

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**TRABAJO FIN DE GRADO**

**ENSAYO**

**El salto y la incertidumbre:**

**La fe en el existencialismo de Søren Kierkegaard y Miguel de Unamuno**

Nombre del estudiante: Luis Miguel Moreno Amores

Grupo del TFG al que pertenece: 1

Convocatoria: 2020-2021

Número de caracteres: 29.454

## ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN.....</b>	<b>3</b>
<b>SØREN KIERKEGAARD: LA FE COMO CONDICIÓN.....</b>	<b>5</b>
<b>MIGUEL DE UNAMUNO: LA FE COMO VOLUNTAD DE CREER .....</b>	<b>11</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>16</b>

## PRESENTACIÓN

Søren Kierkegaard (Copenhague, 1813-1855) figura como una de las grandes figuras del pensamiento filosófico de Europa en pleno siglo XIX. Su filosofía se articula como una tensión constante entre el pesimismo existencial, la fe protestante y la impotencia de la razón, motivo por el cual se ha debatido acerca de lo adecuado del calificativo de filósofo o teólogo. Los años 1844 y 1849, por otra parte, son uno de los más prolijos de su carrera como escritor, publicando textos como *Migajas filosóficas*, *El concepto de angustia* o *La enfermedad mortal*. Se trata de las obras seleccionadas para el presente trabajo, cuyo primer objetivo no es sino la investigación del papel de la fe en la filosofía de Kierkegaard. Esto responde a varios motivos: el primero de ellos, por la inextricabilidad que comporta la religión con las concepciones de la existencia en su obra. Como hemos mencionado, el análisis vital que hace en sus escritos siempre tienen presente las aportaciones del cristianismo, sobre todo en su vertiente protestante. De esta manera, saber cuál es la significación esencial de *fe* en el autor danés permitirá una más profunda dilucidación de su vinculación con el resto de los condicionantes existenciales que plantea, como lo son la *angustia* o el *terror*. El segundo motivo se marcaría por la cercanía temática que guarda con un aclamado personaje de nuestras letras: Miguel de Unamuno. En efecto, el bilbaíno escritor de *nivolas* ha sido y es conocido por una finísima —y, desde luego, también agónica— sensibilidad existencial. Los temas centrales de sus escritos principales son, mediata o inmediatamente, la expresión y canalización literaria de los análisis de Kierkegaard. Así, *San Manuel Bueno, mártir* rezuma una incertidumbre nauseabunda —en el sentido sartreano del término— que recuerda a *El concepto de angustia*; mientras que *Del sentimiento trágico de la vida* expone, a caballo entre la poesía y la filosofía —a las cuales, como veremos, considera idénticas—, las características esenciales de la fe y su naturaleza de «salto» aducidas en las *Migajas filosóficas*. De hecho, es bien conocida la fascinación de don Miguel por el autor de Copenhague, llegando incluso a estudiar danés para acceder a los textos originales.

De esta manera, el breve ensayo que se sigue pretende investigar uno de los conceptos angulares de la filosofía de Søren Kierkegaard con el objetivo último de aproximarlos al contexto peninsular, donde los desasosiegos existenciales del norte europeo encuentran en la figura de Miguel de Unamuno un digno interlocutor. Para ello,

se hará una lectura comparativa, si bien no tratando de detectar influencias intelectuales o biográficas reales, sí planteando el núcleo de investigación como perteneciente a una misma preocupación fundamental: lo que Unamuno bautizó como *el sentimiento trágico de la vida*.

## SØREN KIERKEGAARD: LA FE COMO CONDICIÓN

Kierkegaard expone en el primer capítulo de sus *Migajas filosóficas*<sup>1</sup> la siguiente pregunta: «¿Hasta qué punto puede aprenderse la verdad? [...] Dado que la verdad ha de aprenderse, se la busca. Topamos con la dificultad hacia la que Sócrates dirigía la atención en el *Menón*». En efecto, Platón desarrolla allí su famosa *teoría de la reminiscencia*, según la cual el conocimiento se encuentra *a priori* en el sujeto. Durante el diálogo, la prueba se ejecuta a través de un esclavo quien, guiado exclusivamente por las preguntas de Sócrates, acaba demostrando el teorema de Pitágoras. La carga de la demostración reside, por tanto, en la prohibición de mostrar o explicar algo al preguntado:

Sóc. —Observa ahora, arrancando de este problema [el de hallar un cuadrado de área doble al inicial], qué es lo que efectivamente va a encontrar, buscando conmigo, sin que yo haga más que preguntar, y sin enseñarle. Vigila por si me pillas enseñándole y explicándole en lugar de interrogarle por sus propios pareceres (2018: 115)

El esclavo consigue el problema matemático inicial para la sorpresa de todos los presentes. Alguien ignorante y analfabeto había conseguido, sin necesidad de un docente, razonar un teorema fundamental de la geometría griega. ¿Cómo era esto posible?

Sóc. —Entonces, ¿llegará a conocer sin que nadie le enseñe, sino solo preguntándole, recuperando él mismo de sí mismo el conocimiento?

