

# LA IDEA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE UNAMUNO

ESTEBAN TOLLINCHI

Todo el pensamiento unamuniano tiene, en última instancia, un trasfondo, cuando no un fundamento teológico. Por una parte, es ésta la pretensión, el anhelo de la existencia. Por otra, esa existencia no se concibe sin Dios, no tanto por la importancia de Dios para el existente, sino más bien, como veremos, por la del existente para Dios. En este último sentido, Dios puede convertirse en epítome de los problemas de la existencia; es en efecto el problema mayor. Por esto, al tratar el tema de Dios y el lugar que ocupa en el esquema de sus ideas, es inevitable desandar la peripecia de la existencia y ver cómo ésta condiciona la existencia de Dios y su función dentro del mundo.

Como primer paso, tendremos que excluir la racionalidad de la imagen unamuniana de Dios. lo que es consecuencia del idéntico rechazo de la razón en el campo del conocimiento. La razón no puede ni afirmar ni negar su existencia. Unamuno deja claro que el Dios de que él habla no es ni el Dios de la teología tomista ni el Dios de la filosofía.<sup>1</sup> Tampoco es el Dios del deísmo o del panteísmo. Su Dios nada tiene que ver con el Dios de los sistemas teológicos o filosóficos, sino que es un Dios de Unamuno, puramente personal. Este es el primer punto que hay que dejar sentado cuando se quiera hablar de Dios en su pensamiento.

El Dios de los filósofos y teólogos es un Dios-idea. Y Dios no es una mera "idea" de Dios. De allí que las pruebas de la existencia de

---

<sup>1</sup> En cambio, Julián Marías afirma que el Dios de Unamuno es el Dios cristiano. (V. J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, 1953, p. 215). Habría que preguntar qué se entiende aquí por cristiano y si esta idea de cristianismo excluye el tomismo. Líneas más adelante, afirma que "Unamuno rechaza arbitrariamente la posibilidad de conocerlo realmente"(?)



Dios no prueban nada sobre la existencia efectiva de Dios, sino sólo de la idea de él.<sup>2</sup> O sea sólo la necesidad lógica, no el ser de la existencia. Es así que se explica la anécdota que Unamuno narra en varias de sus obras y según la cual, durante la lectura de una obra encontró la siguiente afirmación: “Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira”. Y Unamuno añade al margen: “De la barrera acá, todo se explica sin él, de la barrera allá, ni con El ni sin El; Dios, por lo tanto, sobra”.<sup>3</sup> El Dios-idea no es imprescindible para resolver los problemas que plantea el mundo. “No es más concebible el que haya un Ser supremo infinito . . . y que haya creado el Universo, que el que la base material del Universo mismo, su materia, sea eterna e infinita y absoluta”.<sup>4</sup> De manera que Dios no puede ser una mera “explicación” del mundo. Como tal, es tan válida o tan incierta como cualquier otra hipótesis.

Y no es sólo que el Dios-idea no sea más que una idea, sino también que es una idea que lleva a contradicciones, como en el dilema de la voluntad y el intelecto que tanto apasionó a la Edad Media y que ésta nunca llegó a resolver definitivamente. En este caso, por ejemplo, si Dios establece el bien o el mal por voluntad, se le puede tildar de arbitrariedad; si lo hace porque el mal es mal independiente de que Dios lo quiera se coarta la voluntad divina y se refiere su origen a una razón de ser. De esta manera, sin embargo, se estaría poniendo fin a la personalidad de Dios (aun cuando esa razón sea Dios mismo), pues para Unamuno la personalidad tiene que ser resultado de la voluntad.

La razón de esta contradicción la ve el autor en la irreconciliabilidad de la necesidad de la razón y la contingencia de este mundo. Y ello es así porque la contingencia supone la irracionalidad, es decir, lo contrario, la contradicción de la razón.

