

Presente eterno y dolor. La tematización unamuniana de la estructura temporal de la existencia y el problema de la intersubjetividad

I

El propósito de este artículo es desarrollar, introduciendo alguna que otra modificación, ciertos temas sobre los que un trabajo anterior mío acerca de la ontología de Miguel de Unamuno¹ no profundizó lo suficiente. Tales modificaciones, si bien no afectan a la tesis fundamental entonces defendida, sí determinan una comprensión más profunda de la concreción del proyecto ontológico unamuniano, fundamentalmente por lo que se refiere a la descripción de la estructura temporal de la existencia finita y a la relación entre esta estructura y la «génesis» de la conciencia a partir del dolor compartido. No llegué entonces a ver con la claridad necesaria qué íntima conexión guardan ambas cosas. Este trabajo tiene, pues, la intención de poner de manifiesto la íntima vinculación de ambos problemas y definir el equívoco lugar que ocupa Dios en este marco.

En mi artículo anterior defendí que Unamuno intentó expresamente en *Del sentimiento trágico de la vida* elaborar una filosofía que, reaccionando contra el hegelianismo, diera razón de la densidad ontológica insuprimible de lo finito, y lo hiciera a partir de ella misma, más allá de cualesquiera astucias de la Razón. La subjetividad finita no puede ser concebida como meramente un abstracto sin sentido propio, que sólo en tanto que momento del desarrollo del Todo, sólo en tanto que negado y superado, adquiere concreción. Semejante forma de tematizar

1. «Unamuno: una ontología de la precariedad», *Turia*, n.º 16, Teruel, febrero 1991, pp. 109-119.

lo finito sería, precisamente, la que haría «abstracción» de lo que de peculiar éste posee, la que ignoraría la «dificultad del existente»².

El problema, heredado de Kierkegaard y la izquierda hegeliana, no es tanto mostrar la identidad final entre el sí mismo y el ser absoluto, cuanto explicar la propia «síntesis de finitud e infinitud» que es la existencia singular. El enigma fundamental no es, por consiguiente, «la reconciliación final en el concepto», sino el movimiento mismo que a ésta lleva: la mediación que, como decía Kierkegaard en *Temor y temblor*, explica todo pero no ha sido ella misma explicada, y que, entendida como movimiento inmanente en el seno de una dialéctica cuantitativa, en el seno de la lógica, sólo puede ser un falso movimiento. No se trata aquí, y no se puede tratar, de la dialéctica del concepto, sino de la dialéctica de la existencia misma: una dialéctica «cualitativa»³.

II

En este contexto, Unamuno parte del análisis y la descripción del fenómeno en que originalmente se da ese propio ser finito a sí mismo, en que se constituye la existencia: el dolor. Pero, antes de abordar directamente el estudio de este fenómeno, quizá fuera útil una breve reflexión sobre el motivo de la originalidad con la que aparece privilegiado.

Defendí en el trabajo citado que Unamuno elaboró una ontología, que calificué como «ontología de la precariedad», que hace de la existencia personal finita —entendida como proyección extático-temporal infinita (radicalmente inconclusa) a partir de un núcleo inextático de mismidad— el modo de ser único y propio de todo lo que realmente es; «realmente» en un sentido antirrealista, y, por tanto, en un esquema ontológico idealista —y dualista— aunque *sui generis*: está, por una lado, el mundo de las cosas, de lo que es (lo «aparencial»), en el que se incluyen todas las relaciones sujeto-objeto; y, por otro, el de lo que existe o, mejor aún, el de quien existe, el del ser cuyo sentido consiste en obrar⁴.

2. «El lenguaje de la abstracción no deja aparecer, hablando con propiedad, la dificultad de la existencia y del existente» (Kierkegaard: *Post-scriptum aux miettes philosophiques*. Trad. Paul Petit, Gallimard, París, 1949, p. 203).

3. Kierkegaard: *Le concept de l'angoisse*. Trad. Knud Ferlov y Jean-J. Gateau, Gallimard, París, 1935, p. 170 (nota 5). Unamuno también cuestionará la capacidad de la razón para explicar la realidad del existente en los mismos términos que Kierkegaard, aduciendo su carácter «cuantitativo».

4. Unamuno: «Del sentimiento trágico de la vida» (STV), *Obras Completas* (prólogo, edición y nota 5, Manuel García Blanco, Vergara, Madrid, 1958), tomo XVI, cap. VII, p. 275. «¿Cuál es la realidad íntima, la realidad real, la realidad eterna, la realidad poética o creativa de un hombre?

El ser íntimo del hombre, su esencia, se describe como apertura o éxtasis: la «enajenación», en suma, en la que se constituye el mundo de las cosas. Pero este momento extático irá acompañado siempre por otro de inmanencia radical —el momento inextático mencionado antes—, que hará de la existencia en la misma medida enajenación que ensimismamiento. La peculiaridad de este «idealismo» reside en que no se interpretan ambos momentos en el marco de las ontologías clásicas de esta índole: la apertura, la transcendencia, no será interpretada estrictamente como una negación, ni el momento de inmanencia como una vuelta sobre sí que responda a la negación de aquella negación. Es necesario recordar que lo que se está intentando es, sobre todo, evitar la identificación final entre el ser y la nada a la que todo idealismo —llegando a su apoteosis con Hegel— conducía, a los ojos de Unamuno. Para eludir esta conclusión, él intentará defender que el ser o Absoluto mismo (en su caso, el «querer ser») está personalizado, es concreto y finito como tal: no es sólo la pura forma de un querer ser infinito, sino también un «serse» que posee cierto contenido esencial. O dicho en otros términos que resultan equivalentes en este caso: el movimiento por el que se concreta el Absoluto no es la negación, sino la afirmación.

La tesis más fuerte es, quizá, la de que sólo si se entiende la distensión que es la existencia como apertura a un horizonte personal, podrá entenderse el contenido de ese querer como un carácter ontológico. La oposición, por tanto, en que se sostendrá su revelación, no podrá ser la que existe entre sujeto y objeto, pensar y ser, o yo y no-yo, sino que, en último término, habrá de poseer la forma «yo-yo»: la de una inadecuación absoluta con uno mismo —en la que los dos términos de la oposición son igual de positivos-que sólo puede fundar su existencia, como intentaré explicar en este artículo, en un fenómeno como el dolor, porque sólo en este tipo de experiencia afectiva se le opone al yo una afirmación tan radical como él mismo: el otro.

En virtud del carácter «afirmativo» con el que aparece dotada esta «contradicción íntima», no sólo habrá que afirmar la imposible superación o disolución sintética de la misma⁵, sino que habrá, también, que concretar la manera en que

(...) Este, el que uno quiere ser, es en él, en su seno, el creador, y es el real de verdad. (...) El hombre más real, *realis*, más *res*, más cosa, es decir, más causa —sólo existe lo que obra—, es el que quiere ser o el que quiere no ser, el creador. Sólo que este hombre que podríamos llamar, al modo kantiano, nouménico, este hombre volitivo e ideal —de idea-voluntad o fuerza— tiene que vivir en un mundo fenoménico, aparential, racional, en el mundo de los llamados realistas...» (*Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977¹⁴, pp. 15-16 y 19).