Men. —Sí.

Sóc. —¿Y este recuperar uno el conocimiento de sí mismo, no es *recordar*? (La cursiva es mía) (2018: 117)

La conocida solución platónica postula la preexistencia del alma, la cual accedió a la visión dialéctica de las ideas en su estado desencarnado. Al retornar al cuerpo, olvida sin remedio lo observado; sin embargo, ello no impide que determinadas formas sensibles provoquen un leve recuerdo de su naturaleza ideal, como la belleza, tema debatido en el *Banquete* y el *Fedro*. Del mismo modo, las preguntas desarrolladas en el diálogo

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas* (Vol 4/2). (D. G. Parceró, Trad.). Madrid: Trotta. Será la edición que se cite en el presente trabajo. En lo sucesivo, solo *Migajas*.

consiguen elevar el intelecto (*noûs*) y ponerlo de nuevo en contacto con la memoria. Así, el alma recuerda lo que *ya* vio un estado espiritual. En efecto, para Platón, *conocer es recordar*. A esta teoría epistemológica será a lo que se refiera Kierkegaard en *Migajas filosóficas* como *el modelo socrático* o *la vía socrática*. El objetivo es elaborar un «proyecto de pensamiento» con el que reflexionar filosóficamente la verdad cristiana, donde se presupone la revelación escritural sagrada y la encarnación de Dios en Jesús de Nazareth. Este proyecto es una tarea teológica fundamental, en tanto en cuanto las verdades de la fe se encuentran allende el reino del pensamiento; es decir, que rebasan la lógica racional y las leyes propias del pensar. Sin embargo, dentro de un marco socrático, Cristo se convierte en mera *ocasión* para la verdad, permitiendo que el individuo aprenda lo que ya estaba en él. Como dice Climacus —el pseudónimo empleado por Kierkegaard para la publicación de la obra—: «Desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento de Dios» (Kierkegaard, 2016: 33). Por tanto, el maestro pierde su valor; se convierte en algo contingente cuya única función es despertar, dar el espacio y el tiempo, esto es, la *ocasión*, para recordar la verdad; quién sea el interlocutor es irrelevante: «Si pudiera soñar en toparme en la otra vida con Sócrates, con Pródico o con la sirvienta, ni siquiera allí sería ninguno de ellos más que una ocasión» (Kierkegaard, 2016: 34), y también: «[...] el maestro se sitúa en una relación de reciprocidad, en la cual vida y ambiente son ocasiones para hacerse maestro y, a su vez, este es ocasión para que los otros aprendan algo. Su relación es siempre tanto autopática como simpática» (2016: 43).

Los problemas dogmáticos que esta postura comportan son evidentes, pues hacen peligrar la naturaleza divina de Cristo y su carácter milagroso y redentor. Si Jesús no es Dios apiadado que muestra el camino de la verdad como muestran los Evangelios —«Y Jesús les dijo: “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí» (Juan 14: 6)—, si no es la divinidad misma hecha carne para transmitir el mensaje de la verdad y traer su Ministerio al mundo; en definitiva, si no tiene nada que enseñar, pues su mensaje ya estaba antes en el alma de los seres humanos, se convierte en un accidente, en una contingencia, una ocasión. Las verdades del cristianismo no pueden ser en ninguna instancia verdades del alma, de ahí que Kierkegaard comience su análisis mencionando la importancia del *instante* como punto de inflexión en el tiempo y en el cual la eternidad entra definitivamente en la historia:

Si ha de ser de otra manera [el aprendizaje], entonces *el instante debe tener un sentido decisivo en el tiempo*, de tal modo que yo no pueda evitarlo en ningún instante, ni en el tiempo ni en la eternidad, ya que lo eterno, que antes no era, llegaría a ser en ese instante (la cursiva es mía) (2016: 34).

Ettore Roca enmarca la teoría kierkegaardiana en las mismas coordenadas, al afirmar que lo principal de su proyecto no es sino responder a la pregunta de si es posible «un ser humano que posea la autoridad de la verdad respecto a los otros, y un instante del aprendizaje que tenga una importancia tan decisiva como para ser el “inicio histórico” de una “bienaventuranza eterna”» (Rocca, 2020: 171). No obstante, si el modelo socrático es cancelado, es necesario que el discípulo carezca de la verdad de antemano y que esta le sea entregada por Dios. Así, para el proyecto de Kierkegaard, el alumno está en la antítesis del modelo socrático: el hombre se encuentra previamente en la *no-verdad*, convirtiéndose automáticamente a Dios no solo en el que da la enseñanza, sino también el que da la condición —esto es, la posibilidad— misma del aprender:

En cambio, si el que aprende ha de recibir la verdad, será preciso que el maestro se la aporte; y no solo eso, sino que ha de darle también la condición para comprenderla, porque si el que aprende fuera por sí mismo la condición para comprender la verdad, entonces le bastaría recordar [...] ¿Cómo denominaremos a un maestro que le da de nuevo la condición y, con ella, la verdad? Llamémosle: salvador (2016: 35-37).

