobre el «pensar» especulativo que considera su filosofía y la misma tradición filosófica española como un «quijotismo», tan lejano de las ideas como cercano a los ideales, y entre ellos el superior es el de querer ser inmortal. Si hubiera que dar un nombre a la ética de Unamuno sería el de *ética quijotesca*; la concibe como una *interminable lucha frontal* —siendo las obras sus únicas armas— contra nuestro peor enemigo: la muerte y el espanto de no ser.

2. PERSONA Y PERSONALIDAD

Parece incuestionable que Unamuno quiso ser, independientemente de que lo consiguiera, un «hombre bueno». Así queda reflejado, además de en su *Diario íntimo*, en algunos de sus más conocidos artículos⁵. Y casi siempre que habla de la necesidad y urgencia de «ser bueno» distingue este *modo de ser* del mero «hacer el bien». El primero parece remitirse más directamente a una estructura antropológica o personalidad, mientras que el segundo a una actividad de una persona, de un agente moral. A esto cabe añadir que Unamuno considera mucho más cercano del hombre religioso el «ser bueno» que el actuar bien. Es aquella dimensión humana la que más lo acerca a su dimensión divina porque ya no se tratará solo de «ser bueno», sino de «ser siempre», y por eso de «ser eterno». Unamuno es consciente de que «ser bueno» es el resultado de un continuado obrar el bien, es un progreso moral que se va adquiriendo al asumir las obras del pasado. Un mero hacer el bien que no conlleve la mejora humana del agente, es un fracaso moral. Esta tesis queda ya insinuada en el siguiente texto del *Diario íntimo*: «Hay que vivir *recogiendo* el pasado, guardando la serie del tiempo, recibiendo el presente sobre el *atesorado* pasado, en verdadero *progreso*, no en mero proceso. Y cómo? *Atesorando méritos para la eternidad*, sabiendo que hoy somos mejores que ayer, radicalmente mejores, que hoy somos más que ayer, *más seres, más divinos*. No es lo mismo obrar el bien que ser bueno. *No basta hacer el bien, hay que ser bueno*. No basta tener hoy en tu activo más buenas obras que ayer, es preciso que seas hoy mejor que ayer eras. En rigor ¿qué obras

4 Unamuno nos cuenta una anécdota en *Del sentimiento trágico de la vida* que le sirve para recalcar la inutilidad de la teoría ética: «Quejábanse un día el hijo de un gran profesor de ética, de uno a quien apenas se le caía de la boca el imperativo ese, que vivía en una desoladora sequedad de espíritu, en un vacío interior. Y hube de decirle: 'Es que su padre de usted, amigo mío, tenía un río soterráneo en el espíritu, una fresca corriente de antiguas creencias infantiles, de esperanzas de ultratumba; y cuando creía alimentar su alma con el imperativo ese o con algo parecido, lo estaba en realidad alimentando con aquellas aguas de la niñez. Y a usted le ha dado la flor acaso de su espíritu, sus doctrinas racionales de moral, pero no la raíz, no lo soterráneo, no lo irracional'» (VII, 281-282).

5 «Una muestra de esta urgencia ético-religiosa se encuentra en su artículo «¡Hay que ser justo y bueno, Rubén!» (IV, 998-1001).

buenas son esas que al acumularse y añadirse unas a otras no te han mejorado? Buenas obras que al *atesorarse* en tí no te mejoran son vanas buenas obras, buenas obras de vanidad, aparentes... Vale más ser bueno aunque se haga mal alguna vez que ser malo y hacer bien, bien aparente» (VIII, 819-820).