5. Esta consecuencia, que no es otra que la sustitución de la dialéctica «sintética» idealista por otra «agónica» (cfr. Padilla, *op. cit.*, p. 116), será la que Unamuno aduzca como justificación de su método.

ha de entenderse que constituyen la existencia los dos momentos mencionados (el de extrañamiento radical con caracteres de proyección temporal, y el de contracción, apropiación o comprensión peculiares), afirmando lo siguiente: la contradicción que, de manera vaga, se presentaba bajo la fórmula «yo-yo», se puede y se ha de precisar expresándose como la que existe entre el yo o, más bien, los yos plurales que se constituyen narrativamente —en un hacerse extático que se espeja en los otros—, y el yo íntimo, «desconocido e inconocible»⁶, pero responsable de la unidad última de mi vida, que se sitúa en el que he llamado «núcleo inextático» del devenir temporal narrativo. Esta oposición hará que la temporalidad, determinada por este devenir en que se constituye la existencia, esté cruzada de continuo por un momento de discontinuidad radical —su núcleo de inextaticidad—; momento que será descrito por Unamuno como trascendiendo hacia dentro dicha temporalidad, a la vez que envolviéndola: siendo a un tiempo su fondo y su forma última.

En esta trascendencia hacia dentro de la temporalidad extática se sitúa la «esencia» de la existencia, ésa que Unamuno llama «anhelo de inmortalidad» o «voluntad de ser». Tal esencia, entendida en un sentido propiamente verbal, esto es, como motor de la temporalidad en que se expresa, debe considerarse, por tanto, dotada de un cierto contenido, pues es, en última instancia, la responsable no sólo de la apertura extática, sino también de la unificación del éxtasis temporal en torno al núcleo que la «atraviesa y envuelve». En otras palabras, se descubre no como un «querer o poder ser», sino como un «quiero ser» —cuyo presupuesto será un «quieres ser» tan originario como él— que configurará la existencia como la síntesis agónica —es decir, sin reconciliación posible— de finitud e infinitud, de tiempo y eternidad —pues ésta será, como iremos viendo, lo que «atraviesa y envuelve» el tiempo—, que el pensamiento abstracto, con sus nociones de infinitud y eternidad, no puede sino ignorar.

Esta «síntesis agónica» —que, quizá precisamente por ser casi una contradicción en los términos, es la expresión que mejor designa el ser que aquí se describe— es la razón última de que las existencias finitas no sean meras particularidades o se distingan entre sí sólo numéricamente, de que no posean sólo esa mera individuación espacio-temporal que bien puede considerarse abstracta en sentido hegeliano, sino que estén radicalmente individuadas en otro sentido, personalizadas gracias a las síntesis mencionadas, al sentido que en esta tensión tienen los términos infinitud o eternidad.

Tal individuación radical es el dato descriptivo a partir del cual Hegel es

6. «Intra-hombre» lo denomina Unamuno en *Cómo se hace una novela* (o.c., tomo X, pp. 907-908) confirmando la que será una de las conclusiones de este trabajo.

inaceptable para estos autores, para Kierkegaard y también, sobre todo, para Unamuno; y éste es el dato descriptivo que no se nos ofrece en el ámbito de la reflexión, de la contradicción abstracta entre ser y pensar, sino en una experiencia, en el caso de Unamuno, muy peculiar, que aún subraya más la precariedad constitutiva del ser al introducir en la tensión que nos constituye una referencia insuprimible al otro yo: el dolor-amor.

Si antes decíamos que el marco ontológico era, aunque en un sentido peculiar, idealista, probablemente tengamos que concluir al final de este trabajo que la existencia personal finita que ocupa el lugar ontológico de la subjetividad absoluta idealista (o de la Razón hegeliana) está revestida con el carácter de ser un «Nosotros» —entendido en su sentido más estricto, esto es, no como un «colectivo» en que se disuelven los miembros, sino como una pluralidad personal.

Esta insuperable ausencia de autoidentidad en el que podríamos denominar «primer principio», además de destacar una vez más la precariedad ontológica característica del pensamiento de Unamuno, determina que el proyecto de la existencia no pueda ser tampoco la consecución de aquélla —la autoidentidad— y que la filosofía —cuyo desarrollo, en último extremo, se identifica con ese proyecto mismo— haya de renunciar a la sistematicidad conclusa.

Lo que ahora pretendo hacer no es tanto profundizar en la estructura agónica de esta contradicción íntima que se expresa originariamente en el dolor como fenómeno en que se constituye la existencia misma, cuanto intentar aclarar (aunque sin olvidar nunca que los términos de la tensión sólo en ella tienen sentido y que no hay, por tanto, síntesis alguna que sea capaz de disolverla) qué sentido tiene la «referencia al otro yo» que en dicho fenómeno —en la constitución de la existencia personal— se configura como un momento esencial. Creo que el modo más adecuado de abordar esta tarea es engarzar este problema con el análisis de la forma temporal de esa constitución para ver en qué momento de ella (o «fuera» de ella) se localiza la presencia necesaria del otro personal y de qué modo ha de entenderse ésta.

La clave en este punto es la discontinuidad —lo que he llamado, dando título a este trabajo, «presente eterno» a pesar de las matizaciones que esta denominación exige⁷— que, en Unamuno, atraviesa el tiempo de la conciencia.

7. Eterno significa, propiamente, «intratemporal». Es un presente eterno actual en el seno, o en la profundidad, del tiempo mismo, como su núcleo inextático. Debe recordarse que, frente a ésta, «la eternidad, como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte» (STV, X, 381). Me permito aquí volver a recordar lo que unas líneas antes he advertido —y que se sigue de la insuperabilidad sintética de la contradicción ontológica última—: los términos opuestos de finitud e infinitud, eterno y temporal, e, incluso, universal y particular, sólo tienen sentido en su tensión, en la existencia singular concreta.

III

El dolor es, pues, la expresión originaria de la tensión en que se ha de constituir necesariamente la existencia que responde a ese anhelo infinito de finitud que es su esencia. Es más, el dolor es el momento constitutivo mismo de la conciencia en este sentido, en el de la existencia; pues nuestro ser consiste, precisamente, en «sentirse por dentro» dolorosamente⁸. Pero esta conciencia radical que se nos da en el dolor⁹, a diferencia de la corriente de la vida de conciencia y de la reflexión —que no puede trascender este ámbito¹⁰—, se define con referencia a otro sí mismo que el mío: «conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es com-padecer»¹¹. Sólo en el dolor se nos da nuestro ser como un yo en sentido propio; pero esto exige que el otro se me dé como otro yo, otro sí mismo. ¿Cómo podría encontrarme a mí mismo como yo, si no fuera declinable por el otro en el tú de un nosotros? ¿Qué sería lo que distinguiría la individualidad abstracta de la personalidad concreta y finita? Una referencia a lo no yoico, al objeto, nos retrotraería a la conciencia en el sentido del ver o del percibir en que ese objeto se da. Pero lo que aquí se intenta demostrar es que la conciencia no es un infinitivo a conjugar, sino un verbo originariamente conjugado.

El problema que debo analizar detenidamente es cómo puede pensarse esta necesaria comunidad en el dolor que es la que distingue éste del mero *Anstoß* idealista, para después poder determinar el lugar estructural que el dolor ocupa con relación a la forma temporal que reviste la existencia. La vinculación de ambos problemas es de vital importancia, además, porque ofrece su justificación

8. STV, VII, 269.

9. «Quien no hubiera nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí» (STV, IX, 337).