Unamuno halla el origen de este Dios-idea en el paso del politeísmo al monoteísmo, en el momento en que *θεός* de ser un adjetivo aplicable a todos los dioses se convierte en un adjetivo sustantivado: *ὁ θεός*. Según él, se ha llegado al concepto de Dios abstrayendo de la divinidad de cada dios y formando con esa abstracción el Dios aristotélico-tomista. Razonamiento cuando menos harto simplista, apresurado, y que la investigación moderna de la

---

<sup>2</sup> V. M. de Unamuno, *Obras Completas*, Vergara Editorial, Madrid, 1959 ss. Vol. XVI, p. 288. En adelante OC. También *Ensayos* (2 vols.), Madrid, Aguilar, 1958, p. II 874. En adelante EE.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> OC XVI 289 — EE *Ibid.*



historia de la religión ha dejado irremediablemente atrás, pero que sirve a Unamuno para demostrar la naturaleza lógica de ese Dios: "En realidad, se ha llegado a "lo divino". Y el Dios aristotélico, el de las pruebas lógicas, no es más que la Divinidad, un concepto y no una persona viva a que se pueda sentir y con la que pueda por el amor comunicarse el hombre".<sup>5</sup> La equivalencia lógica = enemiga de la vida que aparece en todo el pensamiento de Unamuno también se aplica a Dios. Al Dios lógico le falta vida y por lo tanto, no puede satisfacer nuestras necesidades vitales.

Dios no es algo que sea necesario lógicamente sino que es algo que necesitamos vitalmente porque el hombre necesita una verdad vital, y en tanto vital, agónica. Esto lo explica Unamuno comparándolo con el éter y el aire: "Pero si el éter no es sino una hipótesis para explicar la luz, el aire, en cambio, es una cosa inmediatamente sentida; y aunque con él no nos explicásemos el sonido, tendríamos siempre su sensación directa, sobre todo la de su falta, en momentos de ahogo, de hambre de aire. Y de la misma manera . . . tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual".<sup>6</sup> Esto nos sirve para delimitar y precisar qué es lo que entiende y pretende Unamuno de su Dios. El Dios lógico no es más que una hipótesis, una exigencia de nuestra ansia de conocimiento, el Dios vital es una "realidad" vivida y sentida aunque sea en su ausencia, una exigencia de nuestra vida, de nuestra existencia. A Unamuno le interesa un Dios para el hombre de carne y hueso. "El Dios racional es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir del hombre abstracto, del hombre no hombre, y el otro Dios, el dios sentimental o volitivo, es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso".<sup>7</sup> Es el Dios a que oramos, al que pedimos, sintiendo que su voluntad no puede ser sino la esencia de nuestra voluntad, el deseo de persistir eternamente. Ese Dios, por lo tanto, es indefinible; tampoco se puede probar su existencia, porque ésta sólo se funda en la voluntad de que exista y para ésta no sirven pruebas.

Ya en otro lugar hemos señalado la corriente idealista perceptible en todo el curso del desarrollo intelectual de Unamuno, y cómo en el tema de la materia se tiende a fundir la problemática de Dios y la problemática de la conciencia. La conciencia se presentaba limitada por la materia bruta, que es inconsciente, y la congoja consistía en darse cuenta de esa limitación. De la misma manera, Dios estaba

---

<sup>5</sup> OC XVI 302 — EE II 886.

<sup>6</sup> OC XVI 296 — EE II 881.

<sup>7</sup> OC XVI 130 — EE II 731.



limitado por esa materia bruta. Y en OC XVI 336 (EE II 918) se afirmaba que la libertad de Dios depende de nuestra libertad, que el grado de la conciencia divina depende del grado de lucidez de nuestra conciencia.