Unamuno no valora demasiado los actos buenos, tan importantes en otras tradiciones éticas como la escolástica —centrada principalmente en la consideración de los actos humanos— y la utilitarista —preocupada por las consecuencias de las acciones—. Afirma expresamente que lo moral es querer hacer el bien, mientras que el anhelo de ser bueno es lo específico de un hombre religioso. Con lo cual parece estar sugiriendo la superioridad ética de la religión; «ser bueno es *hacerse divino*, porque solo Dios es bueno... no basta ser moral, hay que ser religioso; no basta hacer el bien, hay que ser bueno. Y ser bueno es anonadarse ante Dios, hacerse uno con Cristo...» (VIII, 820). Será en otro apartado donde se analice la tensión entre la ética y la religión en el pensamiento unamuniano. Aquí solo me interesa destacar que Unamuno está defendiendo que el valor moral de las obras de un hombre no está principalmente en que sean consideradas por los demás como «buenas», sino en que sean obras que provengan de un hombre que es bueno. Lo cual no quiere decir que nuestro *modo de ser* o nuestro carácter no sea el resultado en gran medida de nuestras obras: «Con nuestra conducta, con nuestros actos, hechos y dichos vamos tejiéndonos nuestro pobre remedo, que acaba por esclavizarnos» (VIII, 821).

Sin embargo, lo que le parece más grave a Unamuno es que este modo de ser personal sea el resultado de las obras que realizamos ajustándonos a los juicios y criterios de los que nos rodean, más que al tribunal de nuestra propia conciencia; de tal forma es así que «guiados por el ajeno juicio y en la criba del mundo, vamos tejiendo la serie de nuestros actos, que acumulándose y concretándose producen nuestro *carácter* ante el mundo...» (VIII, 822). Por eso, su insistencia en la necesidad de «ser bueno» significa en el fondo obrar según la propia conciencia. Y obrar de acuerdo con la conciencia equivale a obrar de acuerdo con el modo de ser más personal y unitario, no dejar de ser uno mismo, no romper la unidad y la continuidad de mi vida, no dejarme destruir por las apariencias y los juicios de los que no son yo. Si para Unamuno en cierto sentido un hombre emana de su auténtica personalidad, «irle a uno con la embajada de que se haga otro, es irle con la embajada de que deje de *ser él*. Cada cual defiende su *personalidad*, y solo acepta un cambio en su modo de pensar o de sentir en cuanto este cambio pueda entrar en la unidad de su espíritu y engarzar en la continuidad de él; en cuanto este cambio pueda armonizarse e integrarse con todo el resto de su *modo de ser*, pensar y sentir...» (VII, 114). De lo contrario, si yo como ser unitario, como persona, tengo que hacerme otro o vivir según los demás, esto sería para Unamuno «dejar de ser el que soy», y por tanto, dejar de ser absolutamente, lo cual atentaría contra el instinto de perpetuación de todo hombre: ser y ser siempre.

El *La agonía del Cristianismo* Unamuno, aunque muy de pasada, vuelve a plantear el tema de la persona y de la personalidad en los siguientes términos; «*Realidad* deriva de *res* (cosa) y *personalidad* de *persona*... *Persona*, en latín, era el actor de la tragedia o de la comedia, el que hacía un papel en ésta. La personalidad es la obra que en la historia se cumple» (VII, 318). Es decir, el concepto de personalidad, tan importante en el campo moral, proviene de un concepto que remite a la acción de un agente, de un actor, no solo de la tragedia o comedia, sino también de la vida, que al fin y al cabo, para Unamuno, es una tragedia. El actor moral obra, y de este continuado obrar resulta una personalidad siempre inconclusa hasta su pleno cumplimiento en la muerte con el fin definitivo del obrar. Por eso, para Unamuno, la personalidad, es decir, la obra cumplida en la historia, exige, kantianamente hablando, la inmortalidad como garantía de su posible perfección. En la introducción de *La agonía del Cristianismo* escribió unas palabras que sugieren su reiterada ansia de inmortalidad para la persona que obra y para la personalidad que se forma de ese obrar: «El fin de la vida es *hacerse un alma*, un alma inmortal. Un alma que es *la propia obra*. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra, un alma, una obra a la historia. Esto cuando se ha vivido, es decir, cuando se ha luchado con la vida que pasa por la vida que se queda» (VII, 309). Parece indicarse aquí una identificación entre *alma*, «que es la propia obra», y *personalidad*, que es, como vimos antes, «la obra que en la historia se cumple», y ambas son concebidas en el fondo como un *resultado* del vivir y del obrar, como el fin propio de la vida humana que lucha por la vida eterna⁶.