Dios recupera su condición de salvador gracias a que Él devuelve al discípulo la posibilidad de aprender la verdad apartándole definitivamente del pecado. Por eso, podemos decir con seguridad que tales seguidores han renacido: «Pero este paso del no-ser al ser, ¿no es el del nacimiento? Quien ya existe no puede nacer y, sin embargo, este nace. Vamos a denominar a este paso *renacimiento*» (2016: 38). Precisamente *ese* momento de renacimiento es el del *instante*, el cual está «lleno de eternidad» (2016: 38). El instante es el punto del tiempo donde el discípulo recibe la verdad, sale de su estado de ignorancia, gracias a la acción salvífica del maestro. Pero aún queda una pregunta: ¿por qué haría eso Dios?, ¿por qué llevar la verdad a la humanidad?

Pero si se mueve a sí mismo y no lo hace por necesidad, ¿qué le mueve sino *el amor*, ya que este no tiene la satisfacción de la necesidad fuera de sí, sino dentro de sí? Su decisión, que *no está en relación de reciprocidad con la ocasión*, ha de existir desde

la eternidad, *aunque al cumplirse en el tiempo, se convierte precisamente en el instante* (cursiva mía) (2016: 44)

En efecto, «el Dios no tiene necesidad de discípulo alguno para comprenderse a sí mismo» (2016: 44), por lo que es imposible que establezca un vínculo de reciprocidad como lo hiciera Sócrates. Él no puede ser maestro en tanto que desvelador «simpático» de las verdades *ya* presentes en sus seguidores. Al contrario, como hemos señalado anteriormente, Dios debe manifestarse como salvador, como maestro, y no como mera ocasión. Y esta naturaleza de salvador solo puede manifestarse bajo la forma del *amor*, algo que lo arrebate de su estado auto-intelectivo y auto-complaciente y lo lleve hacia fuera de sí e intervenga en el mundo y sus criaturas. De lo contrario, no comportaría diferencia alguna con el Dios aristotélico. No obstante, «este amor es fundamentalmente infeliz, ya que ambos son muy desiguales [...]. La infelicidad no consiste en que los enamorados no puedan unirse, sino en que no pueden comprenderse [...], porque esta desdicha apunta al corazón en el amor y hiere por toda la eternidad» (2016: 45). La radical diferencia entre Dios y los discípulos hace que aflore el temor de que nunca pueda ser comprendido: su amor es un amor platónico, en tanto que sabe que sus amados no podrán comprenderlo nunca. ¿Cómo acabar con esta diferencia absoluta? Mediante el *rebajamiento*:

Si la unidad, entonces, no puede establecerse por elevación, habrá que intentarla mediante un rebajamiento [...]. Para que se establezca la unidad, Dios querrá hacerse igual a él. Y entonces querrá mostrarse igual al más humilde. Pero el más humilde es quien ha de servir a otros, y por tanto el Dios querrá mostrarse en la figura del *siervo* (2016: 49-50).

En efecto, Dios se presenta en el estado más humilde posible para igualarse y llevar así su mensaje, transmitido desde el amor de la mutua comprensión y equivalencia. «Cualquier otra revelación sería, para el amor del Dios, un engaño» (2016: 51).

Lo recién expuesto tenía como función principal contextualizar en la obra el asunto de este ensayo: la *fe*. Así, esta no va a estudiarse desde una perspectiva sistemática, en el sentido de elaborar un sistema de sus características y su relación con la razón; sino desde su carácter de *condición* para un modelo de aprendizaje que permita comprender filosóficamente el cristianismo. Ahora bien, ¿qué significa que la fe sea una condición?,

¿qué consecuencias se derivan de este hecho?, ¿qué vínculo posee con la angustia y la incertidumbre? En este punto es cuando Kierkegaard desarrolla su teoría de la fe en las *Migajas*. Recapitulemos:

1. El modelo socrático debe ser sustituido para comprender filosóficamente el cristianismo.
2. Este «proyecto de pensamiento» debe colocar a Dios como maestro que no solo sea la ocasión del conocimiento, sino su genuino instaurador. Por ello, el discípulo debe entenderse como posicionado en la no-verdad, el cual *renace* con la dotación de la condición misma por Dios. Este es el momento del *instante*.
3. Dios realiza este acto por amor, pero advierte la diferencia absoluta entre él y sus criaturas. En su ansia de ser comprendido, adopta la figura del *siervo* mediante la cual poder igualarse a ellos.