En parte esta solución es resultado directo del irracionalismo de Unamuno. Y es así porque el autor reconoce de antemano que es imposible decidir racionalmente si "existe" Dios, es decir, si es algo substancial fuera de nuestra conciencia o de nuestra hambre de él. Dios se acepta sólo como un hecho, una necesidad vital de la conciencia.<sup>8</sup> Más allá es imposible ir: por lo tanto, el problema de Dios ha de tratarse simultáneamente como problema de la conciencia. Pues, ¿qué sentido habría de tener un Dios que no pudiera ser objeto de nuestra conciencia? Es así que se concluye que el "problema de la existencia de Dios . . . es en el fondo . . . el problema de la conciencia, de la *ex-sistencia* y no de la *in-sistencia*, de la conciencia".<sup>9</sup> Y en Unamuno coincide, como hemos visto, la existencia de Dios y la de la conciencia; hay una interdependencia entre ambas. La conciencia libra a Dios del peso de la materia, pero esa conciencia no es más que el recuerdo de Dios. Si Dios nos olvida, volvemos a la inconciencia. Dios es recuerdo, conciencia, así como el hombre es hombre y libre en cuanto es conciencia. De este modo da casi lo mismo afirmar (por lo menos dentro de la imprecisión de estos párrafos) que la conciencia crea a Dios o viceversa. Ambos nombres no son más que dos aspectos de una misma realidad.<sup>10</sup>

Pero frente a la solución ortodoxa y más corriente, Unamuno elegirá la otra más inusitada y que, como tal, sirve para alejarnos más del pensamiento ingenuo y tradicional. Según ella, Dios es el resultado del miedo a la nada, del miedo a la muerte. "El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios".<sup>11</sup>

La acostumbrada fórmula unamuniana en que se equiparan los términos creer-querer-ser, o sea, fe-voluntad-existencia, vuelven a repetirse en lo que concierne a Dios. La fe quiere la existencia,

---

<sup>8</sup> Resulta insoluble racionalmente porque la razón no puede postular de ningún modo la objetividad de la existencia de Dios ni tampoco esa razón puede hallar acceso al Dios del sentimiento, al Dios vivo y conciencia del universo. Pero el hecho mismo que la razón nada pueda en contra de la existencia de Dios, abre la puerta que permitirá la posibilidad del nuevo Dios.

<sup>9</sup> OC XVI 310 — EE II 893.

<sup>10</sup> Ferruccio Masini en su artículo *L'Esistenzialismo Spagnolo di Unamuno* (Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, VI 55), advierte que la mutualidad creadora de Dios y el hombre tiene su origen en la ontología cristiana herética y en la tradición agustiniana de la mística pre-protestante.

<sup>11</sup> OC XVI 189 — EE II 784.



produce existencia. De ahí el acostumbrado juego de palabras de Unamuno entre creer y crear. "Es el furioso anhelo de hacer al Universo consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra".<sup>12</sup>

Estando Dios tan cerca de la nada, es legítimo preguntar de qué manera logra asegurar el mundo. Dentro de esta problemática, ¿no estará Dios tanto como el universo abocado a la nada? ¿No es posible pensar una situación en que resulte necesario salvar también a Dios de esa nada?

Unamuno ve la solución en el elemento consciente de la divinidad y, sobre todo, en el recurso de la finalidad que esa conciencia brinda. Ya que, en última instancia, el problema del universo y de Dios dentro de ese universo es un problema teleológico. El mundo y la vida se ven amenazados por la nada sólo en cuanto se pregunta y se cuestiona su fin. El "que" no se puede dudar, es un hecho con el que, querramos o no, tenemos que enfrentarnos.

Es así que de Dios se toman más en cuenta aquellos aspectos que son un reflejo de la vida de la conciencia. No nos proponemos en lo que sigue sistematizar todos los elementos de la teología unamuniana, sino más bien indicar los motivos teológicos más repetidos en su obra y mostrar cómo éstos se tornan más inteligibles a partir de la conciencia. De esta forma esperamos lograr una semblanza mejor perfilada del Dios de Unamuno. Uno de esos motivos es, por ejemplo, la continuidad. Esta parece determinar la misma naturaleza de la conciencia, tanto en su proyección espacial como temporal. El tiempo y el espacio no sólo no acaban nunca sino que también se están generando continuamente, por lo menos la conciencia de ellos. A esta continua creación Unamuno la llama Dios. "Es El quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo". ("Lo creamos" y "él se crea a sí mismo" parece ser lo mismo para Unamuno. En efecto no hay diferencia entre hombre-conciencia y hombre-Dios). La conciencia, como la creación en algunos pensadores medievales, es continua, un eterno comenzar.