10. «Hay que llegar a la conciencia radical, a que la vida tenga conciencia de sí misma y no sólo de sus manifestaciones, a que se sienta a sí misma, a que se viva. (...) La vida vive pero sin conciencia». *Epistolario Inédito*, volumen I. Carta 12 (1899), Espasa-Calpe, Madrid, 1991, p. 65. La diferencia entre la conciencia refleja y la conciencia en este sentido es la que existe entre el ser y la existencia (esencialmente transitiva), entre una intencionalidad teórica y otra (aunque no sé si es una expresión del todo adecuada) práctica o, quizá, volitivo-afectiva: «... *esse* no equivale a *existere*. *Cogito, ergo sum*, bien!, pero *operior* (o acaso *volo*) *ergo existo*» (idem, volumen II. Carta 300 (1921), p. 109).

11. STV, VII, 267. «Nadie se conoce a sí mismo si no conoce al otro. Sólo a través de los otros se conoce uno a sí mismo. Porque lo de replegarse uno en sí mismo, como un cartujo en la soledad, y vivir en perpetuo examen de conciencia es el modo de olvidarse de sí mismo, de vaciarse de sí mismo, de despegarse del propio ser» («Pan y Toros», *Monodialogos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p. 165).

última al presupuesto sobre el que se sustenta la tesis de que se elabora en *Del sentimiento trágico de la vida* —entre otros ensayos— la ontología que muchos de los estudiosos de la obra unamuniana (Marías¹², por ejemplo) niegan que esté explícitamente elaborada, aunque la afirmen exigida e implícitamente desarrollada o ilustrada por su producción estrictamente literaria.

Dicho presupuesto era el de que lo singular, frente a lo particular, tiene valor de universal porque sólo él es eterno¹³. La validez de esta tesis dependía, como ya he comentado, no sólo de que el ser o la esencia de la existencia tenga que darse, como tal, en una apertura finita por principio, sino también de que se pueda sostener su esencial no-anonimato. Esto último suponía, a su vez, una alteridad personal ontológica originaria. Es ésta, precisamente, la que se nos ofrece en el dolor: una conciencia radical —«reflejada» por el otro— que trasciende la mera vida de conciencia hacia «dentro», y que da, precisamente por el tipo de experiencia en que se ofrece, la esencia —universal y singular— yo¹⁴: al darme mi propia esencia, me da, sin embargo, aquello que ni termino, ni puedo terminar de ser sólo yo. En realidad, parece que lo que propiamente se dice es que esta esencia es un «Nosotros». De nuevo, el otro aparece como constituyente de mi esencia en un sentido muy peculiar: tan constituyente de ella como trascendente a ella (tan «yo» como radicalmente «otro»).

La segunda parte del *Sentimiento trágico*, aquélla en la que propiamente comienza la exposición positiva del esquema ontológico último sostenido por el autor, se inicia, por ello, con la descripción y el análisis del fenómeno doloroso en tanto que alternativa básica al *cogito* en la fijación de la evidencia originaria de sí. Aunque hay algunos textos ambiguos que parecen describir este fenómeno como la experiencia íntima e incommunicable en que se revela el vivir mismo y en la que, más que una referencia o un acceso directo al otro, se podría leer, al fin y al cabo, la disolución de toda diferencia en la afirmación de un panteísmo del sufrimiento, el desarrollo de la descripción irá alejándose progresiva y definitivamente de esta o cualquier otra forma de metafísica del dolor semejante a la schopenhaueriana. A pesar de que la ontología de Unamuno comparte con esta última la sustitución del intelectualismo del *cogito* como evidencia última por el ser que se revela en la afectividad inmediata del «sufrir», pronto marca Unamuno

12. Marías, J.: *Miguel de Unamuno*, Gustavo Gili, Barcelona, 1968².

13. STV, I, 138; III, 173; IV, 187; VI, 251-252.

14. «... es dentro, no me cansaré de repetirlo, y no fuera donde hemos de buscar al Hombre; en las entrañas de lo local y circunscrito, lo universal; y en las entrañas de lo temporal y pasajero, lo eterno» (*op. cit.*, volumen I, Carta 15 (1900), p. 72). «Fuera del lugar y del tiempo en que vivimos todo es abstracto; al Hombre hay que buscarlo en cada uno de nosotros» (*idem*, Carta 31 (1901), p. 99).

la diferencia fundamental que le separa del alemán¹⁵ y que distancia radicalmente las correspondientes ontologías resultantes.

Unamuno no dice sólo que el dolor, más que una consecuencia de la existencia, sea el modo de ser de la existencia misma, y, en este sentido, sea compartida por todo lo que existe, sino que sostiene con una firmeza absoluta que el dolor es el ámbito de realidad en que «nos encontramos» —y, originariamente, en esta forma de la primera persona del plural—. No se trata, por tanto, de sustituir el «pienso, luego existo» por un «sufro, luego existo»: ambos carecen, igualmente, de transitividad y disuelven en último término mi propia individualidad —una ilusión que debe ser negada— en un ser impersonal e informe. Pero es esta conclusión la que, justamente, se pretendía evitar a toda costa. La sustitución del *cogito* que Unamuno opera, establece un más originario aún «sufrimos —sufro tu dolor—, luego existimos». El dolor, aun descubriendo la nada (la vanidad) de la propia existencia, el sueño (o la pesadilla¹⁶, si no fuéramos capaces de superar el planteamiento schopenhaueriano) que el mundo y nosotros somos, no remite a un ser último que no sea yo, escondido u oculto tras o bajo este «velo de Maya», sino que revela también la realidad última (la plenitud) del sueño —del yo mismo—, que no es sino el propio soñar¹⁷.

En realidad, la diferencia fundamental con Schopenhauer que la crítica citada revela y a partir de la cual es posible su superación, proviene de que el dolor es en Unamuno sólo uno de los momentos del modo de ser afectivo que caracteriza a la existencia personal finita. Este modo de ser exige, a su vez, otro momento: el amor¹⁸.

Anticipábamos al comienzo de este artículo que el dolor era el fenómeno originario en que se expresaba la existencia. Decíamos que se defiende que ésta consiste en un movimiento de proyección y contracción que, además, no carece, en absoluto, de «contenido». Lo que yo, por mi parte, sostenía, es que esto sólo

15. «... su falta de sentido social e histórico, el no sentir a la Humanidad como una persona también, aunque colectiva, su egoísmo, en fin, le impidió sentir a Dios, le impidió individualizar y personalizar la Volauntad total y colectiva: la Voluntad del Universo» (STV, VII, 275).

16. La «fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada» (STV, III, 170).

17. Tengo que estar completamente de acuerdo con J. Marías cuando matiza (*op. cit.*, pp. 21 y ss.) que sueño y ficción no se oponen en Unamuno a vigilia o realidad, sino que designan el modo de ser de esta realidad peculiar que es la existencia: la temporalidad de su hacerse. La distancia, que Marías señala, a este respecto, entre Unamuno y Calderón, no es, en el fondo, sino la que separa al primero también de Schopenhauer —no en balde éste vio su propio sistema en la imagen calderoniana del mundo y la vida.

18. Dolor y amor son, para recuperar una metáfora unamuniana, la sístole y la diástole de la conciencia radical.

puede defenderse si lo que en la apertura proyectiva «aparece» no es una mera negación de sí (un objeto), sino una afirmación (otro yo). Pero, para que exista la diferencia que haga trascendentes entre sí estas dos afirmaciones, que las ponga una frente a la otra, la última ha de ser necesariamente la afirmación «de otro». Es el dolor, frente a la «representación» o la percepción, el único fenómeno que puede explicar que la existencia sea apertura de un horizonte en que no aparecen originariamente «ob-jetos», sino «prójimos»; pero, para poder hacerlo, ha de recoger los dos momentos que definían la constitución de la existencia (la proyección y la contracción) en la forma «dolor-amor».