Ahora bien, el amor genera una paradoja: la de hacer comprender la diferencia absoluta. Si Dios quiere revelarse tal como es en su verdad, entonces debe hacerse comprensible, pensable, su naturaleza totalmente desconocida. Es obvio que se trata de una tarea imposible, por eso recibe el nombre de *paradoja absoluta*. Entonces, ¿cómo aprender la verdad de Dios? La inteligencia no puede captar su mensaje, pero siente la *pasión* del amante en el *instante*, y esta pasión arrastra a la inteligencia para lograr su derrumbe y dejarse ceder a *algo*:

¿Y cómo llega el que aprende a un entendimiento con esa paradoja? [...] (porque no acontece mediante la inteligencia, que ha sido dispensada, ni tampoco en la paradoja, la cual se entrega... a algo) es aquella feliz pasión a la que ahora daremos un nombre, pese a que el nombre no nos importe demasiado: Lo llamaremos *fe*. Esta pasión debe ser aquella condición de que se habló y que la paradoja trae consigo (2016: 74).

La fe es la pasión comprensora de lo desconocido. Es decir, el Dios siervo y maestro inculca la condición misma del aprender, y el discípulo, consciente de que aquello es lo totalmente diferente, debe entregarse a la pasión que de ello se engendra. Bien podría ignorarla o darla por imposible, negar su realidad; pero no es lo que Kierkegaard defiende. El autor danés aboga por la entrega total a aquella nueva condición que empuja a la inteligencia más allá de sí misma. Así, la fe se convierte en el requisito mismo al que debe ceder el discípulo para comprender el mensaje. La fe es la condición para comprender el

mensaje revelado, una vez el intelecto ha sido dispensado: «Ella [la paradoja absoluta] puede comunicarse cuando el intelecto “ha sido dispensado”, es puesto fuera de juego, y solo puede comunicarse a un órgano capaz de acogerla y que ella misma ha de proporcionar. La condición dada para comprender la diferencia absoluta es, según hemos recordado, la fe» (Rocca 2020: 177). De esta manera, podemos concluir que Kierkegaard ha fundamentado epistemológicamente el cristianismo a través de un proyecto refutador de la reminiscencia platónica. La fe se articula en él como una pasión y condición percibidas por la inteligencia, incapaz de comprender el Evangelio. Esta pasión es apelante hasta tal extremo que acaba haciendo sucumbir al individuo, haciendo que este cancele su juicio y experimente la paradoja absoluta.

Así pues, la esencia misma de la fe no es sino la de una suspensión y atrevimiento absolutos, una entrega «poética» a lo totalmente diferente, razón por la cual Kierkegaard también utiliza el vocablo *salto*: «¿No habrá que tener en cuenta este pequeño instante, por breve que sea —y no necesita que sea más largo, puesto que es un salto?» (Kierkegaard, 2016: 60). En *El concepto de angustia*, dice: «La nueva cualidad surge con lo primero, con el salto, con el carácter súbito de lo misterioso» (Kierkegaard 2016: 150). El salto es una novedad cualitativa espontánea. De ahí que la fe pueda, efectivamente, ser entendida como salto. El salto de la razón hacia lo absurdo que ha sido abierto al ser humano gracias al maestro salvador, gracias a que este ha entregado por amor la condición para aprender la verdad. De esto se extraen importantes consecuencias, de las cuales nos interesan especialmente dos, a saber: (i) «la fe no es un conocimiento» (2016: 76) y (ii) «la fe no es un acto de voluntad» (2016: 77). Ambas son evidentes. La fe no puede ser conocimiento pues, si lo fuera, sería accesible a los seres humanos sin mediación del maestro divino, perdiendo así la naturaleza propia del cristianismo. Asimismo, la fe no puede ser un acto de voluntad, pues, si así lo fuera, entonces un extremo deseo de conocimiento de Dios bastaría para representárselo; pero, entonces, se anularía la diferencia absoluta de la paradoja que Dios posee, y con ella la fe como condición necesaria para la verdad cristiana.

En resumen, la fe para Kierkegaard nace de un proyecto de fundamentación epistemológica, y designa la condición de comprensión a la que se entrega el discípulo al que Dios revela su verdad. De esta manera, se crea una relación de absoluta dependencia

y de entrega pasional con el cristianismo. Este hecho impide que la fe pueda ser un conocimiento propio, y mucho menos un acto de voluntad. Sin embargo, ¿acaso el salto y la entrega no son actos de voluntad como tales?, ¿no podemos comprender esa pasión como una rendición voluntaria ante algo insólito e indemostrable, ante la incertidumbre de la verdad revelada? A continuación, veremos que para Unamuno es exactamente así.

### **MIGUEL DE UNAMUNO: LA FE COMO VOLUNTAD DE CREER**

Miguel de Unamuno, conocido autor español de la generación del 98, dedicó gran parte de sus escritos filosófico-literarios a la reflexión existencial, entre los que destacan *Del sentimiento trágico de la vida*<sup>2</sup> y *San Manuel Bueno, mártir*. Pasemos a analizar algunas de sus tesis principales.

Miguel de Unamuno puede entenderse como un filósofo vitalista. Son abundantes las situaciones en las que opone la razón a la vida, pues nacen de impulsos irreconciliables. En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno postula el ansia de inmortalidad como el profundo deseo último del ser humano. La vida, siguiendo a Spinoza, se caracteriza por el *conatus* de mantenerse en su ser, es decir, por la ineluctable necesidad de sobrevivir. La razón, por su parte, es destructora por naturaleza, pues aísla, divide y separa lo real para hacerlo más comprensible. Sin embargo, en tal proceder, anula la vida y, con ella, nuestros anhelos de inmortalidad:

Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos lo contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida (...) La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa (...) Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón (2020: 125).