La persona es el agente de la acción y el alma o personalidad es el resultado histórico de la obra cumplida. Sin embargo, descubrimos que Unamuno se apoya en este esquema antropológico para asociar la personalidad al anhelo de inmortalidad. Lo importante ya no es «hacer el bien» —propio del agente moral— sino «ser bueno» como progreso de los actos que nos mejoran (es decir, construirnos una personalidad, un «modo de ser»); y si este ser bueno para Unamuno era idéntico a ser religioso o a ser divino, es porque en definitiva equivale a querer ser inmortal y eterno.

⁶ Esta concepción de la personalidad como resultado de las obras que se realizan en la vida fue ya sugerida en su ensayo de 1900 titulado «¡Adentro!». Con toda claridad queda enunciada: «Vas saliendo de ti mismo, revelándote a ti propio; *tu acabada personalidad está al fin* y no al principio de tu vida; *sólo con la muerte se te contempla y corona*. El hombre de hoy no es el de ayer ni el de mañana, y así como cambias, deja que cambie el ideal que de ti propio te forjes. Tu vida es ante tu propia conciencia la revelación continua, en el tiempo, de su eternidad, el desarrollo de tu símbolo; *vas descubriéndote conforme obras*... Vive al día, en las obras del tiempo, pero asentando sobre tu roca viva, dentro del mar de la eternidad; al día en la eternidad es como debes vivir» (I, p. 948).

3. COMPASION Y DIGNIDAD

Relacionado con este anhelo de ser se comprende mejor el fundamento de la dignidad y de la compasión humanas que nos sugiere Unamuno en *Del sentimiento*. El hombre como persona se concibe a sí mismo como un ser que quiere vivir eternamente, un ser que experimenta el dolor y la congoja como sentimientos trágicos de la vida. Para Unamuno «el dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues *sólo sufriendo se es persona*» (VII, 230). O en otros términos: «el hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o mejor dicho, para la congoja, tiene» (VII, 231). El sufrimiento, el dolor y la congoja es lo que, según Unamuno, y siguiendo hasta cierto punto a Schopenhauer, nos hace conscientes de que existimos y somos, de que existen y son los demás, e incluso nos descubre que Dios existe y sufre. El dolor fundamental para Unamuno es el de la congoja de querer ser eternos, el hambre y sed de infinitud que nos hace ser personas y no animales u objetos. La compasión ante el sufrimiento del otro nos revela la grandeza de su ser personal, la realidad de mi conciencia y de la suya que nos llama a ser; los ojos del prójimo, su mirada —o «le visage» del que está hablando insistentemente el filósofo francés Levinas— nos piden compasión y nos manifiestan que pertenecen a una conciencia que ansía vivir. Es el dolor lo que nos empuja hacia los otros, lo que nos lleva al amor, al afán de ser; el dolor me lleva a sentirme vivo, a amarme a mí mismo, a compadecerme de mí, condición sin la cual es imposible compadecer a los demás que sufren el mismo anhelo de ser que yo y la misma condena irrevocable a morir. Es por tanto, la abundante compasión hacia mí mismo lo que me lleva a compadecerme de mis prójimos, y lo que me revela la miseria universal de todo lo que lucha por ser. Este es el fundamento último del amor al prójimo: «Y la caridad, ¿qué es sino un desbordamiento de compasión? ¿Qué es sino dolor reflejado, que sobrepasa y se vierte a compadecer los males ajenos y ejercer caridad?» (VII, 233). Toda caridad y amor proviene del universal anhelo de divinización eterna que cada persona experimenta en la profundidad de su alma, anhelo causante del dolor más radical y de la compasión más genuina que sentimos los hombres entre sí: «Y es que no estamos en el mundo puestos nada más junto a los otros, sin raíz común con ellos, ni nos es su suerte indiferente, sino que nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja, y sentimos nuestra comunidad de origen y dolor aún sin conocerla. Son el *dolor* y la *compasión* que de él nace, los que nos revelan la hermandad de cuanto de vivo y más o menos consciente existe» (VII, 234).