El misterio del amor y el del dolor son un mismo misterio sintético¹⁹: el misterio de la personalidad, de la oscura síntesis de finitud e infinitud que constituye la «dificultad del existente» kierkegaardiano, el cual sólo en este misterio sabe de sí, esto es, «se siente» y «se es». Es este «serse» doloroso el que, a diferencia del mero «ser», presupone la presencia del otro. Esta, la presencia del otro, es la que el amor designa. El elemento amoroso otorga a la síntesis que se expresa originalmente en el dolor su peculiar alteridad: no podría decirse que hubiera propiamente *alter ego*, si el amor no fuera un momento inseparable del propio dolor; esto es, si fuera correcto afirmar, como hace Schopenhauer, que es una «astucia de la Voluntad», algo derivado respecto a la originariedad del dolor, y no un dato tan absoluto como éste mismo.

Amor (com-pasión)—la revelación de la infinitud— y dolor —la revelación de la finitud— no deben, pues, entenderse como dos momentos sucesivos, sino, más bien, como dos aspectos de lo mismo —de la revelación del ser—, en los que no cabe hablar de «antes o después» (de la misma manera que no cabe hablar en estos términos de la contracción y la proyección que amor y dolor expresan). No

19. «Y Apolodoro siente de noche, en la cama, como si se le hinchase el cuerpo todo y fuera creciendo y ensanchándose y llenándolo todo, y, a la vez, que se le alejan los horizontes del alma y le hinche un ambiente infinito. *Empieza la Humanidad a cantar en él*; en los abismos de su conciencia, sus pretéritos abuelos, muertos ya, canturrean dulces tonadillas de cuna a los futuros nietos, nonatos aún. *Revélasele la eternidad en el amor*; el mundo adquiere a sus ojos sentido, *ha hallado sendero el corazón sin tener que galopar a campo traviesa*. El ruido empieza a convertírsele en melodía; medita, comprendiéndolo ya, en aquello de los juicios sintéticos y de las formas *a priori* de Kant, sólo que *el único juicio sintético "a priori", el interno ordenador del caos externo, es el amor. Toca la substancialidad de las cosas, su tangibilidad, por el tacto espiritual*; le es ya el mundo de bulto, macizo, sólido, con contenido real. Esto es lo único que no necesita demostrarse, que se demuestra por sí; mejor dicho, que no se demuestra, que es indemostrable. *Esto no es teatro*, diga lo que quiera don Fulgencio; *ha entrado al escenario aire de la infinitud, de la inmensa realidad misteriosa que al teatro envuelve*» (*Amor y pedagogía, o.c.*, tomo II, pp. 521-522 —la cursiva es mía—). Volvemos sobre este texto que condensa muchos de los principios del esquema ontológico unamuniano.

se puede negar que el dolor del otro, que debería ser mero espectáculo, mera representación, es, sin embargo, sentido por mí²⁰. Puede incluso que haya que decir con toda radicalidad que es propiamente éste, el dolor del otro, el dolor que se sufre, y no un dolor propio e individual que no podría ser descrito salvo en la forma de un mero «sentimiento de limitación» al modo del *Anstoß* fichteano —o de mera insatisfacción a la manera schopenhaueriana—. Si, por el contrario, esta limitación se adecua exactamente a lo que «dolor» expresa, es porque es un dolor con un núcleo amoroso, porque se ha realizado ya esa escisión o inadecuación esencial con uno mismo que sólo gracias al otro se efectúa. Si me descubro, dolorosamente, como un ser extraño a mí mismo, si puedo en este sentido compadecerme (amarme), es porque he descubierto «previamente» mi ser, un ser como el mío, en un extraño, en el otro.

Lo que sucede en el dolor es algo así como que reconozco en la finitud del otro, la mía; en su dolor, el mío²¹; ocurre que me encuentro a mí mismo en él —esto es, le encuentro a él en mí mismo—. La duplicación, la escisión que posibilita el amor, no es provocada por el dolor, sino supuesta por él, originaria. Sólo en esta alteridad originaria insuprimible se revela el ser.

Sólo porque el dolor es más que mera limitación —esto es, es sentir el dolor del otro—, puede describirse la conciencia que el dolor mismo constituye —la conciencia no refleja, sino radical— como un «sentir con»²², como una personalidad, un quien: un yo que, a diferencia del mero sujeto de actos, es declinable como tú a partir de este otro dado originariamente con él. Sólo gracias a esto no es ese querer ser, ese anhelo que es la esencia de la existencia misma, ni una *Tathandlung* anónima ni una *Voluntad ciega*, sino un «alguien quiere ser» o, quizá más estrictamente, un «queremos ser». «Nihil cognitum quin praeolitum», ese lema tan repetido por Unamuno, no significa, en este caso, sino que no puedo

20. ¡Formas enchufadas unas en otras, formas de formas y formas de estas formas en proceso inacabable es el mundo de la ciencia, en que se busca lo cuantitativo de que brotan las cualidades! Pero si dentro de las formas se halla la cantidad, dentro de ésta hay una cualidad, lo intracuantitativo, el *quid divinum*. (...) Las formas que vemos fuera tienen un dentro como le tenemos nosotros, y así como no sólo nos conocemos, sino que **nos somos**, ellas **son**. (...) Cuando oigo la queja de mi prójimo, que para el ojo es una forma enchufadora de otras, siento dolor en mis entrañas y a través del amor, la revelación del ser. A través del amor llegamos a las cosas con nuestro **ser propio**, no con la mente tan sólo, las hacemos **prójimos**...» («La tradición eterna», *Ensayos*, tomo I, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1916, p. 34 —la cursiva es mía—).

21. Y, sin embargo, como ya he anticipado y veremos inmediatamente, a la vez que descubrimos nuestra finitud en este sentir al otro, también descubrimos nuestra infinitud, es decir, accedemos a nuestra eternidad.

22. Cfr. nota 11.

descubrir una semejanza a partir de la cual, analógicamente, atribuir a lo semejante a mí un yo como el mío si no lo he amado antes²³. Lo que se nos dice, de una manera categórica, es que no hay yo en ningún sentido si no hay tú.

El dolor, el «tacto espiritual» por el que la conciencia «aun antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad»²⁴, es la «huella del otro»²⁵, el «lazo común que nos une»²⁶, el que, frente a la conciencia reflexiva (pura memoria), nos ofrece la conciencia-voluntad, el espíritu²⁷.