Esta lucha entre vida y razón es lo que denomina *el sentimiento trágico de la vida*. El ser humano quiere perpetuarse eternamente, asegurar su infinitud; pero el intelecto,

---

<sup>2</sup> Unamuno, M. d. (2020). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza Editorial, S.A. Será la edición que citemos en este ensayo.

herramienta por antonomasia para la comprensión del mundo, le niega taxativamente tal posibilidad. La prueba del alma y su inmortalidad se extinguen al mínimo análisis racional. En este punto las similitudes con Kierkegaard son evidentes. Según lo desarrollado en el punto anterior, y como nos recuerda Fernando Sellés (2013), las verdades del cristianismo están vedadas para la especulación filosófica. Puesto que en ellas entra la existencia de un Dios personal y la inmortalidad del alma, «razón y fe — según Kierkegaard— ni se ayudan ni se vinculan» (Sellés 2013: 356). Recordamos, además, que para Kierkegaard la incompreensión de la verdad cristiana exigía una rendición cualitativa, esto es, la fe. Al argumentar acerca de esa necesidad de fe y le «choque de la inteligencia» con la paradoja absoluta, tácitamente está asumiendo, con Unamuno, que la razón es incapaz de acceder a las verdades cristianas.

Este aspecto tortura la existencia de Unamuno, pues, a diferencia del pensador danés, él no tiene la disposición de entregarse, de «saltar», a la fe. Sin embargo, el *nivolista* halla un aspecto siniestro en la razón, y es que esta también cuestiona su propia validez: «El triunfo supremo de la razón, también analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez» (Unamuno 2020: 140). Esta realidad condena a la razón a un eterno escepticismo. Tras aniquilar los sueños de una existencia inmortal, observamos como cae, a su vez, derrotada por su propia fuerza: «El absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que el escepticismo, en el sentido de moderno de esta denominación, es el triunfo supremo de la razón racionante» (2020: 141). Pero ¿qué ventajas puede traer este hecho?, ¿qué puede aportarnos esta situación donde «ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer la verdad consuelo»? Precisamente, la aparición de la incertidumbre: «El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo» (2020: 155).

Así, la incertidumbre provocada por la impotencia de la vida y la autodestrucción de la razón, funcionan como un estado salvífico donde uno siempre mantiene una sombra de duda que actúa como lenitivo para el ahogo existencial. Es gracias a la incertidumbre por la que existe una fe verdadera, y no una «absurda» de «estúpidos carboneros» (2020: 159). Y es que gracias a tal incertidumbre puede erigirse la verdadera condición de la fe:

la voluntad de creer. En efecto, para Unamuno, esta duda ineluctable es la que permite que, en nuestra desesperación, proyectemos nuestra voluntad de Dios y de inmortalidad. Una existencia sin incertidumbre, donde la verdad racional fuera indiscutible, sería la mayor de las tragedias, pues «la consecuencia vital del racionalismo sería el suicidio» (2020: 153). Así, una vida sin incertidumbre, llena de verdades, sería, simple y llanamente, invivible e insoportable: «¿Cómo podríamos vivir si no, sin esa incertidumbre?» (2020: 156). Este existencialismo fundamentalmente vitalista —pues, aunque vea la existencia como agónica, no deja por ello de reafirmar la dimensión de la vida y su deseo— tiene como consecuencia la afirmación de la fe como voluntad. La fe es una expresión del deseo, de la vida, no una condición. Disintiendo radicalmente con Kierkegaard, para Unamuno no será el salto lo que salve nuestra vida, sino la voluntad posibilitada por la incertidumbre: «(...) tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual (...), es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin Él» (2020: 209). Por tanto, podemos alegar que las coordenadas de *salto* y *condición* propias de la fe en Kierkegaard son sustituidas en el pensamiento de Unamuno por las de *incertidumbre* y *voluntad*. La fe es querer creer, voluntad de creer. No es una pasión, sino la consecuencia de la condición trágica de la vida; la cual, sin embargo, abre el espacio para ella. Tampoco hay entrega ni rendición en Unamuno, sino una decisión absoluta nacida del amor: «La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista, y nace acaso también del amor de Dios a nosotros» (2020: 190). De este principio fundamental, Unamuno desarrolla toda una teología de tintes panpsiquistas donde el amor actúa como desvelador de la realidad; es decir, que es por nuestra «hambre de Dios» y la incertidumbre por lo que descubrimos su existencia, que se crea a sí mismo a través de nosotros: «La fe nos hace vivir mostrándonos que la vida, aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso» (2020: 234). Y, de este modo, se identifican también la personificación de la naturaleza y manifestación de la divinidad en nosotros: «El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza» (2020: 235).