## 2. Se acentúa también todo aquello que tiene que ver con el

---

<sup>12</sup> OC XVI 282 — EE II 868. El círculo es obvio. La fe crea a Dios para superar la incertidumbre que provoca el no-saber; pero justo porque este Dios es producto de la fe, persiste el temor que Dios sea sólo mediante y por la fe; no de otro modo. De allí la eterna duda en la propia fe. Lo vital destruye a lo racional y lo racional lo vital. Es decir, la fe se convierte en el acto de un ser que no puede reconocer el sentido, la razón o la bondad de su propio acto. Por esta razón, la existencia de Dios se hace problema: al ser producto de ese acto, la razón no tardará en impugnarlo.



aspecto volitivo, instintivo o vital de la conciencia. Dios viene a identificarse con el deseo de que Dios exista:

Dios es el deseo  
que tenemos de serlo y no se alcanza;  
¡quién sabe si Dios mismo no es ateo!<sup>13</sup>

El solo hecho de anhelar a Dios y de creer en El es verdaderamente crearlo; es lo que hace a Dios. Ese anhelo es lo divino en el hombre, es Dios mismo que sufre en el hombre. Es decir, Dios no está sobre el hombre sino que sufre con él y en él.

Mientras más quiera descender a lo vital, más gráfica se tornará la expresión. Así se explica la identificación de Dios con el hambre de él. “Creer en Dios es, ante todo y sobre todo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista”.<sup>14</sup> En *El Secreto de la Vida* añade: “Y el secreto de la vida humana, el general . . . es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, . . . es, el apetito de divinidad, el hambre de Dios”.<sup>15</sup> Dios, por ser origen y fuente de ser, es también el anhelo más desesperado de ser, la angustia más profunda por no ser.

2a. Dios viene a ser expresión de nuestra ansia de perpetuarnos, del deseo de inmortalidad. Y no basta esto, sino que Dios es imprescindible a esa hambre de inmortalidad. El hombre necesita de Dios para justificar su hambre y su presencia en el mundo. Y no sólo justifica sino que también garantiza. Nos lo dice en su Prólogo a la traducción española de la *Estética* de Croce<sup>16</sup> y nos lo vuelve a repetir en el artículo *Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo* de ese mismo año (1911) reunido más tarde en la colección *Inquietudes y Meditaciones*: “Porque el imperativo categórico no es más que un pretexto para establecer la inmortalidad del alma y como consecuencia de ello, la inmortalidad de Dios . . . En el orden de nuestras creencias, Dios no es sino la garantía de la inmortalidad del alma. Le hemos hecho eterno para que El, a su vez, nos eternice, y no para otra cosa”.<sup>17</sup> Más claro no puede expresarse la dependencia de la existencia de Dios del hambre de conciencia.

---

<sup>13</sup> *Ateísmo*, OC XIII, p. 569.

<sup>14</sup> OC XVI 311 — EE II 895.

<sup>15</sup> OC III 1041 — EE I 842.

<sup>16</sup> OC VII 251.

<sup>17</sup> OC XI 172.



3. Con todo esto se ha preparado el terreno para iluminar la relación Dios-hombre de un lado inesperado. Es lo que podríamos llamar la antropomorfización de Dios. Según ella, Dios es la proyección del hombre. Es una idea —como pasa con tantas otras—, que por la constante repetición en su obra, muchas veces sin cambios o desarrollos notables, puede parecer banal en fin de cuentas. La encontramos ya en el ensayo *sobre el Fulanismo*<sup>18</sup> y en *La Vida de Don Quijote y Sancho*. La volvemos a encontrar en las *Poesías* de 1907:

“Fantasía de mi pecho dolorido;  
proyección de mi espíritu al remoto  
más allá de las últimas estrellas;  
mi yo infinito;  
sustanciación del eternal anhelo;  
sueño de la congoja;<sup>19</sup>