El encuentro doloroso con la finitud propia y la del prójimo nos retrotrae hasta este «yo íntimo», este yo vivo que «es un yo *que es en realidad un nosotros*»²⁸; el cual, aun desarrollándose narrativamente, vive en el «fondo» de este transcurrir temporal. La estructura de la temporalidad en que extáticamente se revela la existencia, cruzada —como veremos— por la eternidad en el fondo del presente —en su núcleo de inextaticidad—, es la que posibilita ese contacto a-objetivo, ese encuentro doloroso con el otro y conmigo mismo que quiebra la representación y el tiempo²⁹. Como veremos, la misma imagen de «mundo subterráneo» que Unamuno utiliza en el siguiente texto para referirse a este contacto íntimo con el otro, será la que después utilice para describir el «lugar» de la eternidad en el tiempo:

«Se puede sacar algo —¿por qué no diríamos “aforarlo”?— adentrándolo. Porque el mundo todo, y *nuestros prójimos y hermanos en él y con él, tanto como fuera están dentro nuestro y aun más dentro que fuera. Y el mejor camino para ir a las entrañas de mi prójimo es por las entrañas de mí mismo*. Que somos a manera de castillos que se levantan, aislados de unos de otros, en medio del desierto, y hay de unos a otros senderos, además del ancho camino del cielo que nos cubre a todos y por donde podemos enviarnos unos a otros palomas mensajeras; pero esos senderos tropiezan luego con fosos y trincheras, y no es fácil forzar el puente levadizo del prójimo. *Pero hay también bajo tierra, bajo la tierra común que nos sustenta y sostiene a todos, como el cielo que a todos nos cubre, galerías soterrañas por las que podemos*

23. STV, IX, 334 y 337 (cfr. Padilla, *op. cit.*, p. 114).

24. STV, VII, 272.

25. STV, VII, 266.

26. STV, VII, 269.

27. «... el espíritu, el elemento social que, al relacionarnos con los demás, nos hace conscientes». STV, VII, 279.

28. STV, VIII, 301 —la cursiva es mía.

29. Aunque tanto como posibilita esto la eternidad lo posibilita el tiempo, pues de la misma manera que no sería posible este tipo de contacto inmediato que Unamuno llama dolor si la existencia fuera meramente una «duración real», tampoco lo sería si la existencia no fuera necesaria y esencialmente temporal. Eternidad, vuelvo a repetir, es intratemporalidad, y esta contradicción entre tiempo y eternidad no es sólo insuperable, sino también la que da sentido, contenido real, a ambos conceptos.

comunicarnos los unos con los otros. Y es más fácil entrar en lo más íntimo del castillo vecino por una de esas minas que no por el sendero a flor de tierra y mucho más que por el cielo. (...) Sobre nuestros espíritus se extiende un solo y mismo Dios, vasto y azul, pero bajo nuestros espíritus se extiende un solo y mismo tenebroso Yo, un inmenso común Yo, que es un Nosotros. Y es más fácil llegar a nuestros prójimos por debajo de tierra, por el Yo común, que penetrar en ellos por encima del cielo, por Dios»³⁰

A esto podríamos añadir, para terminar de confirmar que el dolor se entiende como compartido en un sentido radical, que, cuando ese dolor se interpreta en el plano moral como culpa³¹ respecto al anhelo esencial, a la existencia, entendida como deber y a una finitud (desde un punto de vista óptico, más que ontológico³²) pensaba como mal, se afirma explícitamente que la culpa es colectiva³³, o, mejor dicho, tan colectiva como personal³⁴.

Esta última matización me da pie para negar una posible interpretación de quién sea el otro en mí mismo. Cuando Unamuno, hablando de la redención y la culpa, subraya que el hecho de compartir la culpa no diluye la culpa personal, individual, en la total; esto es, no merma, sino más bien lo contrario, la

30. «Ensimismate...», *Monodialogos*, op. cit., p. 23. —La cursiva es mía—.

31. STV, XI, 254. Culpa tiene, en este contexto, un sentido muy diferente al que posee en la teología y la filosofía de raíces protestantes: es culpa y redención a un tiempo. El dolor es el signo de una culpa desconocida («Soy culpable, lo sé, más no conozco / la culpa que me aflige y a que debo / este castigo tuyo que bendigo / por ser mi vida. / (...) Acepto este dolor por merecido, / mi culpa reconozco, pero dime, / dime, Señor, Señor de vida y muerte, / ¿cuál es mi culpa? / Sí, yo pequé, Señor, te lo confieso, / culpable tu castigo me revela, / mi vida sin sufrir ya no es mi vida, / mas... ¿por qué sufro?». «La hora de Dios», en *Poesía Completa*, 1, Alianza, Madrid, 1987, p. 120. Cfr. también «Meditaciones» —«Poesías (1907)»—, pp. 128 y ss.), pero son un dolor y una culpa que no se curan sino con más dolor —«más alto dolor» (STV, XI, 406)— y, en cierto sentido, más culpa —al ser la culpa, la conciencia que de ella se tiene, es también redención— con lo que resulta que el más culpable es, en el fondo, el más inocente: «Cristo, el inocente, como conocía mejor que nadie la intensidad de la culpa, era en un cierto sentido el más culpable. En El llegó a conciencia la divinidad de la humanidad y con ella su culpabilidad» (STV, XI, 414).

Por otra parte —aunque no pueda detenerme en ella—, la «moral de imposición mutua», cuya referencia polémica explícita son las éticas de corte kantiano, se configura, a mi modo de ver, como la confirmación definitiva de la importancia de la intersubjetividad en la ontología unamuniana.

32. Con finitud «óptica» me refiero a aquella de la que se dice «que nos separa», y no a la finitud sin la cual no podríamos ser «prójimos», sino que acabaríamos por identificarnos en «el mismo». Podríamos también enfocar la diferencia entre ambas nociones de finitud desde el punto de vista de la conciencia en que se dan: la primera sería la que se nos ofrece en la conciencia objetiva —incluso si es refleja—; la segunda, en el dolor.

33. «... la redención tiene que ser colectiva, pues que la culpa lo es» (STV, XI, 410). Cfr. también X, 375 y 379-380.

34. STV, XI, 413-414. «Todos» tiene siempre en Unamuno el sentido de «cada uno» y universalidad el de universalidad de lo singular, no de la totalidad.

responsabilidad de cada uno, polemiza con aquellos que pretenden que no puedo afirmar «yo soy» en ese «nosotros somos», esto es, que hacen de este último, más bien, un «es en nosotros»³⁵. Por esta misma razón, creo yo, hay que afirmar que Dios —entendido como conciencia infinita— no es el otro con el que sufro, ese tú que forma así parte de mi existencia desde el momento en que ésta empieza a ser.

Aunque quizá sea una simplificación agotar lo que «Dios» significa en lo que «lo divino» mienta —el anhelo, el querer ser infinito que constituye la existencia³⁶—, la otra acepción, la de Dios como «Conciencia del Universo», es equívoca y encierra, a mi modo de ver, un grave peligro. El equívoco reside en que existen de hecho textos en el *Sentimiento trágico* que podrían justificar la interpretación de que Dios no se limita a ser, en su acepción adjetiva, el «anhelo del ser»³⁷, y, en su acepción sustantiva, el contenido de éste —el proyecto de la existencia³⁸—, sino que, además, es, como Conciencia del Universo, aquello en que somos: esto es, «sustancia» o «sustento» de nuestra existencia en un sentido diferente a como lo es «lo divino». Los textos que favorecen esta interpretación son aquellos en los que se menciona la «Conciencia del Universo» como el Dios en que somos³⁹, distinguiendo, al menos en apariencia, entre una Conciencia infinita como mero proyecto de la existencia⁴⁰ y una Conciencia infinita «actual»⁴¹.

35. STV, X, 376.

36. STV, VII, 275-276, y VIII, 309. Yo misma realicé esta simplificación (*op. cit.*, p. 118), en gran medida, para distanciarme de la hermenéutica tradicional que, violentando el sentido de la obra unamuniana al interpretarla como una obra religiosa, hace de Dios el tema y el problema de *Del sentimiento trágico de la vida*, cuando el problema, y el de la filosofía, somos, por el contrario, nosotros mismos.