Una consecuencia obvia de esta postura existencial en torno a la fe y a Dios es la del relativismo antidogmático. Si Dios es el objeto de una voluntad personal de creer, de necesitarle para dar sentido a nuestras vidas, entonces no importa cómo se especifique el contenido de dicha fe. Lo crucial de la postura unamuniana es que, desde la incertidumbre, el ser humano se permite a sí mismo edificar una fe voluntaria y su propio objeto, con el cual vivir y significar su existencia. Y este es, exactamente, el secreto del protagonista de su obra *San Manuel Bueno, mártir*: «¿Religiones verdaderas? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho» (2019: 143). La vida es lo irrenunciable, lo absolutamente innegociable a lo cual hay que entregarse. Pero es imposible «saltar» al modo kierkegaardiano, pues la fe ha perdido su naturaleza de condición: es necesario lanzarse con voluntad, construir el propio camino del sentido. El protagonista representa dicha actitud en su resignada vida de cura ateo; mas es absolutamente consciente de la imperiosidad de la misma. Manuel Bueno se convierte en mártir en tanto que sacrifica su incertidumbre para entregarla a otros. Descubre en otros la posibilidad de la fe desde la voluntad con la que seguir viviendo, huyendo de la verdad de la razón: «¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella» (2019: 143). La verdad, en tanto expresión de la razón, y según hemos expuesto más arriba, es destructora y enemiga de la vida. Por ello se niega a entregársela a sus feligreses. Al contrario, usará a su favor el foso de la incertidumbre para salvar su existencia: «Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerlos felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarlos» (2019: 143). De este modo, en la novela resume con absoluta precisión toda la fuerza de su existencialismo y de su fe: «Hay que vivir. Y hay que dar vida» (2019: 146).

Las sentencias del personaje del mártir de la novela manifiestan la esencia misma de la fe unamuniana: la vida. De ahí que, pese a la melancolía que lo caracteriza, podamos decir sin lugar a duda que se trata de un ferviente vitalista. Así, en el corto ensayo *Mi religión* (1910: 9) leemos: «mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva». Por ello su fe se relaciona con una pelea sin victoria posible, imposibilitando cualquier dogma. El dogma es signo de lo que suele llamar *pereza espiritual*, y solo deviene en la aborrecible «fe del

carbonero». Unamuno aboga por una fe vital, desesperada, pugnante que beba de la desesperación trágica de la existencia y de la voluntad que de ella emana: «Y si creo en Dios [...] es, ante todo, porque quiero que Dios exista [...]. Es cosa de corazón [...]. Y me pasaré la vida luchando con el misterio, y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa luca es mi alimento y mi consuelo» (1910: 11). La fe de Unamuno no son sino «gritos del corazón» que resuenan con el desasosiego espiritual de todos los seres humanos; y como tales gritos, son necesariamente irracionales: «Esos salmos de mis *Poesías* [...] son mi religión cantada y no expuesta lógica y razonadamente [...], porque no la puedo razonar. Y el que vea raciocinio y lógica y método y exégesis más que vida en esos mis versos [...] allá se quede con lo suyo, que no voy a tocarle el corazón con arco de violín ni con martillo» (1910: 14). Miguel de Unamuno se confiesa a sí mismo incapaz de dar una respuesta religiosa, de hallar una solución a la tragedia de la existencia; pero no por ello renuncia a su impulso vital, al ímpetu spinoziano de mantenerse en su ser, lo cual expresa de forma hermosa en los siguientes términos: «Ni yo vendo pan, no es pan; sino levadura o fermento» (1910: 15).

La fe en Kierkegaard aún admitía la verdad de las Escrituras. Por ello su proyecto era más el de una fundamentación filosófica, donde se articulan conceptos claves para asegurar la condición de salvador y maestro de Jesucristo. Con Unamuno, en cambio, hallamos un hombre devorado por la angustia existencial que ha encontrado en la voluntad y la incertidumbre el mayor tesoro de la condición humana. Desde ellos erige una fe constructiva y relativa, donde la vida se alza como la contraparte esencial del vivir humano, en igualdad con la razón. Y consiguió plasmarla como ningún otro no solo en sus especulaciones, sino también en su literatura. Por ello, podemos decir que descubrió lo trágico de la actitud de Kierkegaard, redirigiéndolo a su individualidad para disfrute intelectual y pasional de sus lectores.