En estos versos se resumen todos los rasgos que Unamuno proyecta en la idea de Dios: Dios como fruto del dolor, como anhelo de la congoja, y lo que es más importante, como sustanciación del eternal anhelo. Dios no es, pues, algo objetivo, sino la proyección hacia afuera de la subjetividad de la conciencia.<sup>20</sup>

Unamuno aclara en seguida de qué hombre es Dios proyección. No del hombre por definición o abstracto, sino del “hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso”.<sup>21</sup> Conclusión obvia, habiéndose visto desde el principio cómo se limita el concepto de Dios. La idea persiste hasta en la última etapa de su pensamiento. En el ensayo *Egologías y Consistiduras* recogido en la colección *Visiones y Comentarios 1931-1936* se dice; “Dios . . . es el yo, el individuo personal, eternizado e infinitizado. Toda teología es una egología”.<sup>22</sup>

En el *Sentimiento Trágico de la Vida* se profundiza más este punto enfocando el fenómeno de la persona y la personalidad. El ego desciende al hombre de carne y hueso, y mucho más al espíritu individualizado, o sea, a la persona. Así se explica el hecho que

---

<sup>18</sup> OC XIII 638.

<sup>19</sup> Salmo I, OC XIII 283.

<sup>20</sup> Aun si existiera, el hombre, por no poder salir de la inmanencia de su conciencia, no lo podría conocer. ¿Pues cómo podría conocer algo que cae fuera de su conciencia? En ese caso, Dios, para los efectos del hombre, sería como si no existiese.

<sup>21</sup> OC XVI 130 — EE II 731.

<sup>22</sup> OC XI 1074.



pretendamos que Dios sea también un ser personal. “Lo divino es . . . subjetividad de la conciencia proyectada hacia afuera, la personalización del mundo. El concepto de divinidad surgió del sentimiento de ella, y el sentimiento de divinidad no es sino el mismo oscuro y naciente sentimiento de personalidad vertido a lo de fuera”.<sup>23</sup> Como se ve, la antropomorfización es progresiva y en este momento, casi absoluta. Esto se afirma en otra parte de la misma obra: “La creencia de un Dios personal . . . se basa en la creencia en nuestra propia personalidad . . . Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independiente del Universo, que es su estado de conciencia *ad extra*.”<sup>24</sup> Pensamiento atrevido para el ambiente y que a la vez cumple con indicarnos hasta qué punto Unamuno ha extendido el alcande de esta idea.

Sin embargo, la distinción entre Dios y el hombre, la dependencia de Dios respecto del hombre, no es lo que aquí se persigue. Lo que más bien ilustra la situación es la confusión de los dos elementos y no la derivación de uno del otro. Nos lo dice Unamuno en una de sus notas más logradas: “Ni cabe en rigor decir fuera y dentro, objetivo y subjetivo, cuando tal distinción no era sentida, y siendo, como es, *de esa indistinción de donde el sentimiento y el concepto de divinidad proceden*.”<sup>25</sup> Cuanto más clara la conciencia de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, tanto más oscuro el sentimiento de divinidad en nosotros”.<sup>26</sup>

4. La idea de que Dios procede más bien de la indistinción entre la conciencia y el universo, es lo que acaso nos lleve a la otra idea importante de Unamuno respecto a la formación de Dios: no que Dios sea resultado de la proyección del hombre al infinito, sino que Dios y el hombre se hacen mutuamente. Y con esto se aclara el sentido verdadero de lo que antecede y se ve lo lejos que está Unamuno de un antropomorfismo unilateral. “Hay hombres ligeros y exteriores . . . que creen haber dicho algo con decir que . . . es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace sus dioses o su Dios, sin reparar que si esto es así, se debe a que no es menos verdadero que Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza. Dios y el hombre se hacen mutuamente; en efecto: Dios se hace o se revela en el hom-

---

<sup>23</sup> OC XVI 285 — EE II 871.

<sup>24</sup> OC XVI 277 — EE II 864.