Así pues, si algo es la caridad es propiamente el impulso que sentimos cada uno de liberarnos y de liberar a los demás del dolor espiritual que aplasta nuestra ansia de eternizarnos y nos revela la conciencia de ser que poseemos; sin el sufrimiento, nos viene a decir Unamuno, sería imposible llegar a la conciencia de sí como personas y al amor al prójimo. La causa de que nos amemos está en que nos podemos compadecer mutuamente por la congoja de querer ser eternos;

al concebirse como «persona» depende de la propia capacidad de sentir dolor por dejar de ser. De donde se derivaría que quien no sufre la congoja de morir totalmente está imposibilitado para compadecerse de sí y por tanto para compadecer a los demás y amarlos. Amarse a sí mismo equivaldría a querer ser inmortal, como amar al prójimo es similar a querer ser en el otro y a compadecerle por su muerte, que es también la mía. El hecho de no amarnos a nosotros mismos procede de que no nos contemplamos como personas y por ello tampoco podemos amar a los demás y verlos como personas. Es decir, tal cual sea el sentimiento trágico de mi vida personal, o el nivel de autocompasión que experimento por mi muerte, por mi ininidad, así será la profundidad de mi amor hacia las otras personas.

El amor y el respeto a las demás personas también lo apoya Unamuno remitiéndose a una de las formulaciones del imperativo categórico de Kant que constituye, como es sabido, la expresión más excelsa de toda su ética: «Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio»⁷. Unamuno, aunque hace suyo este imperativo, sitúa la base de la dignidad humana no en que la persona sea autónoma o autolegisladora, sino más bien en que la persona esté llamada a la eternidad. Aquí está la razón por la que la persona es un fin en sí mismo y no un medio; de lo contrario, si el morir fuera nuestro destino último realmente seríamos meros medios para que otros vivan: los hijos, la sociedad, la humanidad, el progreso social, etc... Por eso considera Unamuno inhumano «sacrificar una generación de hombres a la generación que le sigue, cuando no se tiene sentimiento del *destino* de los sacrificados. No de su memoria, no de sus nombres, sino de ellos mismos» (VII, 118).

Hablar de la dignidad de los hombres solo tiene sentido si realmente son portadores de un destino eterno. El anhelo universal de no morir totalmente, la búsqueda incesante de felicidad plena allende las barreras de la muerte son la garantía de nuestro valor absoluto. El fundamento de la dignidad de cada hombre de carne y hueso se encuentra en su *derecho* a vivir para siempre; es el anhelo de ser y de divinizar lo que hace a los hombres merecedores de un trato especial. Solamente el hombre puede ser verdaderamente tratado como un fin en sí mismo si su fin último es la felicidad eterna. Cuando una persona concreta es tratada por los demás como un mero medio, lo es porque consideran que su vida misma, su *ser*, no valen nada al estar de antemano condenados a morir eternamente. A las personas se las trata en muchas ocasiones como meros medios porque en el fondo se acepta implícitamente que la muerte segará completamente sus vidas. Y porque en definitiva se asume sin queja que el morir es la máxima expresión de lo inhumano y miserable de nuestro universo humano. De tal forma que la misma muerte llega a convertirse en la legitimadora última del desprecio absoluto a cualquier hombre de carne y hueso que por el mero hecho de nacer ha entrado a formar parte de

⁷ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, trad. de Manuel García Morente (Ed. Porrúa, México 1980) pp. 44-45.

aquellos que por una ley inescrutable han sido condenados a desaparecer en la nada.

En definitiva, Unamuno vendría a decirnos, a mi modo de ver, que todo hombre es fin en sí mismo porque anhela un destino eterno. Lo más personal, querer vivir, se convierte en lo más universal, y por eso escribe que «cada hombre *vale más* que la humanidad entera» (VII, 136); ésta es una abstracción, no existe, la componen «yos» de carne y hueso que anhelan vivir y que son únicos e insustituibles. No hay otro como yo, ni otro como nadie, cada uno es irreplicable: «cada uno de nosotros —*nuestra alma*, no *nuestra vida*— vale por el Universo todo» (VII, 267), con lo cual se quiere expresar que la fuente de nuestro valor absoluto se encuentra no en el hecho contingente de nuestro vivir, sino en que somos portadores de un alma que incalablemente suplica y grita inmortalidad, un alma que nos diviniza queriendo que haya Dios. La vida del hombre, por sí misma, no vale nada si no es una vida que traspasa la muerte; y como el hombre quiere vivir eternamente, siente de forma trágica una insaciable hambre y sed de inmortalidad. Es en este sentimiento donde ha de buscarse la raíz de la dignidad de las personas.