## Bibliografía

- Kierkegaard, S. (2016). *El concepto de angustia* (Vol. 4/2). (D. G. Parceró, Trad.) Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas* (Vol. 4/2). (D. G. Parceró, Trad.) Madrid: Trotta.
- Platón. (2018). *Menón* (RBA Coleccionables, S.A.U. ed.). (F. J. Olivieri, Trad.) Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Rocca, E. (2020). *Kierkegaard: Secreto y testimonio*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Sellés, J. F. (2013). Fe versus razón según Kierkegaard. *Cauriensia*, VIII, 351-370.
- Unamuno, M. d. (1910). *Mi religión y otros ensayos breves*. Madrid: V. Prieto y C<sup>a</sup>.  
Obtenido de  
<https://archive.org/details/mireligionyotros00unam/page/n7/mode/2up>
- Unamuno, M. d. (2019). *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra.
- Unamuno, M. d. (2020). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TRABAJO FIN DE GRADO

COMENTARIO DE TEXTO

**El concepto de *alma* en Aristóteles**

Nombre del estudiante: Luis Miguel Moreno Amores

Grupo del TFG al que pertenece: 1

Convocatoria: 2020-2021

Número de caracteres: 10.173

En el presente fragmento del *De anima*, Aristóteles define de manera fundamental el concepto de *alma* y sus características haciendo uso de su propio arsenal teórico. Por ello, para dilucidar correctamente el sentido del texto debemos, inevitablemente, exponer a qué refieren tales conceptos a la hora de definir la naturaleza del alma. En aras de orden y claridad, podemos dividir el comentario en tres partes. La primera de ellas, tratará sobre la afirmación de que todo viviente es una entidad compuesta, atendiendo a la noción de *ousía*, *materia* y *forma* desarrolladas por el Filósofo en su obra *Metafísica*. La segunda usará esa aclaración para desentrañar el significado de la definición propiamente dicha de alma, a saber: «el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida». Finalmente, deberemos explicar qué quiere decir con que el alma es entelequia. Para ello, es obligatorio hacer referencia a algunas secciones clave de la *Física* respecto al *acto*, *potencia* y el *movimiento*.

### **El cuerpo vivo es una entidad compuesta**

El texto que debemos comentar comienza con una conclusión crucial: «De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de *entidad compuesta*». Así, Aristóteles afirma indubitablemente el carácter compuesto de la entidad tratada. Pero ¿a qué refiere con el tecnicismo *entidad y compuesta*? Como es sabido, el término *entidad* designa el vocablo griego *ousía*, traducido tradicionalmente como *sustancia*. En el libro VII<sup>3</sup> de la *Metafísica*, Aristóteles declara que con *ousía* se ha designado al sujeto (*hypokeímenon*), a la esencia (*tò tí ên eînai*), al género o al universal. Comenzando por el sujeto, se pregunta si es la materia la que debe ser eminentemente llamada entidad: la respuesta será negativa, pues la materia es indeterminación, y lo propio de la entidad es la de ser algo determinado (*tóde ti*) y separado (*chōristón*). Es decir, si el alma es una entidad, y una de los posibles referentes de la entidad es la materia, podemos pensar que el alma, en tanto entidad, es el componente material; sin embargo, no es así, pues la entidad es siempre algo determinado. Dado que la materia es indeterminada —esto es, que carece de toda especificación, propiedad esencial, algo que la distinga y divida (*διαίρεω*, *diairéō*, en el

---

<sup>3</sup> 1028b 33-36.

sentido genuinamente platónico de la διαίρεσις, *diáresis*, ‘divisibilidad, división’) del resto de entes—. Pero ¿qué podrá determinar, hacer concreto, *especificar* a la materia? En efecto, la esencia, que no es sino la *forma específica*: el *eîdos*. Cabe advertir que «esencia» (*tò tí ên eînai*) y «forma específica» (*eîdos*) señalan lo mismo, pero desde perspectivas diferentes. La *esencia* es lo que determina a la materia desde el punto de vista de la definición: aquello de lo que puede darse una definición eminente es de la sustancia, en virtud de que posee un principio determinativo. La *forma*, por su parte, es el principio ontológico, aquello que hace a la materia ser tal o cual ente, aquello que hace que el ente en cuestión sea él mismo. Así pues, concluimos que la afirmación de que el alma es una entidad (*ousía*) compuesta quiere decir que tiene dos principios fundamentales: una materia (*hylê*), la cual es pura potencia indeterminada; y una forma (*eîdos*) que la determina esencialmente.

### **El alma es entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida**

Ya hemos expuesto qué significa que un cuerpo natural vivo sea una entidad compuesta. Ahora nos preguntamos cuál es la materia y la forma de dicha entidad, y qué papel adopta el alma en tal compuesto: «Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo –a saber que tiene vida– no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia». Aristóteles acaba de dejar claro que el alma *no* puede ser el cuerpo, es decir, la materia. ¿Por qué? Porque, en efecto, el cuerpo es *materia* y, como tal, sirve de sujeto para la forma. Dicho de otro modo: siendo el cuerpo materia, siempre va a actuar como sujeto, en tanto que de él se van a predicar el resto de los sentidos del ente, sin que él mismo sea predicado por ningún otro. El cuerpo, en tanto materia, actúa como sujeto de inhesión de todos los predicados sin que este sea predicado de ningún otro. De este modo, el cuerpo es capaz de recibir cualquier predicado, pues no es sino la materia que soporta la constitución esencial; pero habíamos dicho que entidad debe ser algo separado y determinado, y si alma es un cierto tipo de entidad, entonces no puede ser el cuerpo. El alma, por tanto, debe ser necesariamente la forma específica del cuerpo, cuya función

será informar la esencia a la materia. Ya entendemos por qué el alma es forma y el cuerpo, materia; pero ¿qué señala Aristóteles con «cuerpo natural que en potencia tiene vida»?