<sup>25</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>26</sup> OC XVI 285 — EE II 871.



bre y el hombre se hace en Dios".<sup>27</sup> El hombre se hace en Dios en cuanto Dios se vive en la propia conciencia del hombre y pasa así a ser vida y existencia de ese hombre. De esta comunidad de conciencia procede también la comunidad en el dolor frente a la presión y a la limitación de la materia. Dios sufre en mí y yo sufro en él.

4a. También la experiencia psicológica del amor deja huellas en la "teología" de Unamuno. Siendo el amor expresión del instinto de perpetuación y, como tal, resonancia del anhelo de inmortalidad, tornándose el amor compasión al darse cuenta de la limitación que se cierne sobre nosotros y ser, por lo tanto, el dolor ante esa limitación, es natural que haya una honda relación entre el sentimiento del amor y el sentimiento de Dios. El amor, como hemos visto en otro lugar, al convertirse en compasión, se apiada del Universo entero y de su sufrimiento. Y para lograr esto, tiene que personalizarlo; es decir, tiene que sentirlo consciente. Y al sentir la conciencia, siente la lucha y el dolor que ésta conlleva. De este modo Unamuno puede decir que "Dios brota del amor"<sup>28</sup> o que si no hay Dios, el amor es un contrasentido.<sup>29</sup>

4b. De manera similar se entiende por qué Unamuno no sólo pretende derivar a Dios del amor, sino que también lo hace de la sociedad. La sociedad es una prolongación del instinto de perpetuación, y más aun, expresión del furor de ser más y más, que es una de las manifestaciones del anhelo de inmortalidad. Es verdad que la sociedad sólo sirve para mostrarnos las limitaciones a que está sujeta la comunicación humana y la radical e irremediable soledad a que estamos condenados, pero, simultáneamente, es la misma conciencia de nuestra soledad la que sirve para despertarnos el apetito de ser todo lo que más podemos ser, el apetito de eternidad, y así también de Dios —en cuanto éste nos garantiza esa eternidad. Es así que Dios puede concebirse como producto del sentido social,<sup>30</sup> producto del universo concebido como una urgente sociedad viviente.

Hay también la posibilidad de concebir a Dios no sólo como producto del factor social "abstracto" sino también introduciendo el elemento cuantitativo y así, concebirlo como el resultante de la colectividad social, de la suma de cada uno de los individuos. Esta distinción pudiera servir de origen a toda una disquisición sobre la diferencia entre el Dios abstracto y el Dios colectivo, pero,

---

<sup>27</sup> OC XVI 296 — EE II 882.

<sup>28</sup> OC XVI 278 — EE II 865.

<sup>29</sup> OC XVI 283 — EE II 869.

<sup>30</sup> OC XVI 155 — EE II 754.



desgraciadamente, Unamuno no hace más que rozar el tema y pasa por alto las posibles consecuencias de su intuición. "Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor . . . se imagina a Dios a su medida . . . hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad".<sup>31</sup> Es decir, el hecho de la trascendencia de la conciencia en términos sociales se traslada por analogía a la teología. Así como el hombre, a pesar de su individualidad, puede vivir en sociedad, se espera que sea posible ahora una sociedad de conciencias, un reino de los espíritus, fundado y realizado por la existencia de Dios.

4c. Además de esto, es posible también introducir en la idea de Dios el elemento histórico, tan exclusivo aparentemente de lo humano. Esto, resultado de la progresiva antropomorfización de Dios, pudiera constituir un rico filón de nuevos problemas e ideas, pero Unamuno de nuevo pasa por alto estas posibilidades. En este respecto concluye que "sentimos a Dios . . . como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, como la conciencia colectiva de todo el linaje, y aún más, como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas".<sup>32</sup> Como vemos, aquí Dios amenaza convertirse en la conciencia histórica misma, cuando no en la conciencia sin más.