Si las personas se aniquilan al morir y la desintegración es el futuro definitivo de toda creación cultural, si no existe nada permanente a través de las generaciones de hombres perecederos, las posibilidades de un altruismo fecundo quedan bruscamente menguadas. Unamuno es partidario de empezar por provocar en cada uno el ansia de inmortalidad y salvación para que pueda fluir en toda su grandeza un proyecto social de justicia y una sólida caridad entre las personas. El problema previo a una ética interpersonal que acepte como postulado el valor absoluto de la persona es el de si nos espera la inmortalidad o el anonadamiento. Así veía Unamuno la cuestión en su *Diario íntimo*: «Es inútil darle vueltas, si creemos que volvemos a la nada y que los demás hombres también vuelven a ella, ese pelear por la rendición de los demás es una triste tarea, es una obra de muerte. Hacer a los demás más felices, para que esa mayor felicidad ante la perspectiva del anonadamiento les haga más infelices!... Cuanto más grata y dulce y encantadora la vida más horrible la idea de perderla. Y así se pudren las culturas y llegan las decadencias; cada día se hace más evidente el vanidad de vanidades» (VIII, 824).

Por tanto, el punto clave de la dignidad de las personas y de todos sus proyectos culturales está en la inmortalidad personal y universal. La ética personal —e incluso social— encuentra únicamente su consistencia y sentido pleno en el caso de que nuestro destino no sea cortado impunemente por la muerte. Y así puede surgir el precepto supremo de toda moral, la aspiración más alta de toda buena persona: «entregate por entero; da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo» (VII, 274). Solo puede amar, perder su vida y sacrificarse totalmente por los demás quien espera eternizarse a sí mismo y quien espera que todos se eternicen. Es decir, la base de toda moral interpersonal está en entregarse totalmente por mi salvación y por la de todos los hombres. Si a alguien no le importan los demás y no los trata como fines en sí, es porque no cree ni en su propia eternidad ni en la del resto de

los hombres. Por eso pudo escribir: «...el que estemos o no destinados a una vida eterna es el eje de la vida y de la conducta» (VIII, 842).

4. ETICA Y RELIGION

Unamuno, preocupado por diseñar una ética engarzada en el anhelo de inmortalidad tuvo que enfrentarse al problema de las relaciones entre la ética y la religión. Hemos dicho que en el *Diario íntimo* consideraba que lo propio del hombre moral es «hacer el bien», mientras que al hombre religioso le caracteriza el «ser bueno». Esta última dimensión la concebía superior a la primera. Y si esto es así, parece que está sosteniendo que en definitiva la religión es el fundamento de la moral en el sentido de que el comportamiento moral y la realización del bien dependen en gran medida de las creencias y vivencias religiosas. Sin embargo, esta interpretación del pensamiento unamuniano es parcial. En muchos textos de su tratado *Del sentimiento trágico de la vida* se insinúa otra visión del tema, quizá una más de las contradicciones y paradojas propias del discurrir de Unamuno. A mi juicio, nuestro autor no piensa que la fe religiosa sea el respaldo y el fundamento de la moral, sino más bien lo contrario, que una determinada forma de vivir y de actuar es lo que posibilita la fe. Son las obras buenas, pero sobre todo el ser bueno, la fuente de donde emana la esperanza en la eternidad. El planteamiento es inverso al clásico, y hasta cierto punto semejante al kantiano: la religión no es la base de toda moral, sino al revés, la moral (entendiendo por ella el hacer el bien y el proceso de llegar a ser bueno) es la base de la religión. Lo escribió ya en su *Diario íntimo*: «dedicaos a la virtud o pensad que habéis de dedicaros y decidme con la mano puesta sobre el corazón, ¿no creéis que acabaréis creyendo? Si os entregáis al ideal de perfección cristiana, ¿no terminaréis por confesar la fe cristiana? ¿no brotaría de la caridad la fe?... En un tiempo escribí yo que si se observa fe en los buenos no es que sean buenos porque creen, sino que creen porque son buenos; que no hace su fe en la gloria su bondad, sino que su bondad les crea la gloria» (VIII, 839). Unamuno viene a decirnos que no es la fe cristiana la inspiración propia de los hombres santos, sino que han sido la santidad y la caridad de los que son buenos las que han «parido» la esperanza en la vida futura; o dicho en términos un tanto pragmatistas: es la bondad del hombre la que se convierte en el criterio de verdad de su esperanza religiosa.