37. De manera que es su ausencia la que nos revela su realidad (STV, VIII, 296). En este sentido se dice que «lo divino es el amor, la voluntad personalizadora y eternizadora, la que siente hambre de eternidad y de infinitud» (STV, VIII, 309); o, en *La agonía del cristianismo*, que «Dios no ex-siste, sino que in-siste» (*o.c.*, tomo XVI, p. 530).

38. El que da sentido teleológico al propio anhelo, que no es sino «el amor entre los hombres». En mi opinión, los textos como el siguiente («Dios no existe, sino más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos» —STV, VIII, 296—) deben entenderse en el sentido en que conjugan estos dos sentidos mencionados: Dios sobre-existe como proyecto de la existencia y nos existe, «sustenta» —y, de nuevo, hay que recordar aquí el peculiar concepto unamuniano de sustancia— nuestra existencia, en tanto que es el Amor, el anhelo de ser.

39. Formamos parte de la humanidad en Dios (STV, VIII, 297).

40. «Ese en que crees, lector, ése es tu Dios, el que (...) es tu principio de continuidad en la vida espiritual, porque es el principio de solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre, y de los hombres con el Universo y que es como tú, persona» (STV, VIII, 307).

41. «Y es que sentimos a Dios, más bien que como una conciencia sobre humana, como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, como la conciencia colectiva

A mi modo de ver, sostener la idea de Dios como conciencia infinita «actual» no sólo contradice las otras dos acepciones (la adjetiva —lo divino como el querer infinito que es un «creer lo que no vemos»⁴²— y la sustantiva —Dios como lo querido, esto es, lo creído, luego lo creado—), sino que permite hablar de una «jerarquía ontológica»⁴³ que, de aceptarse, haría completamente ininteligible, si mi lectura es correcta, el eje en torno al cual gira toda la ontología de Unamuno: la afirmación de la existencia —en los términos descritos— como modo de ser único de la conciencia⁴⁴. Para mí, resulta más claro y coherente pensar que Dios es «creador» en el sentido exclusivamente adjetivo y «creado» en el sustantivo, que intentar defender que es, como tal Conciencia infinita, un Tú o un El originario que terminaría negando la existencia finita, cuya esencia es el anhelo, el deseo, que la actualidad de Dios mataría⁴⁵. En mi opinión, Dios no sólo no es ese tú que siempre se me da junto a mi propio yo, sino que es sentido como tú gracias al sentimiento de comunidad con el otro finito: sólo por Cristo —el

de todo el linaje, y aún más, como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas, infra-humanas, humanas y acaso sobre-humanas...» (STV, VIII, 302).

42. STV, IX, 313.

43. J. Marías, *op. cit.*, pp. 88 y ss. y 112.

44. La alternativa entre ambas aprehensiones de Dios es planteada explícitamente por el propio Unamuno: «Acaso parezca blasfemia esto de que Dios sufre, pues el sufrimiento implica limitación»; pero «si Dios no sufre, hace sufrir, y si no es su vida, pues que Dios vive, un ir haciéndose conciencia total cada vez más llena, es decir, cada vez más Dios, es un ir llevando las cosas todas hacia sí...» (STV, IX, 334-335). Pero esta última posibilidad —la de una conciencia infinita cuyo ser consistiría en recobrar su propia creación, en reapropiarse lo que ha enajenado de sí en ésta, a la manera del Dios schellinguiano (cfr. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Schellings sämtliche Werke, VII)—, tiene que ser negada por la misma razón que se aduce para afirmar la imposibilidad de ese término ideal. Esto es, la de que es radicalmente incompatible con los principios fundamentales de la ontología propuesta: «Al hacerse Dios todo en todos ¿no es acaso que se completa, que acaba de ser Dios, conciencia infinita que abarca las conciencias todas? ¿Y qué es una conciencia infinita? Suponiendo, como supone, la conciencia límite, o siendo más bien la conciencia conciencia de límite, de distinción, ¿no excluye por lo mismo la infinitud? (...) ¿Qué es una conciencia toda ella conciencia, sin nada fuera de ella que no lo sea? ¿De qué es conciencia la conciencia en tal caso? ¿De su contenido? ¿O no será más bien que nos acercamos a la apocatástasis o apoteosis final sin llegar nunca a ella...? (...) ¿No será más bien eso de la apocatástasis, de la vuelta de todo a Dios, un término ideal a que sin cesar nos acercamos sin haber nunca de llegar a él, y unos a más ligera marcha que otros? ¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría? (...) Y no cabe esperar ya una vez realizada la posesión, porque ésta mata el ansia. ¿No será, digo, que todas las almas crezcan sin cesar (...) sin llegar nunca al infinito, a Dios, a quien de continuo se acercan? ¿No es la eterna felicidad una eterna esperanza, con su núcleo eterno de pesar para que la dicha no se suma en la nada?» (STV, X, 369-370 —cfr. también XI, 410—).

45. «El que ve a Dios se muere» (STV, X, 352).

Hombre perfecto, esto es, el «Dios finito»—, se llega a Dios; y «cada hombre es un Cristo de su prójimo»⁴⁶.

Que es éste el sentido último de Dios, que, como Conciencia infinita, sólo puede entenderse como el objeto último del deseo que nos constituye, el término ideal de la existencia que se quiere sin término —y que, por eso, desea lo que nunca va a poder realizar, lo que garantiza que siempre siga queriendo, que siempre siga siendo—, me parece que lo confirma la recurrencia de la imágenes utilizadas en el texto de «Ensimismate» citado antes⁴⁷ para describir el esquema ontológico último, esquema ontológico que se concreta con mayor precisión aún si se piensa desde los textos que ahora veremos: los que analizan la forma temporal de la existencia.

IV

Retomo, para ello, el problema donde lo había dejado antes de esta discusión en torno al lugar que ocupan Dios y lo divino en esta ontología. Habíamos visto cómo en el dolor, esta contradicción entre el que soy —y siempre he de ser alguien, finito— y el querer ser, se me daba «táctilmente» la «personalidad», la existencia en sentido estricto; la cual, al constituirse por la tensión doloroso-amorosa entre finitud e infinitud, era principio de individuación radical a la vez que de «socialidad» radical. Esta existencia tenía en el misterio del dolor su modo

46. STV, X, 375. Cfr. también *El Cristo de Velázquez* (1920), en *Poesía Completa*, 1, *op. cit.*, pp. 345-430.

47. Allí se describía un «mundo» con tres «estratos»: el de lo «aparencial» —el estrato óptico— en la forma de un desierto en el que están construidos nuestros castillos, nosotros mismos como objetos del mundo; aquél en que hunde sus raíces este último y en el que vive el «Yo común», ese «Nosotros» al que nos devuelve el amor-dolor; y, por último, Dios, «el cielo que a todos nos cubre», como el objeto de ese querer común que nos une en el anterior nosotros íntimo. «Y es más fácil llegar a nuestros prójimos por debajo de tierra (...) que (...) por Dios». Cuando teniendo en mente estas últimas «metáforas», volvemos a pensar qué pueda ser la conciencia que se constituye en un dolor plural y recordamos el texto de *Amor y Pedagogía* citado anteriormente (en el que se describe el acceso amoroso a los dos últimos estratos), hemos de pensar que este «mundo» no es más que la conciencia misma: el misterio del dolor, el misterio de la **finitud** personal. Esta es «la inmensa realidad misteriosa que al teatro envuelve». Es nuestro propio ser —en el «Nosotros» anterior, precisamente, porque no es pura finitud, sino síntesis de finitud e infinitud— ese «envoltorio del drama» que «incluye», si se quiere decir así, tanto al «inmenso común yo que es un Nosotros» como a ese «Dios vasto y azul». Por el primero —que sólo puede identificarse con Dios en el sentido adjetivo— llegamos al otro finito, aquel con el que somos, y a Dios como Conciencia del Universo, que es el que queremos ser. A este respecto me alegro de poder apoyarme en otra interpretación semejante: la de François Meyer (*La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid, 1962, pp. 67-8).