4d. A continuación, tendríamos que preguntarnos por la naturaleza de esta conciencia divina. Que no es idéntica a la nuestra nos lo prueba la misma diferencia que existe entre el individuo y la colectividad. Aun cuando la conciencia total e infinita no fuera más que una extensión o prolongación de la conciencia fenoménica individual, hay una diferencia de esencia entre lo proyectado y la proyección, entre lo prolongado y la prolongación. El mismo hecho que Dios no fuera más que una proyección del hombre, lo hace absolutamente diferente al hecho inmediato que es el hombre. Fuera de señalar que esta conciencia es "una conciencia personal distinta a las conciencias que la componen",<sup>33</sup> Unamuno no se ocupa más de

<sup>31</sup> OC XVI 297 — EE II 882. En una carta a Don Francisco Giner de los Ríos, del 27 de dic. de 1899, había ya anticipado: "En mis diálogos quiero exponer un pensamiento filosófico y aun metafísico que no arranque ya del yo de la conciencia individual, sino de la sociedad del yo colectivo; así como se ha hecho una filosofía a partir de la psicología, ¿no cabría hacerla partiendo de la sociología, que es una psicología más amplia? El concepto mismo de Dios hay que estudiarlo en la sociedad. Es, en el fondo, el método histórico". (Rev. de Occidente, *Epistolario entre Unamuno y Giner de los Ríos*, núm. 73, 1969).

<sup>32</sup> OC XVI 302 — EE II 887.

<sup>33</sup> Citado por Ferrater Mora, Unamuno, *Bosquejo de una filosofía*. Bs. As. 1944, p. 73.



precisar en qué consiste esta diferencia. La misma naturaleza general y vaga de los términos que se barajan explican la necesaria imprecisión.

5. Sí se dice de esta conciencia que es la conciencia personalizada del Universo. Cómo la conciencia llega a personalizarse nos lo describe Unamuno en el capítulo siete del *Sentimiento Trágico*: “Y cuando el amor es tan grande y tan vivo . . . que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y describe que el total Todo, que el Universo, es Persona también que tiene una Conciencia . . . Y a esta Conciencia del Universo . . . es a lo que llamamos Dios”.<sup>34</sup> Dios, de esta manera, viene a ser, de una parte, una prolongación del amor; de otra, se identifica con el Todo. Pero en ambos casos se trata de un amor que necesita personalizar para amar; es decir, su objeto tiene que someterse a las condiciones que él le impone; de otra parte, es un Todo que tiene que concientizarse, personalizarse y hasta antropomorfizarse. A esta concientización del Todo la llama Unamuno también finalidad. Cobrar conciencia de la personalización del Todo es darse cuenta también que ese Todo tiene un fin. Acaso para eso nada más valga este fenómeno de la personalización. Por eso, querer que Dios exista significa querer salvar la finalidad humana del Universo. Finalidad equivale aquí a conciencia y a existencia. Uno supone el otro. Este es el sentido que habrá que extraer del famoso *dictum* de Unamuno de que Dios nos existe o del otro que Dios nos sueña. “Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos”.<sup>35</sup> En cuanto garanti-

---

<sup>34</sup> OC XVI 267 — EE II 855. La idea puede rastrearse hasta los primeros años de Unamuno. Atisbos de ella se encuentran en la *Filosofía Lógica* de 1886, dada a conocer por Zubizarreta en *Tras las Huellas de Unamuno*. En una carta a Francisco Giner de los Ríos fechada el 22 de noviembre de 1899 (a los veinticuatro años) y que por lo demás, confirma una vez más la impronta hegeliana de su teología, dice lo siguiente: “A mi juicio, el fin supremo de la acción es la contemplación, pero la contemplación viva que es . . . hacer a Dios. Hay veces en que la fantasía me lleva a soñar un Universo con plena conciencia de sí, en que ha resucitado todo lo pasado, que dormía registrado en su conciencia. Era el sueño supremo del portentoso Hegel”. (V. Rev. de Occ. *Epistolario entre Unamuno y Giner de los Ríos*, núm. 78, 1969).