Es cierto que Unamuno descubre en los móviles más profundos de la conducta moral la creencia en Dios y en la otra vida, y que considera estas creencias necesarias para fundamentar una buena conducta y una vida soportable; y es cierto también que Unamuno admite que un individuo puede vivir y obrar el bien sin creer en la inmortalidad del alma y en Dios. Sin embargo, a este hipotético individuo moral sin creencia religiosa alguna lo considera Unamuno una especie de «parásito espiritual» porque vive y obra a expensas de los valores y normas producidos por el Cristianismo, *aprovechándose* de los móviles

de conducta que recibe de la sociedad cristianizada en que se desarrolla su existencia. Pero lo que más interesa a Unamuno no es insistir en la inspiración cristiana de toda auténtica conducta moral, sino justamente en lo contrario, en hacer ver que la bondad moral exige necesariamente la creencia en Dios y en la vida eterna: «...si se da en un hombre la fe en Dios unida a una vida de pureza y elección moral, no es tanto que el creer en Dios le haga bueno, cuanto que el ser bueno, gracias a Dios, *le hace creer* en El. La bondad es la mejor fuente de clarividencia espiritual» (VII, 125).

Todo lo dicho no equivale a sostener que el enfoque de Unamuno sea plenamente kantiano; Unamuno no diría, como Kant, que la religión depende enteramente de la moral, sino que, como lo específicamente religioso lo constituye el problema de la inmortalización, la afirmación católica inversa a la anterior —«la moral depende de la religión»— cabe entenderla en el sentido de que no puede darse un hombre que haga el bien y llegue a ser bueno sin anhelar en el fondo de su alma la eternidad: «...no concibo la libertad de un corazón ni la tranquilidad de una conciencia que no estén seguras de su perdurabilidad después de la muerte» (VII, 150). Unamuno considera que el catolicismo en su esencia consiste en un compromiso entre la escatología y la moral, y sobre todo en un servirse de la escatología para acentuar la moralidad de los hombres. Por eso no sorprende que la religión haya destacado muchas veces el infierno como «policía» y salvaguarda del orden social. A mi modo de entender, Unamuno lo que hace es asumir este aspecto escatológico del catolicismo con el fin de elaborar una ética personal —e incluso social— que haga depender la consistencia de toda moral y el sentido de la humanidad de la realidad ultraterrena. No es extraño que escribiera en su *Diario íntimo*: «No hay más que un supremo problema moral y práctico, el de la ultratumba» (VIII, 848). Y que éste sea para Unamuno el supremo problema moral radica en que sin el esclarecimiento del mismo se derrumba, kantianamente hablando, el mundo moral. Por tanto, la relación entre la moral y la religión puede descubrirse en dos frentes un tanto contrapuestos: por una parte en que sin escatología quedan cortadas las expectativas de todo hombre bueno, y por otra en que es de la misma bondad humana de donde emana la fe religiosa en la inmortalidad.