En primer lugar, «cuerpo natural» designa a los cuerpos dotados de *phýsis* como opuestos a aquellos hijos del arte o la técnica. A inicios del libro I del *Acerca del alma*, Aristóteles recuerda que, dentro de tales cuerpos, los hay vivos e inertes. Así, los vivientes son cuerpos naturales dotados de vida, que participan de ella. Asimismo, en el libro III de la *Física*<sup>4</sup>, además, Aristóteles había definido el movimiento como el proceso del paso de la potencia al acto; es decir, como la actualización de una potencia mientras está siendo potencial. El acto se identifica con lo efectuado, con lo realizado; mientras que la potencia cae del lado de lo posible, lo aún capaz de ser realizado. Por ello, «un cuerpo natural que en potencia tiene vida» no quiere decir sino una materia capaz de ser actualizada con la vida, de recibir una forma que le dé vida. Así pues, ¿qué quiere decir que «el alma es la forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida»? Que el alma es el agente que dota de vida a un cuerpo/materia capaz de recibirla. De ahí que el alma pueda enunciarse como principio vital o acto de vida de un cuerpo. Y por ello mismo leemos en el texto que «el alma ha de ser la entidad definitoria, esto es, la esencial de tal tipo de cuerpo»; es decir, que el alma define o determina como vivo al cuerpo en el que se sitúa.

### **El alma como entelequia**

A continuación, Aristóteles escribe: «Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo (...). Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado». La noción central de estos pasajes es la de *entelequia*. Por ello, procedemos en primer lugar a presentar su significado.

En sus análisis sobre el movimiento, Aristóteles había distinguido el acto de la potencia. Aristóteles designa al acto con la voz *enérgeia*, y se identifica, como hemos señalado, con la realización de lo potencial. Sin embargo, *enérgeia* en sentido propio son las acciones, aquellos movimientos que comportan su fin en ellos mismos, como la

---

<sup>4</sup> 200b 32-201a 10.

felicidad o la sabiduría. En efecto, los motivos de su proceder no son condicionados por nada externo, sino que se procuran por sí y en sí mismos. Si extendemos esta definición al ámbito metafísico de la entidad, vemos claramente que la forma específica o *eîdos* ha de ser acto, pues es la que actualiza por sí misma la potencialidad de la materia. Como tal, es una actualización que busca alcanzar su plenitud y perfección; es decir, que indefectiblemente tiende a transformar a la materia en pura actualidad. Es a esta realización plena necesaria a lo que se refiere Aristóteles con el término *entelécheia*. El alma es, pues, entelequia, en tanto que es la forma de la materia y cuyo fin es actualizarse plenamente. Del mismo modo, el fin de un cuerpo vivo no es sino el mantenimiento de su vida individual y especial —la supervivencia de su especie—, por lo que el alma lo actualizará de tal modo que pueda ejecutar correctamente su cometido. Por ello, el alma será primeramente acto de vida, y secundariamente funciones vitales, razón por la cual Aristóteles señala que el alma es «la entelequia primera de un cuerpo natural organizado», pues en su primer acto como vida instruye secundariamente al cuerpo para realizar correctamente sus funciones, de lo que resulta en una materia organizada y armónica.

Finalmente, no podemos terminar este comentario sin hacer notar con especial atención la última afirmación: «(...) el alma no es esencia y definición de un cuerpo de ese tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que *posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo*» (cursiva propia). Tras crear una analogía con el hacha, el Estagirita concluye que, en cambio, el alma no puede decirse de tales entes; sino, más bien, de los naturales. Lo sorprendente es que ahora intercala una nueva definición de entes naturales, la de poseer en sí mismos el principio de movimiento y de reposo. En efecto, está remitiendo a su teoría física. Para Aristóteles, todo cuerpo natural posee «naturaleza» (*phýsis*) que, de alguna manera, le induce a comportarse como se comporta. Se trata de una noción teleológica interna, esto es, que su fin reside en sí mismo. Es bien conocido cómo en la *Física* se estudian los elementos (agua, tierra, fuego y aire) y sus cualidades (seco-húmedo, caliente-frío) como los que dotan de *phýsis* a los entes naturales: si los graves descienden hacia la Tierra se debe a que están constituidos mayoritariamente de tierra, cuya naturaleza es caer hacia el centro. Es decir, que reside en ella un principio intrínseco de movimiento. No obstante, la característica de los cuerpos vivos es que son *automóviles*, es decir, que en ellos reside de forme eminente tanto el principio de movimiento como el de reposo. Los elementos tienen un movimiento natural

en sí mismos, pero no el principio de moverse. Los seres vivos, en cambio, sí, en tanto principios de su propio movimiento y reposo. Así, con «cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo» no hace sino designar a los cuerpos vivos, para los cuales el alma actúa como su entelequia.