de ser propio; modo que encierra una referencia insuprimible al otro, que es también el misterio del amor. He defendido, además, que ese otro a partir del cual puedo ser un yo personal (no un mero sujeto de mi vida) no es el Otro absoluto, Dios, sino el otro finito que sufre conmigo; y que es, más bien, a partir de esta relación con el otro por la que llegamos a sentir a Dios. Pero ahora se nos dice que la forma de ese misterio es el tiempo⁴⁸, y esto conduce a una nueva expresión de los momentos que constituyen la existencia que se revela (se es) en el dolor como finitud que se proyecta en amor —comunión—: fe, esperanza y caridad. La fe —que, en este respecto, es el anhelo mismo, más que la «fantasía» o imaginación productiva que se opone funcionalmente a la razón⁴⁹— es, nos dice Unamuno, la sustancia —esto es, la «causa», el motor— de la esperanza⁵⁰, esperanza que es su forma y a la que, por esta razón, la fe está subordinada⁵¹. La caridad, que, por su parte, no es sino el amor del que hemos estado hablando, se define como el obrar mismo de la fe-esperanza, el movimiento o la dialéctica «cualitativa» de la existencia⁵²: la fe crea con su forma temporal de esperanza en el amor la existencia, cuyo ser consiste en obrar⁵³.

Pero si nos fijamos en la estructura que presenta la forma temporal (la esperanza) y la contrastamos con la temporalidad constituida por la memoria y la conciencia racional (o conciencia refleja), nos encontraremos, de nuevo, con la conciencia-voluntad: la que se nos revelaba como un «yo vivo» —ése del que se decía era más bien un nosotros y que hace de la existencia precisamente existencia, apertura, éc-stasis, en-ajenación⁵⁴—. Frente a la memoria, principio de continuidad de una vida de conciencia que la razón, la reflexión, nos da únicamente como una sucesión de estados coordinados entre sí —como una «duración real», para utilizar la expresión bergsoniana—, se sitúa una conciencia más radical, que vive en el fondo de la discontinuidad que atraviesa dicha duración: en el presente. Este es mucho más que «el límite puramente teórico que

48. «El misterio del amor, que lo es de dolor, tiene una forma misteriosa, que es el tiempo. Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente, sino el empeño del pasado por hacerse porvenir. El ahora es un punto que no bien pronunciado se disipa, y, sin embargo, en ese punto está la eternidad toda, sustancia del tiempo» (STV, IX, 325).

49. STV, IX, 319.

50. STV, IX, 314.

51. STV, IX, 326-327.

52. STV, IX, 321 y 330.

53. STV, IX, 317-323.

54. Enajenación que es, a la vez, ensimismamiento (*op. cit.*, vol. II, Carta 377 (1926), p. 199).

separa el pasado del porvenir»⁵⁵: es «el centro del tiempo, el foco de la eternidad»⁵⁶.

El presente posee, de nuevo, la misma estructura comprensivo-extática que presentaba la existencia en su originariedad doloroso-amorosa: «contrae» el pasado muerto (la duración ontificada) «proyectándolo» a un futuro que ha de entenderse, más que como un momento objetivo, como «esperanza», como campo de la libertad. El presente es la contracción proyectiva que Unamuno ha caracterizado como el «esfuerzo» que «atraviesa envolviendo»⁵⁷ pasado y futuro (en tanto que momentos de la «duración real») convirtiéndolos en recuerdo y esperanza⁵⁸ (esos mismos momentos desde el punto de vista de la profundidad de la conciencia).

En esta ruptura de la linealidad y continuidad extensiva y hermética de la conciencia que fluye se sitúa el auténtico yo: el que no es su vida, sino que la posee⁵⁹. Decir que el yo vive en el fondo de este presente no es en realidad sino decir que vive en la tensión de tiempo y eternidad, en la tensión de «fe» y «esperanza»; en el amor, en suma. En último extremo, es lo mismo que afirmar que él es la existencia que se constituía en el amor-dolor. El esquema ontológico es el mismo cualesquiera que sean los términos que lo expresen (amor-dolor, fe-esperanza, infinitud-finitud, eternidad-temporalidad), porque lo que se está describiendo es la tensión o «síntesis misteriosa» que constituye la existencia.

Quizá se eche en falta ahora que no haya justificado lo suficiente la identidad última entre la descripción de la existencia como movimiento temporal (esperanza) sustentado en la fe y la de la existencia como síntesis de eternidad y temporalidad. Para hacerlo, me serviré de un texto de «La tradición eterna» en el que el paralelismo terminológico confirma mi tesis con enorme caridad:

55. Bergson: *L'Energie Spirituelle*, (*Oeuvres*, P.U.F., París, 1959, p. 818).

56. «Lo provisorio es lo eterno, (...) el aquí es el centro del espacio infinito, el foco de la eternidad; luego, (...) lo individual es lo infinito, y el ahora el centro del tiempo, el foco de la eternidad; luego, (...) lo individual es lo universal (...) y, por lo tanto, lo eterno» (*Cómo se hace una novela*, *op. cit.*, pp. 846-847).

57. Ese esfuerzo —cfr. nota 48—, el anhelo infinito, es lo eterno del tiempo —«el presente eterno, (...) que se queda pasando, que pasa quedándose» (*Cómo se hace...*, *op. cit.*, p. 829)—, y «la eternidad está dentro del pasado y del futuro y envolviéndolos...» (*La agonía del cristianismo*, *op. cit.*, p. 497). Cfr. también, STV, IX, 325-326, y recordar el texto de *Amor y Pedagogía* citado, para subrayar la recurrencia de imágenes en referencia a este problema fundamental de la ontología de Unamuno.

58. STV, IX, 325-326.

59. Aunque Unamuno lo diga respecto del cuerpo —¿podríamos entenderlo como «extensión real»?—, creo que no traicionaríamos su pensamiento si dijéramos que también a la vida de conciencia —la «duración real»— la «llamo mía para distinguirla de mí mismo, que soy yo» (STV, III, 170).

«... hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas. Un momento es el producto de una serie, serie que lleva en sí, pero no es el mundo un caleidoscopio (...). En este mundo de los silenciosos, en este fondo del mar, debajo de la historia, es donde vive la verdadera tradición, la eterna, *en el presente, no en el pasado muerto* para siempre y enterrado en cosas muertas. *En el fondo del presente hay que buscar la tradición eterna (...). Así como la tradición es la sustancia de la historia, la eternidad lo es del tiempo, la historia es la forma de la tradición como el tiempo de la eternidad.* Y buscar la tradición en el pasado muerto es buscar la eternidad en el pasado, en la muerte, buscar la eternidad de la muerte (...). *La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma (...). ¡Gran locura la de querer despojarnos del fondo común a todos, de la masa idéntica sobre la que se moldean las formas diferenciales, de lo que nos asemeja y une, de lo que hace que seamos prójimos, de la madre del amor, de la humanidad, en fin, del hombre»⁶⁰.*

Así como la tradición, la intrahistoria, es la «sustancia» de la historia —en el sentido estrictamente unamuniano—, la eternidad lo es del tiempo, y la fe, como hemos visto, de la esperanza. Intrahistoria, eternidad y fe —anhelo— son «causas», motores, de la historia, el tiempo y la esperanza respectivamente; las cuales, por su parte, son su forma —la historia, de la intrahistoria; el tiempo, de la eternidad; y la esperanza, de la fe.