Es evidente pues que esta concepción trágica de la moral que se acerca a la religión entendida como hambre de eternidad se encuentra en las antípodas de aquellos que conciben a la religión meramente como un resorte de gobierno o control social fomentado por el mencionado terror al infierno. El enfoque de Unamuno va más a la raíz misma de nuestro anhelo de vivir. Donde hay que situar la relación entre la moral y la religión no es en la consideración de esta última como una especie de agencia aseguradora del orden social y político reinantes, que se sirve de las téticas amenazas de castigos y premios eternos, sino que es algo mucho más universal y profundo: «...no se trata ni de policía trascendente, ni de hacer de Dios un gran juez o guardia civil; es decir, no se trata de cielo y de infierno para apuntalar

nuestra *pobre moral mundana*, ni se trata de nada egoísta y personal. No soy yo, es el linaje humano todo el que entra en juego; es la finalidad última de nuestra cultura toda. Yo soy uno, pero todos son «yos» (VII, 182). Lo propiamente religioso-moral no es creer en el infierno y actuar por temor, sino algo previo y más humano: creer en el Dios inmortalizador de mi vida y de la humanidad, anhelar que haya Dios y conducirse moralmente en la vida como si lo hubiera. El resorte íntimo de la acción moral no es el «temor» al castigo eterno, sino todo lo contrario, el «hambre» de divinidad, la «sed» de vivir eternamente. De aquí surgirá, según Unamuno, toda esperanza, y de ella la fe, y de ambas, la caridad, el amor; pero, y esta es la clave de la relación ética-religión, «el amor es un *contrasentido* si no hay Dios» (VII, 201). Es decir, si existe el ser bueno, el ser que ama, se exige coherentemente, para no caer en una especie de absurdo moral, que haya inmortalidad y escatología, que su ser *sea siempre*; se exige que lo que *es* bueno no deje de ser, que no merezca morir el hombre que ama, que se convierta en la mayor inmoralidad el que la nada sea el destino último de la bondad humana.

En el capítulo XI de su libro *Del sentimiento trágico de la vida* centrado todo él en «el problema práctico» propone Unamuno cambiar el famoso lema de Obermann («El hombre es perecedero. Puede ser; mas perezcamos resistiendo, y si es la nada lo que nos está reservada, no hagamos que sea esto justicia») a su formulación positiva y así ofrecer la base más firme de acción moral: «si es la nada lo que nos está reservado *hagamos que sea una injusticia*» (VII, 264). ¿Y cómo puede hacerse que la nada sea una injusticia? Sólo a través de un comportamiento moral que nos conduzca a tal grado de bondad que nuestra desaparición se convertiría en el mayor crimen contra nuestra persona. Por eso mismo puede ser el afán de inmortalidad, y así lo reitera Unamuno insistentemente, el mejor impulso para hacer el bien.

Por otra parte, este anhelo le lleva a sostener que el más sólido fundamento de la moralidad será la tesis central de la moral católica difundida a lo largo de la historia: «el fin del hombre es la felicidad eterna, que consiste en al visión y goce de Dios por los siglos de los siglos». Pero lo particular de Unamuno es que considera que los medios para alcanzar tal felicidad eterna se encuentran, no en la fe en la existencia de Dios o en sus variadas manifestaciones, ni en la fe en dogmas o doctrinas, sino justamente en el *querer* a toda costa la inmortalidad; que es como decir que lo necesario para obtenerla está sobre todo en deseársela y pedirla como nuestro fin más buscado: «Si estamos en el mundo *para* algo, ¿de dónde puede sacarse ese *para*, sino del fondo mismo de nuestra voluntad, que pide felicidad y no deber como fin último?» (VII, 266). Sin embargo, la consecución de este fin último no depende solamente de la fe y deseo de que se realice, sino de que obremos —y aquí está la base más firme para la moral— de tal forma que necesiten los demás de nosotros para poder vivir, que lamenten todos nuestra ausencia y la consideren inmerecida. Así lo escribe Unamuno: «Ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles, el de hacer una verdad práctica el hecho teó-

rico... de que es cada uno de nosotros único e irremplazable, de que no pueda llenar otro el hueco que dejamos al morirnos» (VII, 267). Unamuno está queriéndonos decir que la mayor fuerza que nos puede impulsar a realizar el bien y a ser buenos la podemos obtener solamente en la dimensión escatológica de la vida, es decir, en que cada acto de nuestra existencia se realice queriendo ser la obra que refleje mejor la dignidad y el valor absoluto que nos corresponde por ser insustituibles, por no haber otro que actúe como yo. Esta dimensión escatológica de la moral no hay por qué pensar que es propia de seres especialmente dotados de una gran fuerza de voluntad; Unamuno pretende universalizar este criterio moral porque, además de ser anhelada por todos la inmortalidad que lo sustenta, el obrar de modo que reconozcan los que nos rodean que no debimos haber muerto está al alcance de cualquiera.