<sup>35</sup> El paso ha dado mucho que hacer a diversos comentaristas, quizás debido al dramatismo y a la violencia gramatical de la frase. Creo que se trata de un intento más de explicar algo que Unamuno nunca tuvo muy claro, y que en gran medida la sobre-existencia se identifica con el ‘existirnos’, el ‘pensarnos’, el ‘soñarnos’, etc. En el fondo de estas expresiones está el hecho que Dios se siente, se vive, se hace presente en la propia conciencia del hombre y es, en tanto, la existencia y la conciencia del hombre. Para otras interpretaciones véase, C. Calvetti, *La Fenomenología della credenza in Miguel de Unamuno*, Milano, 1955, p. 119, J. Marías, *Miguel de Unamuno* Buenos Aires, 1953, pp. 208-209. Me inclino más a aceptar la de Collado (*Unamuno y Kierkegaard*, Madrid, 1962,



za nuestra inmortalidad y nuestra finalidad, sustenta nuestra existencia, hace y obra que existamos.

\* \* \*

De esta manera la cuestión teológica queda sin resolver, y cualquier solución aparente, cuando más, es sólo un círculo vicioso. No se puede resolver porque el hombre no pueda llegar a dar peso ontológico a Dios. La fe no puede dar la razón de ser divina, a lo sumo expresa el esfuerzo desesperado de crear a Dios —pero la realidad de ese Dios no se puede confirmar ni por la razón ni por el sentimiento. Es un Dios que, justo por ser creación de mis ansias, se somete *ipso facto* a la duda de la razón; la cual no permite llegar a su realidad objetiva. Resulta imposible hipostasiar metafísicamente las ansias en un ser de existencia objetiva pues al no ser capaz el sentimiento de trascenderse a sí mismo, no es capaz tampoco de alcanzar la absoluta trascendencia. Y esto se debe al carácter *consciente* de Dios, lo que lo hace (al igual que la inmortalidad) de naturaleza análoga a la conciencia: vital, pragmático, activo, puro acto, energía, fuerza e identificable con todas las formas que puede adoptar esa conciencia: desesperación, ansia, amor, voluntad, confianza, etc. —todas tan usadas en el vocabulario de Unamuno. Dios y la inmortalidad son sólo el objeto de la fe que los crea para someterse inmediatamente a la duda. Y los crea porque están ausentes. Es su falta, el vacío, el abandono en que nos sentimos lo que en última instancia establece la posible realidad de Dios. Todo lo cual no quiere decir que, en su virtud, quede probada la existencia de Dios. No es así porque con estas categorías hemos salido del plano racional. La perfidia de la conciencia —que no permite nunca llegar a su fondo sin referir continuamente a sí misma como insondable— hace imposible a fin de cuentas, una teología en Unamuno, como también hace imposible una fundamentación del ser, que no sea la pura falta de fundamentos.

Acaso lo único que podamos sacar en claro es la íntima relación existente entre Dios y la conciencia. La existencia de Dios es algo que no se puede entender fuera de ella.<sup>36</sup> Con esto, Unamuno ha querido mostrar la inutilidad de las pruebas de la existencia divina. La

---

pp. 519-20) y la de Meyer (*L'ontologie de Miguel de Unamuno*, París, 1955, p. 56).

<sup>36</sup> En efecto, parecería que todo el proceso de la fe y la voluntad de Unamuno culmina más bien en la 'conciencia de Dios' (in sistencia) que en la conquista de Dios (ex-sistencia).



existencia de Dios no se puede probar, así como tampoco se puede llegar a la existencia del yo por medio de una prueba lógica. Sin embargo, esto no quiere decir que Dios exista en el mismo grado que existe el hombre. El yo existe pero Dios tendrá que existir, y de su necesidad es que deriva también nuestra necesidad. Nuestra vida habrá de aspirar a esa necesidad de que parecemos carecer en todo momento. Unamuno se limitó a afirmar la exigencia de la necesidad que sólo Dios nos puede garantizar. Como es de esperarse, nunca llegó ni nunca hubiera llegado a ella. Pero acaso en el no llegar está la clave del sentimiento trágico de la vida.

*Universidad de Puerto Rico*