La existencia personal es justamente la tensión de ambos momentos⁶¹, el modo de ser en que éstos adquieren su engarce, en que son. Que la infinitud haya de expresarse en la finitud y la eternidad en la temporalidad (o, lo que es lo mismo, que la fe y la esperanza sólo puedan ser en su unión, en el amor) explica la facticidad absoluta del principio, de la conciencia en el sentido de la existencia. Este es el hecho último que no puede ser superado por ninguna otra forma de ser, ni siquiera por la divinidad. La eternidad sólo puede entenderse, siguiendo el texto de «La tradición eterna», como eternidad de la vida, no de la muerte; esto es, como intratemporalidad que cruza constantemente el tiempo en el fondo del presente viviendo en éste como el esfuerzo por el que aquél deviene.

Al final de este mismo texto se dice que el fondo intrahistórico es el fondo común, lo que nos asemeja y une, la madre del amor. Así, volvemos a encontrarnos, en este caso en el ámbito de la tensión historia-intrahistoria, con la referencia al otro finito que en la constitución de la existencia, en el dolor, se revelaba como necesaria. Creo haber mostrado que el paralelismo entre éste y los textos del capítulo IX de *Del sentimiento trágico* que utilicé para analizar el misterio del

60. *Op. cit.*, pp. 38-45 —la cursiva es mía.

61. La tensión historia-intrahistoria, aunque pudiera parecer irrelevante respecto al problema de este trabajo, tampoco deja de expresar la tensión que constituye una existencia personal —aunque en este caso sea colectiva: el devenir personal de un pueblo.

amor-dolor en los momentos de fe y esperanza, no es meramente terminológico, sino que responde a razones esenciales. Mas si ahora vuelvo a recordar el texto citado en la nota 12 o, si no se quiere acudir a la correspondencia, el de «Ensimismate» —nota 26—, me parece que resulta evidente que la imagen utilizada para describir la síntesis de eternidad y temporalidad (por su parte, la misma que describe la relación intrahistoria-historia) es idéntica a la que pretende explicar esta comunidad íntima en el nosotros común.

El dolor en que me constituyo, en que me soy —el dolor del otro—, me hunde en mi «tradición del presente» —opuesta a la «tradición del pasado», al yo mero sujeto del flujo de actos o estados de conciencia ofrecido por la razón que lo hace reflejo—. El dolor —el amor— me revelan la realidad íntima de lo aparential, una realidad compartida que tiene la forma de un «nosotros» originario; introducen la quiebra en la representación (o, lo que es lo mismo, en la inmanencia de la corriente de conciencia) que la trasciende hacia dentro, hacia la «sustancia», la *res*, lo auténticamente *res*, lo real, esto es: lo eterno, lo que hace ser⁶².

El problema fundamental residía en que esa «sustancia» no era, como vimos, una identidad, sino una pluralidad. La quiebra de la representación que me lleva a mí mismo, me ofrece también al otro cuyo dolor sufro. Frente al yo puramente «narrativo», respecto al cual podríamos hablar en términos de mónada encerrada en su inmanencia, «mi yo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás yos»⁶³. Esta pluralidad es la que, de un modo absolutamente radical, subraya mi facticidad última y también la que otorga su fundamento definitivo a la estructura agónica de la ontología unamuniana.

La individualidad, la diversidad, no pueden considerarse «aparentiales»: ni constituyen el «mundo como representación» sustentado sobre un ser indiferenciado y anónimo, ni son solubles en el fondo eterno y universal en que hunden sus raíces. La diferencia, que en lo aparential se concreta como una determinación óptica, reside propiamente en la esencia misma: ella no sólo «hace ser», sino «me hace ser el que soy», pero es precisamente «éste que soy» el que resulta completamente inexplicable sin el otro.

Mi existencia es personal, y no un mero ser ahí, porque su constitución en el dolor-amor revela, al darme al otro —tan radicalmente «otro» como, sin embargo, «prójimo»— su núcleo inextático o de «insistencia», su contenido

62. Vuelvo a recordar aquí el principio fundamental sin el que la ontología unamuniana se disolvería en una antropología: que sólo lo eterno es real y sólo lo singular es real.

63. STV, VIII, 301. «¿No es acaso que mi hombre de dentro, mi intra-hombre, se toca y hasta se une con tu hombre de dentro, con tu intra-hombre, de modo que yo vivo en ti y tú en mí?» (*Cómo se hace...*, *op. cit.*, p. 908).

diferencial. Pero este núcleo de inexistencia o de insistencia, que no es sino el de intratemporalidad o eternidad que atraviesa y envuelve el tiempo, no es nada fuera de la tensión de la que es término. El yo vivo, el intra-yo que se sitúa en este núcleo de inmediatez radical, sólo es o vive, sin embargo, en el éxtasis, en la escisión consigo mismo que no podía, como expliqué antes, realizarse en soledad, solipsísticamente, sino que era efectuada por el otro yo. De esta manera, el otro se integra así, en un sentido muy peculiar, en lo más íntimo de mi existencia: dándose conmigo mismo en ese yo plural y vivo que el dolor me ofrece.

Es en este sentido en el que puede y debe decirse que este yo vivo, irrepitible y único, es, sin embargo, un «nosotros», porque sólo se espeja —y la existencia es esta transitividad del «sentirse», del «serse»— en otro yo, irrepitible y único también. La memoria, la reflexión, me dan mi yo muerto, igual que los espejos me dan unos ojos que no ven⁶⁴. Sólo el otro me da mi yo vivo⁶⁵. La «galería soterraña» que me conduce al prójimo, al *alter ego* que hace posible que sea el que soy, es la misma que me conduce a mí mismo: el fondo del presente, el núcleo amoroso del dolor.

Mi ser íntimo, mi esencia última, el objeto, en fin, de la descripción filosófica, es un yo «que es un Nosotros»; un yo que encierra al otro que le hace ser con tal ausencia de identidad, con tal imposibilidad de identificación última en «el Mismo», que sería confuso decir esto sin añadir inmediatamente, con la misma evidencia —y es justamente la evidencia la que es la misma en ambos casos—, que el tú, el otro, encierra también al yo en lo más íntimo de sí. La evidencia es la del Nosotros. Entre tantas confusiones e imprecisiones imputables a la ontología unamuniana, no se encuentra, sin embargo, ésta. La afirmación de que sólo lo singular es universal encuentra su razón definitiva en este nosotros último, en que la esencia singular que nos hace ser el que somos, encierra, por su propia precariedad, por su imposible unicidad, la de todos los que no somos⁶⁶.

J. TERESA PADILLA RODRÍGUEZ

Universidad Complutense

64. *Cómo se hace...*, *op. cit.*, pp. 864-865.

65. En este sentido, «ser todo yo, es ser todos los demás» (STV, III, 166): para sentirme todo yo —que es lo que significa «ser todo yo»—, he de sentir a todos los demás yos.

66. «... opongo la individualidad a la personalidad, aunque se necesiten una a otra. (...) mi personalidad es mi comprensión, lo que comprendo y encierro en mí —y que es de una cierta manera todo el Universo—, y mi individualidad es mi extensión; lo uno, lo infinito mío, y lo otro, mí finito». STV, VIII, 298.