Antes de terminar este apartado cabe insistir en un problema que no queda muy aclarado en el pensamiento de Unamuno. Hemos visto que la religión o la fe en al vida futura —que viene a ser lo mismo— tiene su origen principal en la bondad de los hombres, y no ésta en aquella, como es acostumbrado pensar. Además, sabemos también que según Unamuno lo propio de la moral es «hacer el bien» y de la religión el «ser bueno». Ante estas dos afirmaciones nos surge inevitablemente la pregunta de qué relación hay entre el ser bueno y el anhelo de vivir siempre. A mi juicio una posible respuesta a esta pregunta se puede leer en el siguiente texto: «*Lo bueno es bueno para algo*, conducente a un fin, y decir que todo es bueno, vale decir que todo va a su fin. Pero, ¿cuál es su fin? *Nuestro apetito es eternizarnos*, persistir, y llamamos bueno a cuanto conspira a ese fin, y malo a cuanto tiende a amenguarnos o destruirnos la conciencia» (VII, 255). Por tanto, si lo bueno en general es lo que favorece el fin de persistir, el «ser bueno» tenderá necesariamente a «ser eterno». Por el contrario, si lo malo es lo que disminuye nuestra conciencia de ser, lo intrínsecamente malo, la mayor injusticia que pueda cometerse contra cada hombre y la humanidad entera será la desaparición total que acarrea la muerte. Por eso, lo mejor que podemos hacer es obrar como si nos estuviese reservada una prolongación ilimitada de nuestra vida terrenal, y así, haciendo el bien, y sobre todo, siendo bueno, es como resultará más evidente, si se puede hablar en estos términos, que no merecemos morir, que no es justo que nuestro esfuerzo moral, nuestra bondad adquirida a lo largo de la vida, queden anulados en una nada desgarradora y corrosiva.

Por último, también hay que tener presente que para Unamuno tanto la moral como la religión se fundan en una «duda de pasión» —contraria a la duda metódica cartesiana— que corresponde al conflicto entre la razón y el sentimiento que caracteriza todo su pensamiento ético. La moral unamuniana no se deriva de la certeza de unos principios teóricos que sirven de apoyo y respaldo de la conducta, sino que ésta se desenvuelve siempre en las dudas propias de la lucha vital. La moral unamuniana, como así mismo la forma de vida religiosa que de ella emana, es «moral de batalla» (VII, 173) porque tiene que enfrentarse *quijotesca*mente a los ataques de una razón que le niega

el anhelo irracional de inmortalidad. Se podría decir que esta moral y esta religión unamunianas son fruto de una tragedia íntima, similar a la de Don Quijote, que nos refleja la feroz lucha entre lo que *es* el mundo y nuestra vida según la razón, y lo que *queremos que sea* —inmortal y eterno— según el sentimiento religioso.

En conclusión podemos decir que hay un eje central en la ética de Unamuno, el mismo que coordina todas sus tesis filosóficas: el anhelo de inmortalidad. Desde ahí se critica las vanas especulaciones de toda teoría ética, se asume determinada concepción de la persona, se ofrece un interesante fundamento a la dignidad humana y se establecen las relaciones entre la ética y la religión. Son más los temas éticos que Unamuno —siempre de pasada— trata en sus escritos ensayísticos. Yo me he centrado solamente en estos porque, aparte de que son los que personalmente más me interesan, en ellos descubro el comienzo de una reflexión moral «española» que con otros matices se ha ido ramificando en ideas de d'Ors, de Ortega, de Zubiri, y culminando en el tratado de *Ética* que Aranguren escribió a finales de los años cincuenta. Pero el desarrollo y la modificación de estas y otras tesis éticas en la restante filosofía española es una historia que en otra ocasión tendrá que ser contada.

ENRIQUE BONETE PERALES